

ANTÓNIO MATOS FERREIRA
(COORDENAÇÃO)

RELIGIÃO, SOCIEDADE, ESTADO

100 anos de Separação

Volume 1



ESTUDOS DE HISTÓRIA RELIGIOSA

Volumes publicados

1. Pedro Pentead — *Peregrinos da Memória: O Santuário de Nossa Senhora de Nazaré*. Lisboa, 1998. ISBN: 978-972-8361-12-9
2. Maria Adelina Amorim — *Os Franciscanos no Maranhão e Grão-Pará: Missão e Cultura na Primeira Metade de Seiscentos*. Lisboa, 2005. ISBN: 978-972-8361-20-4
3. *Colóquio Internacional A Igreja e o Clero Português no Contexto Europeu — The Church and the Portuguese Clergy in the European Context*. Lisboa, 2005. ISBN: 978-972-8361-21-1
4. António Matos Ferreira — *Um Católico Militante Diante da Crise Nacional: Manuel Isaías Abúndio da Silva (1874-1914)*. Lisboa, 2007. ISBN: 978-972-8361-25-9
5. *Encontro Internacional Carreiras Eclesiásticas no Ocidente Cristão (séc. XII-XIV) — Ecclesiastical Careers in Western Christianity (12th-14th c.)*. Lisboa, 2007. ISBN: 978-972-8361-26-6
6. Rita Mendonça Leite — *Representações do Protestantismo na Sociedade Portuguesa Contemporânea: Da exclusão à liberdade de culto (1852-1911)*. Lisboa, 2009. ISBN: 978-972-8361-28-0
7. Jorge Revez — *Os «Vencidos do Catolicismo»: Militância e atitudes críticas (1958-1974)*. Lisboa, 2009. ISBN: 978-972-8361-29-7
8. Maria Lúcia de Brito Moura — *A «Guerra Religiosa» na I República*. Lisboa, 2010. ISBN: 978-972-8361-32-7
9. Sérgio Ribeiro Pinto — *Separação Religiosa como Modernidade: Decreto-lei de 20 de Abril de 1911 e modelos alternativos*. Lisboa, 2011. ISBN: 978-972-8361-35-8
10. António Matos Ferreira e João Miguel Almeida (coord.) — *Religião e Cidadania: Protagonistas, Motivações e Dinâmicas Sociais no Contexto Ibérico*. Lisboa, 2011. ISBN: 978-972-8361-36-5
11. Ana Isabel López-Salazar Codes — *Inquisición y política: El gobierno del Santo Oficio en el Portugal de los Austrias (1578-1653)*. Lisboa, 2011. ISBN: 978-972-8361-39-6
12. Daniel Ribeiro Alves — *Os Dízimos no Final do Antigo Regime: Aspectos Económicos e Sociais (Minho, 1820-1834)*. Lisboa, 2012. ISBN: 978-972-8361-42-6
13. Hugo Ribeiro da Silva — *O Clero Catedralício Português e os Equilíbrios Sociais do Poder (1564-1670)*. Lisboa, 2013. ISBN: 978-972-8361-49-5
14. Anísio Miguel de Sousa Saraiva — *Espaço, Poder e Memória: A Catedral de Lamego, sécs. XII a XX*. Lisboa, 2013. ISBN: 978-972-8361-57-0
15. Maria João Oliveira e Silva — *A Escrita na Catedral: A Chancelaria Episcopal do Porto na Idade Média*. Lisboa, 2013. ISBN: 978-972-8361-54-9
16. Anísio Miguel de Sousa Saraiva e Maria do Rosário Barbosa Morujão (coord.) — *O clero secular medieval e as suas catedrais: novas perspectivas e abordagens*. Lisboa, 2014. ISBN: 978-972-8361-59-4
17. António Camões Gouveia, David Sampaio Barbosa e José Pedro Paiva (coord.) — *O concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas: Olhares Novos*. Lisboa, 2014. ISBN: 978-972-8361-60-0
18. João Furtado Martins — *Corrupção e incúria no Santo Ofício: ministros e oficiais sob suspeita e julgamento*. Lisboa, 2015. ISBN: 978-972-8361-65-5
19. João Luís Fontes, Maria Filomena Andrade e Tiago Pires Marques (coord.) — *Vozes da vida religiosa feminina: experiências, textualidades e silêncios (séculos XV-XXI)*. Lisboa, 2015. ISBN: 978-972-8361-61-7
20. Luís Leal — *Padre Américo Monteiro de Aguiar e a renovação do Clero português na primeira metade do séc. XX*. Lisboa, 2016. ISBN: 978-972-8361-76-1
21. Luís Carlos Amaral (coord.) — *Um poder entre poderes: nos 900 anos da restauração da Diocese do Porto e da construção do Cabido Portucalense*. Porto, 2017. ISBN: 978-972-8361-72-3
22. Paulo F. de Oliveira Fontes e Carla Santos (coord.) — *Apostolado de Adolescentes e Crianças em Portugal: história de um movimento*. Lisboa, 2017. ISBN: 978-972-8361-79-2
23. João Luís Fontes, Maria Filomena Andrade e Tiago Pires Marques (coord.) — *Género e interioridade na vida religiosa: conceitos, contextos e práticas*. Lisboa, 2017. ISBN: 978-972-8361-77-8
24. António Camões Gouveia, José Nunes, Paulo F. de Oliveira Fontes (coord.) — *Os Dominicanos em Portugal (1216-2016)*. Lisboa, 2018. ISBN: 978-972-8361-81-5
25. Adélio Fernando Abreu e Luís Carlos Amaral (coord.) — *Dos Homens e da Memória: Contributos para a história da Diocese do Porto*. Porto, 2018. ISBN: 978-972-8361-84-6
26. Luís Leal — *Padre Américo Monteiro de Aguiar: um “teólogo da ação” no Portugal Contemporâneo*. Lisboa, 2019. ISBN: 978-972-8361-89-1
27. Adélio Fernando Abreu e Luís Carlos Amaral (coord.) — *Entre a Monarquia e a República: Os tempos de D. António Barroso no centenário da sua morte (1918-2018)*. Lisboa, 2020. ISBN: 978-972-8361-90-7
28. Leonardo Cohen (ed.) — *Narratives and Representations of suffering, failure, and Martyrdom: Early Modern Catholicism confronting the adversities of History*. Lisboa, 2020. ISBN: 978-972-8361-93-8
29. António Matos Ferreira (coord.) — *Religião, Sociedade, Estado: 100 anos de Separação*. Volume 1. Lisboa, 2021. ISBN: 978-972-8361-97-6

**RELIGIÃO,
SOCIEDADE, ESTADO
100 ANOS DE SEPARAÇÃO**

VOLUME 1

Título: Religião, Sociedade, Estado: 100 anos de Separação - *Volume 1*

Coordenação: António Matos Ferreira

Organização: António Matos Ferreira, Paulo Alexandre Alves e Sérgio Ribeiro Pinto

Revisão: Diogo Nunes Pocariço, José António Rocha , Paulo Alexandre Alves e Pedro Feliciano

Paginação: Bruno Miguel Leal

Edição

Centro de Estudos de História Religiosa (CEHR)
Faculdade de Teologia, Universidade Católica Portuguesa
Palma de Cima, 1649-023 Lisboa
secretariado.cehr.ft@ucp.pt | www.cehr.ft.lisboa.ucp.pt



CATOLICA
CEHR · CENTRO DE ESTUDOS
DE HISTÓRIA RELIGIOSA

ISBN: 978-972-8361-97-6

DOI: <https://doi.org/10.34632/9789728361648>

Edição apoiada por

FCT
Fundação para a Ciência e a Tecnologia
INSTITUTO NACIONAL DE CIÊNCIAS DO CONHECIMENTO E DA INOVAÇÃO

Este trabalho é financiado por Fundos Nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia no âmbito do projeto UID/HIS/00647/2013.

ANTÓNIO MATOS FERREIRA
COORDENAÇÃO

**RELIGIÃO,
SOCIEDADE, ESTADO**
100 ANOS DE SEPARAÇÃO
VOLUME I

UNIVERSIDADE | CENTRO DE ESTUDOS
CATÓLICA | DE HISTÓRIA RELIGIOSA
PORTUGUESA

LISBOA 2021

ÍNDICE

Nota editorial 7

Apresentação 9

ANTÓNIO MATOS FERREIRA

QUESTÕES GERAIS

É a religião separável? O conflito das interpretações 27

ALFREDO TEIXEIRA

Pierre Bayle e o significado teológico-político de “separação” 39

MIGUEL MORGADO

A separação como reivindicação e contestação no universo liberal 49

ZÍLIA OSÓRIO DE CASTRO

Religião numa sociedade liberal 59

ANTÓNIO DE ARAÚJO

Sobre a lei de separação do Estado da Igreja de 1911 67

JORGE MIRANDA

Separação como questão jurídica 87

MANUEL SATURINO GOMES

Separação. As “fronteiras” da consciência 101

D. MANUEL CLEMENTE

Cultura Republicana: movimentos e tendências durante a I República 113

ANTÓNIO REIS

A Separação do Estado e da Igreja: Quando separa, que separa e porque separa 129

LUÍS SALGADO DE MATOS

Espiritualidade laical, laicidade e mística 141

JOSÉ MARIA SILVA ROSA

QUESTÃO POLÍTICA E RELIGIOSA

Recomposição do catolicismo e contingência das formas de governo no meio católico portuense 159

ADÉLIO FERNANDO ABREU

Dom Augusto Eduardo Nunes. Arcebispo de Évora e Administrador de Beja, e a Lei da Separação 179

D. FRANCISCO SENRA COELHO

O universo religioso do Nacionalismo Católico e o Laicismo Social 199

AMARO CARVALHO DA SILVA


Frágeis dinamismos: Correntes e dinâmicas de associativismo republicano, socialista e anarquista entre a Monarquia Constitucional e a Primeira República (1876-1910)	215
GUILHERME SAMPAIO	
Afonso Costa, o “afonsismo” e a questão da separação	229
FILIPE RIBEIRO DE MENEZES	
A resistência e o acatamento à República no seio do clero português	243
MARIA LÚCIA DE BRITO MOURA	
Os alevantes populares na Primeira República: Continente, Açores e Madeira, 1910-17	259
DAVID LUNA DE CARVALHO	
Aspetos da luta política e do republicanismo no contexto da diocese do Algarve	269
AFONSO DA CUNHA DUARTE	
O bispado de Lamego na Primeira República: a aplicação da Lei da Separação do Estado das Igrejas	281
LUCIANO AUGUSTO DOS SANTOS MOREIRA	
Os limites da tese da perseguição (ou da propaganda da “intangível republicana” expressa na imprensa católica)	303
PAULO BRUNO PEREIRA PAIVA ALVES	
A esquerda republicana e a questão religiosa (1919-1926)	313
ANA CATARINA PINTO	
The Portuguese protestant communities and the Law of Separation Expectations and contributions	323
RITA MENDONÇA LEITE	
O Retorno do Judaísmo em Portugal. (Re)visitação de quatro comunidades	333
MARINA PIGNATELLI	
A Lei da Separação e os Judeus	345
JORGE MARTINS	
O Centro Católico Português e a revisão da Lei Moura Pinto (1919-1926). O debate interno na Igreja Católica	353
JOÃO MIGUEL ALMEIDA	
O debate da revigoração do catolicismo em Portugal nos congressos do Centro Católico Português	365
MARCO SILVA	
A questão da liberdade religiosa na “Ala liberal” e na SEDES	381
JORGE REVEZ	
Notas sobre a problemática da <i>separação</i> e da <i>liberdade religiosa</i> na transição para a democracia em Portugal (1974-1975)	391
PAULA BORGES SANTOS	

QUESTÕES SOCIAIS, CULTURAIS E MISSIONÁRIAS

A questão religiosa em Angola: Norton de Matos e as missões HELENA PINTO JANEIRO	409
A diversificação religiosa e a descolonização: O caso de Cabo Verde. A pluralidade religiosa como desafio à modernização política ADILSON SEMEDO	423
O problema religioso, a questão do regime e os discursos sobre a educação: As missões laicas portuguesas em África, 1917-1927 ANA ISABEL MADEIRA	441
Estratégias dos institutos religiosos perante a Lei da Separação: O caso das Dominicanas HELENA RIBEIRO DE CASTRO	461
A assistência no quadro da separação: O confronto dos paradigmas do cientismo e os do religioso Ensaio sobre a cultura-conflito hostil entrópica AIRES GAMEIRO	479
As Misericórdias no Congresso Republicano CÉLIA REIS	495
A assistência pública e a Separação: Novos modelos, práticas antigas DAVID OLIVEIRA RICARDO PEREIRA	513
Assistência e ensino no quadro da Separação. Resistência e inovação dos regulares: duas formas de vigor carismático DAVID SAMPAIO BARBOSA	531
Assistência e ensino no quadro da separação em ambientes evangélicos JOSÉ ANTÓNIO AFONSO	543
A laicização das instâncias de conhecimento: O caso da Universidade na I República SÉRGIO CAMPOS MATOS	563
Laicismo e pequena burguesia no início do século XX: Lisboa em perspetiva comparada DANIEL ALVES	575
A problemática da separação em Leonardo Coimbra MANUEL CÂNDIDO PIMENTEL	585
Reflexos dos conflitos político-religiosos na imprensa local: O caso de Leiria LUÍS MIGUEL FERRAZ	593

É A RELIGIÃO SEPARÁVEL? O CONFLITO DAS INTERPRETAÇÕES

ALFREDO TEIXEIRA *

 <https://orcid.org/0000-0002-8946-5538>

A possibilidade de uma resposta socioantropológica à pergunta “é a religião separável?” confronta-se com o problema da delimitação social do religioso. Este confronto tem uma expressão mais dramática no campo da sociologia, uma vez que esta disciplina se tornou, frequentemente, uma ciência dos domínios sociais. Tenha-se em conta, também, que a própria investigação ficou afetada pelo destino da religião na Europa ocidental, lida à luz do dualismo próprio do paradigma sociológico da secularização: de um lado, a sua especialização institucional do religioso, do outro, o seu recuo para a vida privada, para a esfera da consciência individual. Neste breve ensaio, procura explorar-se o terreno das anomalias deste modelo, mostrando a sua insuficiência heurística. Como se sublinhará, é precisamente a partir do imperativo da liberdade de consciência e da narrativa da emancipação individual que o religioso se recompõe na cena pública.

No âmbito da antropologia social, dificilmente se pode encontrar a mesma urgência quanto à definição de religião – talvez porque uns partiram na demanda da “estrutura”, que é anterior e transversal aos diversos subsistemas sociais, e outros privilegiam a “situação”, descobrindo aí sequências de ação copresentes, e prescindindo da necessidade de as rotular de forma sistémica. O facto de a antropologia social identificar um terreno como objeto implica que a ação e os atores se compreendam a partir do seu próprio hibridismo.

Procura-se aqui, a partir de alguns exemplares do património teórico do pensamento antropológico, mostrar como o religioso e o político podem ser descritos a partir de estruturas simbólicas homólogas. Isso permitirá colocar a hipótese de que o núcleo das tensões próprias da modernidade europeia ocidental não se encontre, em primeira instância, nessa oposição entre religião e política, mas na cesura entre a experiência coletiva e a afirmação da autonomia do indivíduo. Essa

* Universidade Católica Portuguesa, Centro de Estudos de História Religiosa (UCP-CEHR), Portugal; Doutor em Antropologia Política pelo Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa. Professor Auxiliar na Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa.

descontinuidade pode descrever-se num arco plural de categorias políticas: holismo/individualismo, comunidade/sociedade, etnicidade/cidadania, entre outras.

No caso da sociologia da religião, esta cesura reflete-se na hegemonia do paradigma da recomposição individual do religioso que invadiu os estudos e ensaios a partir dos anos 90. Neste quadro social de emancipação dos sujeitos face às instituições sociais, a indagação sociológica escolheu, com frequência, as figuras do religioso disseminado, cenário dissolvente de grande parte dos pressupostos intelectuais acerca da separação do religioso e do político. O programa de Danièle Hervieu-Léger é um exemplo claro:

«em lugar de considerar as formas disseminadas do religioso a partir do prisma das religiões institucionais diferenciadas, tomadas como o núcleo duro do religioso, eu assumo como programa a consideração do conjunto das configurações empiricamente identificáveis do social, do cultural e do simbólico na modernidade, a partir da dimensão transversal de um religioso que trabalha em toda a espessura das nossas sociedades: na política, na ciência moderna, na estruturação das relações familiares e intergeracionais, na atividade económica, na criação estética, nas relações homens-mulheres, nas relações com o estrangeiro, em todos os domínios da experiência humana e coletiva nos quais se constrói, se reproduz e se atualiza a referência crente à autoridade legitimadora de uma tradição»¹.

Podemos multiplicar as interrogações. Estamos perante o programa de uma cientista social que quer ver sobreviver o objeto da sua disciplina? Ou estamos perante a consciência de que na linguagem da “separação/delimitação” se traduz uma luta pelo controlo dos processos de simbolização da identidade coletiva?

1.

A antropologia política descobriu na estrutura do crer um substrato nativo da sociabilidade humana. Partindo da observação de que os indivíduos e as diversas instâncias sociais não têm uma relação simplesmente dual, descobre-se que a construção social de crédito – a crença – supõe a existência de um “terceiro” (Deus, o Estado, a Família, a Empresa, a Casa, o Partido, etc.). Nessa referência se funda a autenticidade e a autoridade de terminado discurso ou de certo gesto. Michel de Certeau sublinhou que a legitimidade da crença se constrói na referência a uma Alteridade recebida, enunciada por um locutor cuja fidelidade se supõe². Esse trabalho social de credibilização do locutor, através das relações estabelecidas com o Outro recebido, poderia ser descrito, prolongando a conceitualidade de Pierre Legendre, como um trabalho de “emblemização” do sujeito³.

Os trabalhos do historiador Ernst Kantorowicz tornaram-se um terreno privilegiado de exploração antropológica desta experiência de construção do político

¹ Danièle Hervieu-Léger – *La religion pour mémoire*. Paris: Cerf, 1993.

² Cf. Michel de Certeau – *Croire: une pratique de la différence*. Documents de travail et prépublications A 106. Urbino: Centro Internazionale di Semiotica e di Linguistica, 1981; Michel de Certeau – *L'institution du croire*: Note de travail. *Recherches de Science Religieuse*. 71 (1983) 61-80.

³ Aproxime-se a metáfora da própria etimologia: “emblema”, aquilo que é aplicado, embutido, encrostado, incorporado, no ferro ou na madeira (Cf. Pierre Legendre – *Sur la question dogmatique en Occident: Aspects théoriques*. Paris: Fayard, 1999, p. 25, 51s, 55). Esta metáfora aproxima-se de uma outra, a do “sujeito monumental”, ou seja, o sujeito reescrito pelas instituições enquanto sua própria representação (Cf. Pierre Legendre – *Sur la question dogmatique en Occident*, p. 45).

através da referência a uma Alteridade. Essa Alteridade encontra-se para além da afirmação do desejo individual, ultrapassa a lei do mais forte, vence a anomia e liberta as sociedades das arbitrariedades do destino. Tal trabalho social pode ser resumido numa das fórmulas centrais dos estudos de Kantorowicz reunidos em *The King's Two Bodies: dignitas non moritur* (1957). É este trabalho simbólico que *wwra*no e a sua função, unidos numa espécie de matrimónio místico⁴. No seu itinerário de investigação, Kantorowicz identifica três construções da realeza, prevalentes na Europa entre o século X e o século XVI:

a) O primeiro descreve-se no modelo da realeza cristocêntrica, em que o rei é visto no quadro de uma teologia política da imitação de Cristo, com consequências visíveis na própria iconografia. O rei é aí expressão de uma figura teológica cristã: simbolicamente, homem por natureza, Deus pela graça.

b) Este modelo teológico e litúrgico de realeza foi substituído por uma realeza centrada no direito e na justiça. No trânsito de tais transformações, a jurisprudência tomou o lugar da teologia. O renascimento do direito romano e o protagonismo dos juristas, nos séculos XII e XIII, marcarão o desenvolvimento das conceções políticas relativas à natureza do poder secular. Kantorowicz sublinha que os juristas do século XIII, versados nos cânones eclesiásticos e no direito civil romano, desempenharam um papel decisivo. Na ausência de outra linguagem, os códigos teológicos são usados para construir as bases da legitimidade e da sacralidade do poder imperial e real. O imperador e o rei são apresentados como «pais e filhos da justiça», encarnação do direito e «lei viva». Paralelamente, o século XIII vê emergir a esfera pública autónoma, condição para que os Estados territoriais possam institucionalizar o seu poder, em condições até então só reservadas à Igreja e ao Império romano.

c) Esta transferência de legitimidade, num último estágio, explora a noção de Igreja “corpo místico” (de que Cristo é a cabeça). Toda a reflexão do historiador está orientada pela demanda das relações simbólicas entre a emergência do Estado e a construção histórica da Igreja latina, aproximação que se exprime de forma particular nas metáforas orgânicas. Kantorowicz mostra que, num primeiro momento, o Estado é uma imitação da Igreja, situação que vai dar origem à necessidade de coexistência de duas formas de legitimação. A Igreja, como monarquia mística, sob a autoridade do Papa (*principus et verus imperator*) é o protótipo deste novo misticismo estatal.

A transposição jurídica deste substrato simbólico para o Estado (de que o príncipe é a cabeça) inscreverá o político num plano de sacralidade com contornos diferentes: enquanto “corpo místico”, o Estado acede ao plano de *persona ficta*. É esta “ficção” que permitirá fundar a imortalidade do Estado, lugar de elaboração de uma mística da Pátria, decalcada do martirologio cristão. O Estado, nova Igreja, pode agora pedir que por ele se morra. Mas este corpo necessita de uma cabeça imortal que lhe assegure a continuidade e a posteridade. Na sua condição de mortal, o rei não serve tais propósitos. Que condições permitirão a ficção da imortalidade

⁴ Cf. Ernst Kantorowicz – *The King's Two Bodies: A study in mediaeval political theology*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1957. Sob a figura dos dois corpos do Rei, a dignidade (ou seja, a função) não morre.

do rei? Antes de mais, a continuidade que se exprime na organização dinástica, em detrimento da unção papal. Mas sobretudo a ficção da coroa, que é o substrato da noção de “dignidade real”. Tal ficção assegurará a necessária coexistência do corpo natural do rei e o princípio que o transcende: o corpo político. Na perspetiva de Kantorowicz, esta ficção política exprime uma das obsessões medievais: a continuidade do poder. Perpetuar o poder real, dissociando-o do ofício do seu titular e libertando o exercício do poder dos jogos do destino e da força, constitui o objetivo fulcral das montagens jurídicas.

Estes estudos têm o mérito de pôr em destaque a necessidade do elemento mitológico à vida institucional, elemento que permite essa divisão do monarca: o seu corpo real, por um lado, e por outro, o corpo de ficção, em razão do qual o rei acede ao estatuto de representação legal da estrutura⁵. O dossier reunido por Kantorowicz em torno da máxima escolástica que visava o Imperador e o Papa: *omnia iura habet in scrinio pectoris sui* (“tem todos os direitos no arquivo do seu peito”) é um bom exemplo deste trabalho de ficção que está na base das montagens institucionais. Entre as várias glosas, Kantorowicz dá particular atenção àquela que esclarece que a máxima se refere à corte de doutores sábios por cuja boca fala o mestre do direito⁶. A Alteridade surge, assim, na ficção, no território do fantástico⁷.

2.

Pierre Legendre, no plano da antropologia do direito, é um dos autores que mais amplamente discutiu as teses de Kantorowicz. Legendre aprofunda o trabalho sobre a hipótese de que a instituição eclesiástica tenha sido a portadora do princípio de organização a que veio a chamar-se Estado⁸. Também para Legendre, o Estado deve ser visto como edifício construído sobre os alicerces do conceito romano-canónico de *religio*⁹.

Confessadamente lacanianas, as observações de Legendre dependem de uma perspetiva psicanalítica, onde o pai surge como o “outro”, o “terceiro” face à relação filho-mãe¹⁰. O pai ultrapassa-se como pessoa física e torna-se uma função – enquanto tal, é uma forma vazia que pode ser apropriada por qualquer sistema jurídico. A República, o Estado, Deus, o Povo, são nomes para esse respondente último que funda a ordem de um sistema – Legendre chama-lhe a função monoteísta, conceito nuclear na sua antropologia política¹¹. As políticas de nomeação foram

⁵ Kantorowicz desenvolve este tema no Cap. VII da obra referida.

⁶ Cf. Ernst Kantorowicz – *The King's Two Bodies*, p. 24ss, 153ss.

⁷ Michel de Certeau – *L'absent d'histoire*. Paris: MAME, 1973, p. 177; Raymond Lemieux – *Histoire de vie et postmodernité religieuse*. In Raymond Lemieux; Micheline Milot – *Les croyances des Québécois: esquisses pour une approche sociologique*. Québec: Université Laval, 1992, p. 178-181.

⁸ Cf. Pierre Legendre – *Sur la question dogmatique en Occident*, p. 39s, 51, 86; Pierre Legendre – *Leçons VII: Le désir politique de Dieu. Étude sur les montages de l'État et du Droit*. Paris: Fayard, 1988, p. 110, 222, 223.

⁹ Cf. Pierre Legendre – *Sur la question dogmatique en Occident*, p. 305-309.

¹⁰ Cf. Pierre Legendre – *Leçons VII*, p. 280.

¹¹ Legendre concede uma particular atenção à função paternal do Estado moderno (Cf. Pierre Legendre – *Leçons VII*, p. 271-287, 329-330).

muitas: sob o desígnio do mito andrógino ocidental, através do símbolo duplo da Mãe Igreja e do pontífice onisciente; em tríades como “Deus, Roma, Direito” ou “Deus, Pátria, Família”¹². Mas são sempre testemunhos das transformações da representação da relação com a Alteridade, a Referência.

Nos seus estudos sobre o juridismo ocidental, Pierre Legendre observa que aquelas tríades devem ser vistas, por isso, como desdobramento do princípio do Pai totêmico, o que não impede que, a partir desse fundamento único, não nos deparemos com montagens de diferentes níveis hierárquicos¹³. Refira-se, nesta linha de pensamento, a distinção entre espiritual e temporal e entre eclesiástico e laico, cujos efeitos teóricos e institucionais se podem encontrar na “teoria das duas espadas”, ou nas formas modernas de divisão de poderes. Esta modalidade de classificação toca diretamente os fundamentos europeus modernos da religião e da política. Assim o prova a persistência das disputas e das permutas entre si quanto aos fundamentos do poder: o poder de representar a origem, o direito à última palavra, o privilégio do sentido do humano, etc.

3.

Neste itinerário de descoberta dessa homologia que aproxima o religioso e o político na Europa, Michel de Foucault desempenha também um papel singular, dado o interesse que revelou pelas articulações entre as figuras do “poder pastoral” e do Estado Moderno. Não esqueçamos que Foucault se interessou pelas formas de poder que denominou de «governo pela individualização». Este poder que se exerce sobre a vida quotidiana classifica os indivíduos em categorias, designa-os pela sua individualidade própria, fortalece-os na sua identidade, suportando a verdade que devem reconhecer e que os outros devem reconhecer neles. É, portanto, uma forma de poder que transforma os indivíduos em sujeitos¹⁴.

Na nova estrutura política que se desenvolveu na Europa a partir do século XVI, o Estado é visto frequentemente como um tipo de poder político que ignora os indivíduos, cuidando apenas os interesses da comunidade. Ao contrário, Foucault procura mostrar que talvez nunca tenha existido uma combinação tão complexa entre técnicas de individualização e procedimentos totalizantes. O Estado Moderno terá incorporado uma antiga técnica de poder nascida nas instituições cristãs, o “poder pastoral”. O cristianismo postula uma teoria segundo a qual certos indivíduos estão aptos, pelas suas qualidades religiosas, a servir os outros enquanto “pastores”¹⁵. Na ótica de Foucault, este poder pastoral pode, assim, ser compreendido a partir de quatro determinações fundamentais: 1) visa assegurar a salvação dos indivíduos na vida que há de vir; 2) é um poder que leva o pastor a dar a sua vida pelas suas ovelhas; 3) dirige-se não só ao conjunto da comunidade, mas cada indi-

¹² Cf. Alexis Rosenbaum – *Lordre sacré: les représentations hiérarchiques en philosophie*. Paris: Desclée de Brouwer, 1999.

¹³ Cf. Pierre Legendre – *Leçons VII*, p. 242s.

¹⁴ Cf. Michel de Foucault – *Le sujet et le pouvoir*. In Michel de Foucault – *Dits et écrits IV (1954-1988)*. Paris: Gallimard, 1994, p. 227.

¹⁵ Cf. Michel de Foucault – *Le sujet et le pouvoir*, p. 229.

víduo, e durante toda a sua vida; 4) implica o conhecimento das consciências. No modelo de Foucault, o Estado Moderno, enquanto matriz de uma nova individualização, é o herdeiro dessa forma eclesial de poder, nesse trabalho de integração providente dos indivíduos numa totalidade, sem anular a sua individualidade¹⁶.

4.

Nas trajetórias da modernidade europeia, boa parte do trabalho institucional-normativo foi transferido para o Estado. Mas a mudança de órbita da construção do social não implica a obsolescência de todos os recursos de sacralização social. O que acontece às funções do «terceiro», na linguagem de Legendre, nas sociedades secularizadas e nas formas políticas laicizadas? A presença do Chefe de Estado nos lugares simbólicos da ficção coletiva, ou em contextos de ritualidade política, articula-se de modo particular com a transcendência de valores como a Nação, o Estado, a República, a Terra, a Família, a História. Sob este ponto de vista a construção da transcendência política opera num substrato simbólico que pode aproximar sociedades muito diferentes e, evidentemente, formas de organização política diversas¹⁷ – esta construção da transcendência política não diz respeito apenas às sociedades ditas primitivas ou às teocracias. De facto, a constituição moderna da figura dos chefes de Estado, com competências diversas, de acordo com os sistemas, não dispensa a identificação de um conjunto de valores que pré-existem à determinação das suas funções, nem o trabalho ritual de produção dos signos da legitimidade. O impulso da “continuidade” que habitava o trabalho político e teológico sobre os dois corpos do rei está agora inscrito no plano das legitimidades do Estado de Direito. Mas, na medida em que está em causa a construção de uma coletividade humana, a política continua a não poder reduzir-se ao plano da gestão, exigindo as competências da transmissão (ou seja, o transporte no tempo de um conjunto de recursos identitários). É essa necessidade de transmissão que continua a mobilizar o rito e o mito na elaboração da simbolicidade política¹⁸.

A identificação de um regime republicano implica o trabalho simbólico de construção de uma história comum. As referências comuns necessárias ao habitat político inscrevem-se no plano da temporalidade. Os “romances nacionais republicanos” dão disso testemunho: na medida em que deixa de ser referida a uma origem étnica, e se alicerça da identificação de uma soberania política, a nação pode desempenhar uma função intermédia, entre o indivíduo e a humanidade, permitindo aos cidadãos a inscrição numa trama temporal partilhada¹⁹. Ora, esta função pode ser afetada pelos efeitos da des-historicização da experiência social e pela des-

¹⁶ Cf. Michel de Foucault – *Le sujet et le pouvoir*, p. 230-232.

¹⁷ Cf. Marc Abélès – *Anthropologie de l'État*. Paris: Armand Colin, 1990, p. 144.

¹⁸ A experiência de orfanade que alguns portugueses exprimiram, na esfera pública, perante a ausência do Presidente da República na Praça do Município, em Lisboa, no ano de 2009, numa das emblemáticas celebrações da instauração da República, aponta para a persistente necessidade de que um “corpo” faça esse transporte da memória.

¹⁹ Cf. Paul Zawadzki – *Rites politiques et malaise dans la temporalité*. In *La modernité rituelle: rites politiques et religieux des sociétés modernes*. Dir. E. Dianteill; D. Hervieu-Léger; I. Saint-Martin. Paris: L'Harmattan, 2004, p. 73-84; Pierre Rosanvallon – *La démocratie inachevée*. Paris: Gallimard, 2000, p. 410s.

-culturalização ultramoderna da experiência individual. Debray identifica, a este propósito, a afirmação de uma «cultura da extensão» que dá prioridade ao espaço em detrimento do tempo, ao imediato em detrimento da duração (*sampling* e *zapping*): a contração planetária pulveriza o calendário²⁰. Por outro lado, em consequência da moderna emancipação dos indivíduos face às instituições, os regimes de sociabilidade centrados nas formas de autovalidação e validação mútua parecem dispensar aquele plano de inscrição num coletivo simbólico. Essa desqualificação do “público” e do “político” (particularmente visível nos processos de construção da Europa comunitária) pode não atingir o plano das legitimidades, protegidas pelo Estado, mas afeta o principal capital da “república”: a confiança. Que atores, que dinamismos políticos poderão ser portadores daquela função de inscrição numa narrativa e numa genealogia – recursos comuns à nação e à religião – no vazio de uma coletividade e temporalidade perdidas?

5.

A partir dos modelos interpretativos anteriormente explorados, pode testar-se a hipótese de que a modernidade sócio-política europeia reelaborou, de forma multimodal, a dimensão coletiva da salvação, que antes tomava corpo na instituição eclesial. Tomando o lugar da Igreja, o Estado Moderno conserva a necessidade de uma civilidade moral e o ideal de comunhão fraterna. No entanto, o Estado moderno experimentará a permanente degradação da sua vocação messiânica. Ele não poderá ser a “cidade terrena” de Agostinho, uma vez que, em grande medida as dinâmicas sociais se emancipam dos dispositivos institucionais do «fazer crer» (Certeau). Face às instituições emerge um indivíduo consciente da sua liberdade inalienável, na linha da interioridade agostiniana. Explorando as propostas interpretativas de Jean-Luc Blaquart, dir-se-ia que a “salvação da alma” subsiste agora na afirmação e no cuidado de si; acentua-se a distância entre a ordem coletiva e a “salvação” individual²¹.

O eixo de interrogação que aqui se explora evita o fechamento da história política da religião no Ocidente europeu moderno no conflito (ou transação) Igreja-Estado. Os dinamismos sociais são também legíveis a partir desse vaivém simbólico entre os projetos de uma salvação pela via da construção coletiva e as escolhas de uma salvação pela conversão individual. Neste modelo de análise, o religioso e o político não se opõem em si – essa oposição decorre do impacto das descontinuidades entre o social e o individual. Nestas circunstâncias, o indivíduo suscita a proteção do Estado face ao poder religioso, mas face à perda de credibilidade dos projetos políticos reivindica a possibilidade de autovalidar um sentido espiritual para a sua experiência do mundo. Os processos de individualização do sentido e de autovalidação dos projetos de orientação existencial afetam os recursos disponíveis

²⁰ Cf. Régis Debray – *L'Enseignement du fait religieux dans l'école laïque: Rapport au Ministre de l'Education Nationale*. Paris: Odile Jacob/SCEREN, 2002, p. 17.

²¹ Cf. Jean-Luc Blaquart – Religion et politique: les avatars du salut chrétien. In *Dieu et César, séparés pour coopérer?*. Dir. Jean-Yves Baziou; Jean-Luc Blaquart; Olivier Bobineau. Paris: Desclée de Brouwer, 2009, p. 60s; Jean-Luc Blaquart; B. Bourdin – *Théologie et politique: une relation ambivalente. Origine et actualisation d'un problème*. Paris: L'Harmattan, 2009.

para a construção do laço social, com assinaláveis impactes tanto na socialização política como na comunitarização religiosa²². Os cruzamentos entre o liberalismo da conversão individual e o anúncio de uma ordem social redentora não pararam de se suceder. Alguns diagnósticos veem a atual crise do político como uma espécie de sucedâneo da anterior crise do religioso. Não serão essas duas crises, faces de uma mesma tensão que habita o dinamismo da modernidade europeia? As tensões entre Igreja e Estado, ou entre religião e política, decorrem, com frequência, de uma economia da dominação. O que é característico das sociedades modernas não é a constituição de uma simetria entre Estado e Igreja, atribuindo-lhes, respetivamente, a esfera do temporal e a esfera do espiritual. As tensões mais nucleares dão conta de uma outra diferenciação ou separação: o universo do social e o pluriverso do individual. Neste sociodrama, os poderes políticos e religiosos sofrem um similar processo de erosão²³.

A laicidade, como narrativa política, pretende proteger a ordem pública, mas de igual forma a liberdade de consciência individual. A lei e a liberdade de consciência implicam-se de forma paradoxal. A lei, em democracia, exige o desenvolvimento das competências que mobilizam o consenso dos cidadãos. Mas também pode dizer-se que não há forma de garantir a liberdade individual sem um Direito na sociedade. Paradoxalmente, a lei constrange os indivíduos e, ao mesmo tempo, garante a sua liberdade de consciência. A falha que impede a total coincidência entre uma ordem coletiva e a individualidade irredutível pode ser o lugar das mais nucleares tensões modernas. Assim, é necessário trabalhar sobre a hipótese de que a separação que melhor descreve o núcleo da política do simbólico na modernidade não se encontra na antinomia religião/política, mas na dissociação entre a esfera do sujeito (pessoal, interpessoal, afetivo, ético) e o mundo da objetividade coletiva (económico, político e social)²⁴.

A narrativa da autonomia do sujeito moderno – a mesma que antes justificou as teorias do fim da religião – pode explicar agora, afinal, as recomposições do religioso na cena pública. O reinvestimento nas funções sociais do religioso alimenta-se dos valores da liberdade individual, em particular, a liberdade de consciência. Nos debates e confrontos suscitados por determinadas intervenções normativas, que visam diminuir o impacte das identidades religiosas mais musculadas, em nome de um comum ideal de cidadania, os “religiosos” criticam a intervenção estatal a partir da reivindicação de liberdade individual – as suas reivindicações

²² No quadro destas amplas remodelações, as instituições religiosas parecem apresentar uma maior plasticidade, quanto às formas de comunitarização dos crentes, do que as instituições do político (Cf. Danièle Hervieu-Léger – *La religion en miettes ou la question des sectes*. Paris: Calmann-Lévy, 2001, p. 141-179).

²³ Cf. Jean-Luc Blaquart – *Religion et politique: les avatars du salut chrétien*, p. 61-63; Jean-Paul Willaime – *Europe et religions: les enjeux du XXI^e siècle*. Paris: Fayard, 2004, p. 29-60, 202-235; Danièle Hervieu-Léger – *Le pèlerin et le converti: la religion en mouvement*. Paris: Flammarion, 1999, p. 157-200; Alain Dieckhoff – *Logiques religieuses et reconstruction démocratique*. In *Religion et Démocratie: nouveaux enjeux, nouvelles approches*. Dir. Patrick Michel. Paris: Albin Michel, 1997, p. 317-322; Patrick Michel – *Politique et religion: la grande mutation*. Paris: Albin Michel, 1994, p. 111-132.

²⁴ Cf. Jean-Luc Blaquart – *Religion et politique: les avatars du salut chrétien*, p. 65; Jean-Paul Willaime – *Europe et religions*, p. 235-249; Vincenzo Pace – *Logos versus demos*. In *Religion et Démocratie*, p. 339-346.

não se apresentam, na cena pública, sob o imperativo de uma logocracia revelada ou sob a urgência da perpetuação de uma tradição. O religioso recompõe-se, assim, no âmago da narrativa ultramoderna²⁵.

6.

O “último Habermas” pode documentar esta rotação de perspectiva, ele que pugna, na linha da Escola de Frankfurt, por uma modernidade reformista. A sua teoria da religião foi muito influente em alguns dos modelos de interpretação sociológica da secularização europeia, nos anos 80. A sua ascendência weberiana é clara, tendo em conta a importância atribuída aos processos de racionalização das multidivindências. É em *Theorie des kommunikativen Handels*²⁶, que poderemos encontrar o mais relevante contributo de Habermas para esta discussão. Correndo o risco de alguma simplificação, podem identificar-se três eixos articuladores: a) as concepções religiosas e metafísicas do mundo foram ultrapassadas ao longo do processo de racionalização social, no contexto da emergência das estruturas da consciência moderna; b) o mesmo processo conduziu à autonomização das várias dimensões prático-morais nos domínios secularizados da ética e do direito, dimensões outrora vinculadas a um fundamento religioso; c) a ética da fraternidade, desenvolvida sobretudo no seio da tradição judaico-cristã, acabou por se fundir numa «ética comunicativa separada de qualquer fundamento religioso redentor»²⁷.

Em Habermas, a modernidade é descrita a partir dos processos que permitiram as condições de autorracionalização da esfera prática. O mesmo é dizer, que o campo dos indicativos e imperativos éticos superou a sua relação heterónoma com as referências religiosas, desenvolvendo a sua capacidade de autorregulação. A partir deste pressuposto, a obra de Habermas mostra-se confiante na possibilidade de um progresso da racionalização moral, sem a dependência de um sistema finalístico, na medida do desenvolvimento das competências comunicativas das sociedades contemporâneas. Habermas procura compreender as sociedades modernas no quadro de uma teoria da ação que privilegia a compreensão dialógica (relação entre pelo menos dois sujeitos capazes de ação e de fala) e a interação social (agir comunicativo). O primado concedido ao agir comunicativo, enquanto ação social orientada para a intercompreensão, orienta a sua teoria da sociedade no sentido de uma superação do paradigma da filosofia da consciência, ou do sujeito monológico, inaugurado por Descartes, reiterado na análise transcendental de Kant, prolongado por Husserl e presente, ainda, segundo Habermas, em Weber²⁸.

No entanto, Jürgen Habermas defende que existe uma continuidade entre o fundamento religioso e o processo de racionalização do domínio prático-moral rumo às éticas formais e cognitivas dos tempos modernos – a ética racional, uni-

²⁵ Cf. Jean-Paul Willaime – *Europe et religions*, p. 229-258; Grace Davie – *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2000, p. 176-194; Danièle Hervieu-Léger – *Le pèlerin et le converti*, p. 201-252.

²⁶ Cf. Jürgen Habermas – *Theorie des kommunikativen Handels*, I-II. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1981.

²⁷ Jürgen Habermas – *Theorie des kommunikativen Handels*, I, p. 331.

²⁸ Cf. Jürgen Habermas – *Theorie des kommunikativen Handels*, I, p. 259, 330, 345.

versalista e secularizada resulta da racionalização das visões religiosas do mundo – mas a sua estabilidade não depende já da matriz religiosa que lhe deu origem. A religião é, assim, importante no plano da génese, não no da manutenção de um estádio pós-convencional da consciência moral. Aqui se enraizava a convicção habermasiana de que não seria possível restituir à religião a mesma relevância social, afetada que ficou pela crise provocada pela *Aufklärung*²⁹.

Tal como outros “pais” da teoria social da secularização, o “último” Habermas reorientou as suas afirmações acerca da relevância social da religião, tendo em conta as transformações que conhecemos no curso das múltiplas modernidades³⁰. Numa das suas últimas obras sobre política e religião, regressou ao problema que nos ocupa a partir de uma outra perspetiva³¹. Para Habermas, o Estado democrático não necessita de se fundamentar numa narrativa religiosa ou num referencial metafísico. O filósofo crê que a participação de todos no processo democrático garante a construção de ornamentos jurídicos baseados nos valores da razão pública. Mas este processo exige que os participantes aprendam a ver a realidade a partir do olhar do outro. Essa cultura da alteridade é essencial na construção dos consensos³².

Em grande medida, a vulgata sociológica da secularização privilegiou um olhar sobre a religião sob o signo da adaptabilidade. Muitas das propostas interpretativas, viam o indivíduo crente num itinerário de adaptação a um meio social secularizado culturalmente e laicizado politicamente. Mesmo nas versões mais brandas, esta direção argumentativa tornava implícito o pressuposto de uma superioridade do não crente sobre o crente, já que o primeiro se encontrava no vértice do movimento de mudança histórica e o segundo se descrevia no quadro de uma luta inglória pela sobrevivência da religião. Ora, no quadro da racionalidade comunicativa, pensada por Habermas, um e outro, o crente e o não crente, descobrem a necessidade de compreender as suas diferenças, e ambos participam, a partir dessas diferenças, na construção da esfera pública. Como observa Habermas, o Estado constituído democraticamente não se limita a garantir as liberdades negativas a sujeitos sociais preocupados com o seu bem-estar. Facilitando os contextos favoráveis à concretização das liberdades comunicativas, mobiliza os cidadãos para o debate público a acerca do que lhes diz respeito. Ora, como podem os cidadãos participar neste debate colocando entre parêntesis as suas convicções, incluindo as que se declinam num sistema simbólico religioso? Tendo em conta os fundamentos das democracias liberais, como defender uma cidadania esquizofrénica, em que alguns cidadãos, no debate público, são convidados a colocar uma parte das suas convicções no limbo da impertinência social? Paradoxalmente, alguns dos símbo-

²⁹ Cf. Jürgen Habermas – *Theorie des kommunikativen Handels*, I, p. 53.

³⁰ Estas reorientações distinguem-se, no entanto, das perspetivas de revisionismo teórico – entre as mais sonantes, conta-se a voz de Peter Berger. Cf. *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Dir. Peter Berger. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999; Alfredo Teixeira – *Berger versus Berger*. O caso da religião ou o seu regresso à cidade secular? *Theologica*. 2ª série. 38:2 (2003) 249-272.

³¹ Cf. Jürgen Habermas – *Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophische Aufsätze*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2009.

³² Cf. Jürgen Habermas – *Zwischen Naturalismus und Religion*, p. 125-128.

los da cidadania moderna, em particular no âmbito da defesa dos direitos cívicos – Martin Luther King ou Desmond Tutu –, participaram nessas lutas, mobilizando explicitamente as suas convicções religiosas³³.

Habermas vai mais longe, vendo nas tradições religiosas uma fonte possível de sabedoria, válida para a construção de consensos que vão para além do campo religioso, acerca da vida em comum, do que percebemos como mais ameaçador ou do que não encontra voz noutros modos de agir sobre o mundo³⁴. Neste contexto, reivindica a possibilidade de um agnosticismo aberto a novas aprendizagens. Assim, Habermas explora as vias de uma racionalidade aberta à crítica das práticas sociais com origem nas comunidades religiosas. No entanto, as religiões universais, assumindo os riscos de uma palavra pública, são estimuladas a procurar uma razão comum que promova a possibilidade de tradução da sua singularidade ultrapassando os riscos da sua própria exculturação. Como sublinhou Olivier Roy, no seu ensaio sobre a religião no contexto da mundialização contemporânea, é possível encontrar, entre os processos de reidentificação religiosa mais recentes, o mito da “santa ignorância” – a ficção de uma religião pura, fora das culturas. Este islamólogo vê nos revivalismos religiosos contemporâneos uma consequência da mundialização e destabilização das culturas. Este contexto cria condições favoráveis tanto para a exacerbação das diferenças, quanto para a estandardização das práticas³⁵.

³³ Cf. Jürgen Habermas – *Zwischen Naturalismus und Religion*, p. 133-135.

³⁴ Cf. Jürgen Habermas – *Zwischen Naturalismus und Religion*, p. 136-141.

³⁵ Cf. Olivier Roy – *La sainte ignorance: le temps de la religion sans culture*. Paris: Seuil, 2008.