

## A DIFERENCIAÇÃO RELIGIOSA E O SEU LUGAR NA HISTORIOGRAFIA

LUÍS AGUIAR SANTOS \*

*À Paula, companheira também nas conversas  
em que estas ideias se fizeram.*

O filósofo e teólogo norte-americano Gordon H. Clark explicou uma vez, com o seguinte exemplo, a necessidade de definirmos as coisas que procuramos: se Lewis Carroll dissesse a Alice para investigar todos os Snarks existentes e encontrar depois a natureza comum do Snark, Alice (pelo menos nos seus momentos despertos) não saberia se todos os objectos ou qualquer um dos objectos que lhe aparecessem seriam Snarks <sup>1</sup>. Nesta comunicação, parto da constatação que o investigador de história religiosa está na mesma situação de Alice: ele parte à procura do seu objecto de estudo sem o definir previamente. E, por isso, a história religiosa tem estado na situação de se limitar a estudar aquilo que o senso comum estabeleceu ser o domínio do religioso ou aquilo que se tem vindo a convencionar como tal, de forma sempre arbitrária, na informal divisão do trabalho entre historiadores. Aqui defenderei que o fenómeno da diferenciação religiosa coloca à nossa área de estudos questões que exigem uma acrescida atenção aos pressupostos conceptuais dos quais partimos habitualmente. Como tentarei ainda explicar, o que está em causa é uma reflexão sobre o âmbito do religioso na sociedade, o que, em último caso,

---

\* Técnico editorial; mestre em História Contemporânea (FLUL); membro do CEHR.

<sup>1</sup> CLARK, Gordon – *Religion, Reason, and Revelation*. Hobbs, New Mexico: Trinity Foundation, 1995, p. 20.

nos obriga a questionar o próprio lugar da história religiosa nos tipos correntes de discurso historiográfico. Finalmente, explicitarei aquilo que julgo serem as potencialidades da história religiosa como área de estudo se for assumido o risco de uma definição abrangente do seu objecto de estudo.

A história religiosa tem estado submetida a um paradigma historiográfico, que é o da história do Estado-nação. Dentro desse paradigma, ela tem sido tratada como uma secção, ou subsecção, do discurso historiográfico, versando sobre *uma parte da realidade* (ou, na verdade, uma pequena parte da realidade, se sairmos do período medieval). No paradigma da história nacional, ou do Estado-nação, o factor político (ou, mais propriamente, os actos do governo ou o jogo de pressões que pretendem influenciá-los) é o aglutinador do discurso historiográfico, é o cimento que permite ao discurso encontrar um fio condutor, sendo os demais aspectos subsidiários e podendo ser retirados ou acrescentados conforme as conveniências narrativas do historiador. William H. McNeill, além desta natureza da história nacional, lembra ainda que são as sínteses em torno da cultura das elites que têm servido de elemento aglutinador das *histórias da civilização ocidental* (ou da Europa) e considera que só o elemento ecológico poderá ser a base das actuais tentativas de síntese de história global<sup>2</sup>. Mas, em qualquer destas escalas, a síntese que nos permite escrever implica sempre seleccionar uma pequena parte da informação histórica disponível e excluir do discurso historiográfico a grande maioria. Por essa razão, à escala da história nacional, temos muitas *Histórias de Portugal* que passam bem sem capítulos dedicados à história religiosa e que apenas se referem a ela (ou a dados a ela ligados) quando, por alguma razão, isso se torna imprescindível para esclarecer algum aspecto de uma política do Estado ou do programa de um partido político relevante.

Num país como Portugal, marcado no campo religioso por uma hegemonia confessional, o trabalho dos historiadores relativamente à realidade religiosa parece facilitado: relatando o fluir dos séculos, o discurso historiográfico pode ter pouco a dizer: a religião é a Igreja Católica Romana, a sua rede paroquial, as suas ordens regulares e outras instituições, enquadrando as crenças da generalidade da população. O factor de mudança é o político e mesmo a mudança no universo religioso é geralmente considerada sob a influência do político (o impacto de Pombal, o impacto do vintismo, o

---

<sup>2</sup> McNEILL, William H. – An Emerging Consensus About World History? In <http://worldhistoryconnected.press.uiuc.edu/1.1/mcneill.html> (consultado em 14-05-2009).

impacto da república, etc.). A história religiosa, entendida como essencialmente a história de uma rede institucional, pode ser facilmente circunscrita à história eclesiástica, pelo que depois de uma obra como a de Fortunato de Almeida <sup>3</sup>, pode parecer existir pouco a fazer, a não ser actualizá-la. Mesmo os movimentos laicais católicos na época contemporânea parecem não fugir a uma lógica de integração institucional, não perturbando esse arranjo historiográfico.

Ora, como eu me apercebi ao redigir a parte da *História Religiosa de Portugal* relativa à pluralidade na época contemporânea <sup>4</sup>, o estudo de fenómenos de diferenciação profunda rompe com esta lógica institucional e dificilmente se acomoda a escrever notas de pé de página para ir referindo, numa narrativa feita a partir do político (ou de “novas condições políticas”), o aparecimento de sebastianistas, judeus, maçons, protestantes históricos, espíritas, teósofos, testemunhas de Jeová ou neopentecostais. A manifestação de uma diferença religiosa que recusa ou não cabe no enquadramento institucional da Igreja estabelecida torna premente a explicação das motivações. E tentar explicar essas motivações dos agentes históricos implica compreender as expectativas e as crenças em presença que desencadearam determinados comportamentos; isto exige uma deslocação, em termos de objecto, das instituições para as pessoas. Ora, não estando nós, o mais das vezes, a fazer biografias, a descida a este nível pode parecer uma missão impossível. O que o historiador terá de fazer, obviamente, é explicar tipos de comportamento que cubram as principais manifestações de diferenciação que encontrou. Mas as dificuldades não se ficam por aí.

Uma coisa é estudar a manifestação da diferença, outra é saber se essa diferença que se manifesta está no âmbito do religioso. Quando um agente histórico já crente católico numa sociedade católica adere ao movimento da Jacobeia, contribuindo para a manifestação social de uma forma diferenciada de vivência religiosa, nós podemos estudar as motivações, as expectativas e as crenças que o levaram por esse caminho, creio que sem nos questionarmos que nos mantemos dentro do objecto de estudo da história religiosa. Com a mesma certeza permanecemos se decidirmos estudar a Jacobeia e a importante diferenciação que introduziu no campo religioso português na sua época. Mas consideremos agora o caso de

<sup>3</sup> ALMEIDA, Fortunato de – *História da Igreja em Portugal*. Porto: 1910-1924.

<sup>4</sup> Cf. SANTOS, Luís Aguiar – Pluralidade religiosa: correntes cristãs e não cristãs no universo religioso português. In *HISTÓRIA Religiosa de Portugal*. Dir. de Carlos Moreira Azevedo. Vol. 3: *Religião e Secularização*. Coord. de Manuel Clemente; António Matos Ferreira. [Lisboa]: Círculo de Leitores, 2002, p. 399-501.

alguém que representa outro tipo de comportamento, alguém que partiu em termos culturais e religiosos do catolicismo romano e, a determinada altura, o repudia explicitamente a favor da adesão ao positivismo de Comte e de Littré. O historiador da religião será até capaz de estudar esse abandono da crença religiosa tradicional e, no quadro da história religiosa, tentar compreender esse fenómeno. Mas seria ainda da alçada da história religiosa estudar o positivismo como movimento de ideias? Isto é, se alguém abandona uma crença religiosa como tal conhecida porque aderiu a um determinado corpo de ideias, pelos vistos incompatível com aquela crença, isto não deve fazer soar as campainhas de alerta do historiador da religião? Esse corpo de ideias, apesar de não se apresentar no seu próprio discurso como religioso, não desempenhará realmente funções religiosas? Aqui chegados, das duas uma: ou renunciámos ao estudo do positivismo na nossa área de estudos, fazendo desaparecer o problema, ou aceitamos o desafio e nos confrontamos com a espinhosa tarefa de termos de definir o âmbito do religioso na sociedade.

Ora, para definirmos o âmbito do religioso na sociedade, temos de definir o âmbito do religioso no ser humano. E isto coloca ao historiador um sério problema antropológico que é bem capaz de o fazer voltar para os confortáveis braços da história institucional. É que qualquer tentativa de definir o fenómeno religioso torna evidente o simplismo das arrumações do discurso historiográfico a que a história religiosa tem estado sujeita <sup>5</sup>. Já a definição de William James, que apresentava a religião como «a crença numa ordem invisível, sendo o nosso bem supremo ajustarmo-nos harmoniosamente a ela», permitia estudar de uma perspectiva religiosa a manifestação social e histórica das grandes correntes políticas da modernidade (e não só as da antiguidade e medievalidade, como em geral acontece). Da perspectiva dessa manifestação, as doutrinas científicas também caberiam na definição avançada pelo antropólogo Clifford Geertz: «A religião é um sistema de símbolos que cria no homem disposições e motivações fortes e permanentes que podem chegar a formular concepções de uma ordem geral da existência, cobrindo-as com uma tal aura de factalidade que aquelas disposições e motivações parecem absolutamente realistas». Certamente que a relação de muita gente com a ciência e a política pode ser abrangida pela noção do publicista H. L. Mencken, segundo a qual a função da religião é «dar ao homem acesso às forças que parecem

---

<sup>5</sup> Para um conjunto interessante de definições propostas por variadíssimos pensadores, ver [http://www.religioustolerance.org/rel\\_defn.htm](http://www.religioustolerance.org/rel_defn.htm) (consultado em 14-05-2009).

controlar o seu destino, sendo o seu único propósito o de tornar essas forças amigáveis».

O filósofo Keith Yandell propõe a seguinte definição: «uma religião é um sistema conceptual que contém uma interpretação do mundo e do lugar que nele ocupam os seres humanos e que baseia nessa interpretação a sua explicação para a maneira como a vida deve ser vivida, expressando essa interpretação e estilo de vida num conjunto de rituais, instituições e práticas»<sup>6</sup>. Esta definição parece-me poder incluir a generalidade das doutrinas políticas, quando metamorfoseadas em ideologias mais ou menos mobilizadoras ou quando sedimentadas num aparato institucional como o Estado, e inclui virtualmente determinadas manifestações de pensamento “cientista” quando este dá o salto de querer prescrever “a maneira como a vida deve ser vivida” (parece-me ser este o caso da evolução, nos últimos anos, do biólogo darwinista Richard Dawkins, uma das personalidades ligadas ao movimento dos chamados Neo-Ateus).

Ao historiador não interessa tanto se, por exemplo, o positivismo ou o socialismo são, enquanto teorias ou doutrinas, fenómenos religiosos ou “religiões”; o que lhe interessa é o processo através do qual essas teorias ou doutrinas se tornaram socialmente significativas, isto é, como e quando influenciaram a percepção da realidade e as escolhas de um número significativo de indivíduos. A eventual motivação ou origem religiosa dessas teorias e doutrinas será polémica (embora eu a defenda, no quadro do gnosticismo moderno identificado por Eric Voegelin), mas a sua transformação em fenómenos socialmente significativos, gerando sociabilidades e afirmações de diferença em relação a crenças e sistemas de crença estabelecidos, é já algo que me parece difícil de separar do âmbito da religião e da história religiosa. A minha deslocação do objecto da história religiosa, das instituições para as pessoas (enquanto agentes históricos), implica valorizar a crença e definir a religião como “aquilo que produz (e reproduz) crença”. Ora, não há “sistema conceptual” na acepção de Yandell que seja socialmente significativo sem o fenómeno da crença. No âmbito da pura actividade intelectual dos indivíduos, esses conceitos (ou símbolos) serão outra coisa, mas, ao motivarem sociabilidade e ao influenciarem escolhas no quotidiano (na “história vivida”), ganham todas as características das crenças. Utilizo aqui o termo *crença* com o significado que lhe atribui David Hume em *Investigação Sobre o Entendimento Humano*

---

<sup>6</sup> YANDELL, Keith – *Philosophy of Religion: a Contemporary Introduction*. Londres: Routledge, 1999, p. 16-17.

(§§39-45): como algo distinto «da ficção ou dos devaneios soltos da fantasia», como «uma concepção mais viva, mais forte, mais firme e mais estável de um objecto do que se pode obter pela simples imaginação», produzida pelos princípios da associação, por uma «espécie de harmonia preestabelecida entre o curso da natureza e as nossas ideias», como uma «operação das nossas mentes necessária para a nossa subsistência e, portanto, confiada ao instinto e não ao raciocínio».

Só tornando-se socialmente significativo pode um “sistema conceptual” (eu talvez dissesse “sistema simbólico”) tornar-se um objecto de estudo para o historiador. Nestes termos, a minha definição do religioso seria *aquilo que produz crenças nos indivíduos ao ponto daquelas se tornarem socialmente significativas, isto é, de influenciarem a percepção da realidade e as escolhas de um número significativo de indivíduos*. A ritualização e a institucionalização serão tendências decorrentes da acção social dessas crenças – decorrentes, pois, de elas produzirem sociabilidade – e, de facto, um indicador importante de estarmos na presença de um fenómeno religioso como o define Yandell. Mas, do meu ponto de vista, a ritualização e a institucionalização são posteriores – ainda que imediatamente posteriores – ao fenómeno religioso propriamente dito, como pode tornar evidente a sua manifestação em sociabilidades *em rede*, as quais, dada a sua característica algo “desmaterializada”, pode ainda não ter sedimentado o rito e a instituição.

Seremos ajudados a compreender o fenómeno da crença se a percebermos como algo que o indivíduo raramente vive como realidade total ou exclusiva. A vivência histórica das religiões monoteístas, que de certa forma pedem essa exclusividade ou totalidade, mostra-nos que os indivíduos fazem uma gestão diversificada de crenças, harmonizando-as e hierarquizando-as, tornando generalizado no espaço e no tempo o fenómeno do sincretismo informal e prático: posso ser católico e positivista, católico e socialista (ou liberal), católico e cultor do esoterismo, do espiritismo ou da astrologia – ou conjugar todas estas coisas. Este facto é importante quando estudamos o fenómeno da diferenciação no campo religioso. É difícil encontrar alguém que fosse retintamente azul e se torne retintamente vermelho. O que ocorre frequentemente, mesmo nos fenómenos de “conversão”, é que o indivíduo altera a sua hierarquização de crenças. Isto não quer dizer que não possa repudiar crenças anteriores e que o processo não possa ser mais radical, sobretudo se tentar aderir à exclusividade que algumas crenças reclamam. Mas muitas crenças são vividas como meras compensações que suprem as insuficiências sentidas num sistema de crença a que se adere por tradição (e que, também no ser do indivíduo, pode ser

uma “estrutura hegemónica”); são, digamos assim, um fenómeno de relativa diversificação do investimento que o indivíduo faz no complexo de crenças que orienta a sua vida. Estudar a diferenciação religiosa que assim se manifesta de modo muito parcial e relativo é um desafio difícil e é mais uma das razões que nos levam a preferir a história das instituições – que são geralmente guardiãs das crenças em estado puro. Exemplificando: é diferente e mais fácil estudar a instituição Sociedade Teosófica (a sua formação e desenvolvimento) do que a influência das suas ideias nas concepções religiosas de muita gente que não é membro daquela sociedade. O mesmo poderia ser dito do estudo do catolicismo enquanto religião institucionalizada em relação ao estudo das pessoas que, por razões culturais, interiorizaram aspectos da doutrina católica e não se sentem nem se apresentam como crentes no catolicismo (embora o sejam em parte). Neste sentido, também é verdade aquilo que J. M. Keynes escreveu sobre as ideias dos economistas: que influenciam o modo de pensar de muita gente que nunca sequer ouviu falar nos seus nomes; mas é indiscutivelmente mais fácil definir o próprio keynesianismo académico do que a sua influência social em forma de crença informal, parcial ou compensatória.

O desafio, pois, é estudar não só os *sistemas conceptuais* (ou *simbólicos*) que são as religiões na definição de Yandell, mas também os complexos de crenças que os indivíduos constroem nas suas vidas e que explicarão eventualmente as suas escolhas e as suas sociabilidades. Porque é nesses complexos de crenças dos indivíduos que as crenças formais (os *sistemas conceptuais* ou *simbólicos*) penetram, vivem e se transformam. Como disse atrás, o historiador, não podendo fazer milhões de biografias, terá neste caso de definir tipos de “complexos individuais de crenças”, neles situando as crenças formais mais relevantes e visíveis num dado campo histórico. Isto deverá ser feito sem se esquecer que mesmo os projectos religiosos totais (como os modelos antropológicos do islamismo *wahhabita*, do catolicismo integral ou do *homem novo* socialista, por exemplo) apenas conseguiram penetrar nesses complexos individuais e hegemonizar alguns, não anulando a propensão humana para a complexidade, a sobreposição e, muitas vezes, a contradição.

A tendência dos indivíduos para construir e gerirem com criatividade estes “complexos individuais de crenças” esteve sempre limitado pela regulação dos grupos em que se inseriam, da família ao Estado – ou, visto de outro modo, pelo controlo que os indivíduos exercem habitualmente uns sobre os outros. Daí que a definição do ponto de equilíbrio, em cada campo histórico, entre a liberdade dos indivíduos e a regulação colectiva seja fundamental para se perceber as características do universo religioso.

A liberdade de autodeterminação e associação religiosas dos indivíduos torna-se, assim, uma grelha de análise fundamental para se apurar o grau de liberdade que as sociedades históricas deram ou dão aos indivíduos de fazerem essa gestão do seu “complexo individual de crenças” (ou, dizendo de um modo mais preciso, o grau de liberdade que nos temos dado uns aos outros de gerir esse complexo ao longo do tempo histórico).

Essa regulação social e/ou política do fenómeno religioso existe em todas as sociedades, embora o grau de “aperto” da regulação varie. É questionável que qualquer sociedade possa ter um contorno político (e, portanto, um “espaço público”, uma *res publica*, sujeita a decisões colectivas – ou ter *Estado*, diriam alguns) sem um grau mínimo dessa regulação das crenças. Essa configuração política das sociedades também requer adesão (nem que seja passiva) e, por essa razão, também gera (e gere) uma interpretação simbólica das suas funções. Onde isto nos leva, parece-me evidente: o Estado também é analisável como fenómeno ou realidade religiosa. Uma realidade que interfere na vida das pessoas, que a quer organizar e que pode colidir com crenças socialmente significativas (ou estas colidirem com ela).

No âmbito da história nacional (ou do Estado-nação), que é o paradigma historiográfico em que nos movemos, essa atenção à regulação social e/ou política do fenómeno religioso tem andado atrelada a termos que desconfio veiculam mais valências simbólicas do que conceptuais para a análise do campo religioso. Refiro-me aos termos de secularização, secularidade, laicização e laicidade, que têm tendido a enquadrar as nossas concepções sobre a presença do fenómeno religioso; aplicados sobretudo aos períodos moderno e contemporâneo, condicionam, por efeito de retrovisor, a nossa visão das épocas históricas anteriores. Estes termos têm, na minha opinião, uma carga ideológica – ou talvez mitológica – muito forte e convidam o nosso discurso sobre a realidade a render-se a uma imagem de evolução linear e quase necessária que, para mais, tende a ser (e indevidamente) estendida à sociedade como um todo.

Os termos de secularização e secularidade poderiam ser definidos, respectivamente, como processo e estado de uma sociedade na qual se está reduzindo ou reduziu a capacidade ordenadora da realidade por uma religião assente num ideal ou entidade transcendente. Parece-me, apesar de tudo, uma possibilidade de análise funcional, mas fica-me a dúvida se a sua sobrevalorização não conduz à assunção, por um lado, de um determinismo histórico mal disfarçado no *parti pris* ideológico do historiador de ser essa uma evolução salutar e, por outro lado, se o pressuposto abandono de uma referência religiosa transcendente e ordenadora da realidade social

não nos torna cegos para o problema colocado pelas sociedades que experimentaram uma arregimentação muito mais intensa sob a égide de ideologias que imanentizaram radicalmente o seu ideal ordenador (refiro-me sobretudo às experiências totalitárias do século XX). Essas experiências incluem, por exemplo, o *Juche*, a actual doutrina oficial e secular do Estado norte-coreano, que tem sido considerada uma religião <sup>7</sup>. Quer dizer, o que pretendemos exprimir quando constatamos que uma sociedade se secularizou? Como as experiências totalitárias do século XX demonstram, isso não quer necessariamente dizer que tenham iniciado um caminho tendente à pluralidade ou à autodeterminação religiosa dos indivíduos. Pelo que o centrarmo-nos na perda de importância de um único referente transcendente na sociedade, expresso nos termos de secularização e secularidade, me parece ocultar excessivamente, para a problemática da diferenciação, a questão verdadeiramente relevante das possibilidades de autodeterminação e associação religiosa dos indivíduos.

Relativamente aos termos de laicização e laicidade, julgo que têm o inconveniente de serem originários da formulação ideológica e simbólica da luta política historicamente recente, pelo que sempre vi com reservas o esforço de os tornar conceitos operativos para o estudo da realidade pelas ciências sociais; mas, independentemente desta consideração, a etimologia da palavra sugere um significado ainda mais limitado que o de secularização, dado exprimir um género de processo de *empowerment* dos leigos ou dos laicos, que significaria essencialmente um recuo do poder clerical – mas que poderia, em teoria, digo eu, dar-se no quadro de uma sociedade confessional; neste sentido, poder-se-ia afirmar que a Reforma protestante fôra um processo laicizador em sociedades que ainda não se colocavam o problema da secularidade; ora, isto é tanto mais estranho quanto estamos habituados a ler que o processo de secularização antecede a laicidade! De acordo com o *American Heritage Dictionary*, secularizar (*secularize*) é «To transfer from ecclesiastical or religious to civil or lay use or ownership», «To draw away from religious orientation; make worldly» ou «To lift the monastic restrictions from (a member of the clergy)»; já laicizar (*laicize*) é «To free from ecclesiastical control; give over to laypeople» ou «To change to lay status; secularize». Ou seja, os termos são praticamente considerados sinónimos, no sentido do que aqui defino como laicização no sentido etimológico e a questão do referente transcendente não é considerado. Este significado mais básico dos termos laicização e laicidade trai,

---

<sup>7</sup> Ver <http://www.adherents.com/largecom/Juche.html> (consultado em 14-05-2009).

obviamente, a sua origem histórica nas lutas políticas da França contemporânea quando centradas no estatuto político da Igreja Católica Romana e no papel de controlo social da sua hierarquia clerical.

Os termos laicização e laicidade ganharam, no entanto, um significado mais abrangente que o etimológico, assumindo eles próprios (de modo nem sempre declarado) um referente a um estado óptimo de relações entre crenças e descrenças individuais enquadradas numa determinada ordem política secularizada. Ora, o problema que aqui se coloca é que essa ordem política é antes de tudo um ideal ordenador da realidade (o Estado laico ou a laicidade) que pretende assumir uma valência conceptual para o estudo dessa mesma realidade; e isso, sinceramente, eu julgo muito perigoso para o rigor do nosso trabalho. Sem nos darmos conta, podemos estar a fazer mitistória em vez de história, assumindo a laicidade como o ponto terminal a partir do qual todo o passado deve ser interpretado – um pouco como na *história sagrada* todos os sucessos humanos são lidos à luz da certeza da Salvação prometida e antecipada nas Escrituras. Essa confusão parece-me tanto mais questionável quanto a laicidade, enquanto ideal ordenador da realidade, tem pressuposto, de formas diferentes em diferentes paragens, uma opção por uma secularização politicamente patrocinada e patente, nomeadamente, na monopolização ou forte condicionamento do ensino pelo Estado enquanto mecanismo de criação, reprodução e controlo social. O que quero dizer é que a laicidade não é, na própria realidade histórica que estudamos, um ideal neutro cuja suposta valência conceptual não levante mais problemas do que aqueles que resolve; não seria correcto, por exemplo, considerá-la sinónimo de completa ausência de barreiras à autodeterminação e associação religiosa dos indivíduos e até há quem a considere, persuasivamente, uma forma de religião civil dos Estados. Pierre Nora, citado por Danièle Hervieu-Léger <sup>8</sup>, diz ser a laicidade francesa um «contra-modelo de uma “verdadeira religião civil” que comporta [...] o seu Panteão, o seu martirologio, a sua liturgia, os seus mitos, os seus ritos, os seus altares e os seus templos». Segundo esta autora, que considera a laicidade «um sistema de regulação institucional do religioso», para reconhecer expressões religiosas, o Estado laico exigiu-lhes a sua institucionalização e a imposição interna de «um regime de validação do crer», pelo que este modelo comporta mal um campo religioso “desorganizado” do ponto de vista da lógica administrativa das autoridades estatais <sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> HERVIEU-LÉGER, Danièle – *O Peregrino e o Convertido: a Religião em movimento*. Lisboa: Gradiva, 2005, p. 213.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 214.

Na minha colaboração na *História Religiosa de Portugal*<sup>10</sup>, propus para os termos *secularização* e *laicização* definições ligeiramente diferentes das correntes ou geralmente pressupostas na historiografia<sup>11</sup>. Interessava-me aí sobretudo captar o que me parecia essencial nas transformações do campo religioso português no século XIX e no desiderato “laicizador” do movimento político republicano. Nas definições que avancei, era já a possibilidade de autodeterminação e associação religiosa dos indivíduos que me parecia ser a grelha de análise fundamental para o estudo da diferenciação, pelo que não só desvalorizei a habitual centralidade dada à consagração jurídica da laicidade em 1911, como me pareceu poder constatar que ela não introduzira alterações relevantes para o estudo da referida possibilidade de autodeterminação e associação dos indivíduos. Nesse sentido, chamei atenção para a prática de “regulação administrativa” do religioso que sob a monarquia constitucional se aplicava essencialmente à Igreja Católica e aos seus movimentos mal enquadrados no estatuto constitucional do catolicismo e que se terá tornado até mais clara com o regime de separação de 1911 – que subtraiu a regulação das minorias aos tribunais e as colocou sob a mesma regulação reservada à Igreja maioritária. A minha interpretação é que isto esteve longe de ser o que hoje se denominaria um regime de “liberdade religiosa”<sup>12</sup>.

A separação entre o Estado e a religião (ou uma religião em particular) é um tema que está ligado a este que temos estado a examinar e sobre o qual eu aproveito para dizer que me parece ser também um elemento distractor. Para evitar os exemplos habituais (por exemplo, o inglês), sirvo-me da Constituição tailandesa de 1997, que estabelece que o Rei é budista<sup>13</sup> e que todos os cidadãos têm «total liberdade de professar uma religião, uma seita religiosa, um credo, e observar preceitos religiosos ou exercer uma forma de culto de acordo com a sua crença»<sup>14</sup>; sendo certo que a confessionalidade da chefia do Estado não está de acordo com o que normalmente se subentende na noção corrente de “separação” e que a monarquia desempenha uma

<sup>10</sup> SANTOS – Pluralidade religiosa, vol. 3, p. 406.

<sup>11</sup> Por exemplo, FERREIRA, António Matos – Laicidade. In *DICIONÁRIO de História Religiosa de Portugal*. Dir. de Carlos Moreira Azevedo. J-P. [Lisboa]: Círculo de Leitores, 2001, p. 58-65; e IDEM – Secularização. In *DICIONÁRIO de História Religiosa de Portugal. P-V Apêndices*, p. 195-202.

<sup>12</sup> Cf. também SANTOS, Luís Aguiar – O protestantismo em Portugal (séculos XIX-XX): linhas de força da sua história e historiografia. *Lusitania Sacra*. 12 (2000) p. 46, nota 12.

<sup>13</sup> Capítulo 1, secção 9, que diz também ser o monarca «protector das religiões».

<sup>14</sup> Capítulo 3, secção 38.

função simbólica importante naquele ordenamento constitucional, parece claro também que a liberdade de autodeterminação e associação religiosas dos cidadãos é consagrada. O que pode fazer neste contexto a laicidade, no seu significado corrente de neutralidade religiosa de um Estado secular, pelo esclarecimento conceptual da situação religiosa na Tailândia (ou da natureza do seu Estado) é, para mim, muito pouco claro. Quanto à secularidade, teríamos talvez de dizer que, sob a Constituição de 1997, a Tailândia é uma sociedade secular com um Estado não secular?

Importaria que o próprio Estado, na Tailândia ou em qualquer parte do mundo, fosse considerado pelos historiadores como algo que está dentro da realidade e sujeito à mediação simbólica com que a apreendemos. Aliás, como construção humana, ele sempre veiculou de si mesmo um significado simbólico, uma auto-representação. Neste sentido, pode dizer-se que tão “religioso” era o Estado turco sob o sultanato otomano quanto sob o laicismo republicano de Kemal Atatürk. Coisas diferentes serão avaliar as qualidades religiosas de cada uma dessas situações históricas e, nelas, a possibilidade de autodeterminação e associação religiosas dos indivíduos. Sem querer entrar na contenção (pertinente) de Carl Schmitt de serem os “conceitos” (ou símbolos?) políticos modernos uma secularização de conceitos teológicos, basta aqui aplicarmos a ideia de “mito público” de W. H. McNeill<sup>15</sup> às diferentes representações dos contornos políticos das sociedades ao longo do tempo para percebermos que a suposta valência conceptual da laicidade é altamente questionável.

O que, para mim, está em causa é estudar-se o fenómeno da diferenciação religiosa em toda a sua abrangência. Sem os limites metodológicos que acantonam o fenómeno religioso a realidades satélites de determinadas instituições reconhecidas como religiosas, e só a essas, mas também sem aquilo que me parecem ser as distorções introduzidas pelas temáticas da secularização e da laicização. Isso é muito claro nas abordagens correntes da problemática da pluralidade, obviamente ligada ao fenómeno da diferenciação. É que a diferenciação – ou a emergência histórica da diferença – é uma característica permanente da realidade. Mesmo no âmbito religioso. Daí tratar-se de uma ilusão de óptica a ideia de que a diferenciação religiosa consistiria no estudo da emergência de um conjunto de fenómenos diferenciados em relação ao que se presume ser uma uniformidade preexistente. Essa uniformidade preexistente, que no caso português seria

---

<sup>15</sup> McNEILL, William H. – *Mythistory and Others Essays*. Chicago: The University of Chicago Press, 1986, p. 23-42.

o catolicismo romano na sua estrutura dogmática e institucional, nunca existiu senão como projecto simbólico. O que muitos historiadores, antropólogos e sociólogos têm estudado sobre as vivências religiosas quotidianas, por exemplo, no âmbito da chamada *religiosidade popular*, devem ter-nos alertado para um importante facto: *a história das instituições religiosas não esgota a realidade religiosa na história porque a adesão nominal a uma crença ou sistema de crenças esconde, nos indivíduos, uma real hierarquização de crenças, que é já uma situação íntima de “pluralidade”*. O ambiente em que o indivíduo vive, nomeadamente o grau de regulação colectiva das crenças, é que potencia mais ou menos a expressão, exteriorização e desenvolvimento dessa pluralidade – e, portanto, a sua socialização.

A muito reflectida “homogeneidade” da sociedade portuguesa<sup>16</sup> resulta de uma centralização precoce, não só dos mecanismos políticos de controlo colectivo, mas também da alocação de recursos por essa estrutura central. As elites fizeram-se e mantêm-se na órbita dessa estrutura, para a administrar ou influenciar, mas a sua estratégia sempre foi a de enquadrar uma realidade muito mais vasta, dispersa e plural, que existia e existe. Por seu lado, ao conjunto da sociedade tem faltado a liberdade de iniciativa e de disponibilização dos recursos próprios para o investimento seguro e continuado que gera formas estruturadas, autónomas e duráveis de associação. Ora, no contexto desta realidade dúplice, a secularização e a laicização são interpretações que dizem respeito acima de tudo às elites e à estrutura central que exerce o controlo colectivo. Na realidade, a secularização e a laicização foram, em boa medida, auto-interpretações desse meio social restrito para descrever a desclericalização e a desconfessionalização do controle colectivo das crenças. Secularização e laicização têm sido a forma de dizer que aquele controlo colectivo e as elites que o exercem (ou concorrem para exercê-lo) arredaram um referente transcendente e confessional e passaram a pretender administrar a sociedade com outras referências simbólicas e que, por isso, fizeram incidir a regulação sobre outros aspectos da vida (da “história vivida”).

O paradigma historiográfico que é o nosso, centrado na vida política do Estado-nação, tem feito essencialmente a história desse esforço multissecular de centralização e administração. A consciência desta parcialidade do registo histórico e da sua linguagem é o que terá levado a um interesse acrescido das ciências sociais pelo estudo do quotidiano e das realidades

---

<sup>16</sup> Por exemplo, MARTINS, Herminio – *Classe, Status e Poder*. Lisboa: I.C.S., 1998, p. 99-131.

não institucionais, encontrando-se assim um espaço de investigação e discurso historiográfico que evita ou pode evitar as sínteses feitas a partir das auto-interpretações vigentes entre as elites – nomeadamente as que circunscrevem o religioso ao institucional e pretendem subordinar a leitura da realidade aos paradigmas da secularização e da laicização. No patamar do quotidiano e do privado, a investigação sente-se coagida a reencontrar uma reflexão antropológica, que a parece empurrar para as categorias do religioso. E não deixa de ser curioso (e sintomático) que, por exemplo, a sociologia do quotidiano tenda para uma interpretação do comportamento humano a partir da lógica do religioso, já mesmo quando estuda um universo elitista como o meio... académico<sup>17</sup>; trata-se de um exercício que põe a nu as potencialidades, mas também a abrangência, desta perspectiva de análise do humano e do social.

Portugal tem alternado nos últimos duzentos anos entre paradigmas de uniformidade e de pluralidade, resultantes não só de diferenças conjunturais no controlo colectivo das crenças – em determinados períodos mais auto-limitado, noutros menos – mas também da projecção que as elites administradoras daquele controlo fazem sobre o País das suas concepções e representações da realidade social<sup>18</sup>. Ora, a pluralidade tem derivado historicamente, aqui e em todo o lado, de cenários de controlo colectivo limitado (ou auto-limitado), mais do que da acção “mágica” das representações sociais e políticas criadas pelas elites, nomeadamente de modelos “seculares” (como demonstra a história norte-americana no século XIX). No caso português, a centralização já referida impediu que a pluralidade pudesse manifestar-se de forma ostensiva, organizada e auto-sustentada fora do meio restrito das elites – onde inegavelmente se vem manifestando há mais de duzentos anos, embora elas tenham um forte incentivo a manter uma unidade funcional expressa num “mito público”. Este mais não é que a expressão simbólica do modelo de Estado, que diz das finalidades deste e do desiderato colectivo que persegue: o regalismo católico do Estado absoluto e depois do Estado liberal, o nacionalismo democrático e depois autoritário, o projecto meio realizado de um Estado socialista e hoje talvez o Estado-providência (que, sendo já visto como a viabilização possível do moribundo nacionalismo autoritário, o veio também a ser do inviável projecto socialista que se chegou a esboçar como alternativa). Aliás, os

---

<sup>17</sup> PAIS, José Machado – *Sociologia da Vida Quotidiana*. Lisboa: I.C.S., 2002, p. 37-53.

<sup>18</sup> SANTOS – O protestantismo em Portugal, p. 37-43.

momentos de ruptura política têm coincidido com as crises “religiosas” do Estado português, quando o “mito público” vigente perde eficácia perante as elites, em parte já mobilizadas por outras crenças. Assim, a diferenciação ocorre também neste nível e pode ser explorada como leitura possível da concorrência que sempre se deu e se dá no interior das elites.

A história religiosa pode, pois, abranger no seu programa de trabalhos toda a realidade histórica, um pouco como a história económica o fez, impulsionada pelos contributos de Gary Becker<sup>19</sup> e da teoria da Escolha Racional. O seu contributo para a renovação da investigação histórica, tanto pela abrangência do objecto de estudo quanto pela inovação metodológica, poderia ser considerável. Para tal, a história religiosa está particularmente vocacionada porque, provavelmente mais do que outras áreas de investigação histórica, tem vantagens muito evidentes em adoptar uma atitude interdisciplinar, necessitando da reflexão antropológica para construir o seu objecto de estudo, podendo afinar a sua conceptualização sobre o fenómeno religioso com os contributos mais relevantes da filosofia da religião, encontrando inspiração na aplicação que economistas e sociólogos têm feito de padrões teóricos de referência sobre o comportamento religioso dos agentes históricos, ou fazendo seus alguns importantes problemas colocados pela psicologia evolucionista herdeira de Carl Jung<sup>20</sup>. Tais potencialidades são tanto mais evidentes quanto, em relação às suas mais directas concorrentes – a ciência das religiões e a sociologia religiosa – a história religiosa tem a seu favor o método diacrónico dos historiadores e, por isso, a nossa convicção fundacional de que a realidade que tentamos apreender se fez no tempo e só dessa forma deve ser estudada, se quisermos evitar uma certa unidimensionalidade e o carácter um tanto ou quanto redutor da sincronia de outras abordagens disciplinares nas ciências sociais e humanas.

---

<sup>19</sup> BECKER, Gary – *The Economic Approach to Human Behaviour*. Chicago: The University of Chicago Press, 1976.

<sup>20</sup> Ver, por exemplo, STEVENS, Anthony; PRICE, John – *Evolutionary Psychiatry: a New Beginning*. Londres: Routledge, 1996.