

PENÉLOPE

FAZER E DESFAZER A HISTÓRIA

PUBLICAÇÃO QUADRIMESTRAL — Nº 13 • 1994

DIRECTOR
A. M. HESPAÑA

REDACÇÃO

Álvaro Ferreira da Silva (FE-UNL); Amélia Aguiar Andrade (FCSH-UNL); António Costa Pinto (CEHCP-ISCSTE); António M. Hespanha (ICS); Bernardo Vasconcelos e Sousa (FCSH-UNL); Carlos Fabião (FLL); Fernando Rosas (FCSH-UNL); Helder A. Fonseca (UE); José Manuel Sobral (ICS); Luís Krus (FCSH-UNL); Luís Ramalhosa Guerreiro; Mafalda Soares da Cunha (UE); Maria Alexandre Lousada (FLL); Nuno Gonçalo Monteiro (ICS); Nuno Severiano Teixeira (UE/UCP); Rui Ramos (ICS); Valentim Alexandre (ICS); Vítor Serrão (FLUC); Secretária da Redacção: Dulce Freire

Propriedade do título: Cooperativa Penélope. Fazer e Desfazer a História
Subsídios à Redacção da J.N.I.C.T. e S.E.C.

Os originais recebidos, mesmo quando solicitados, não serão devolvidos.

Edição apoiada por *Lisboa 94, Capital Europeia da Cultura*

© Edições Cosmos e Cooperativa Penélope

Reservados todos os direitos de acordo com a legislação em vigor

Impressão e acabamentos: Edições Cosmos

Maio de 1994
Depósito Legal: 49152/91
ISSN 0871-7486
ISBN 972-8081-42-1

Difusão

LIVRARIA ARCO-ÍRIS
Av. Júlio Dinis, 6-A Lojas 23 e 30 - P 1000 Lisboa
Telefone: 795 51 40
Telefax: 796 97 13

EDIÇÕES COSMOS

Rua da Emenda, 111-1ª - P 1200 Lisboa
Serviços Comerciais: Av. Júlio Dinis, 6C-4ª D
Telefone: 795 51 40 • Telefax: 796 97 13

Religião, Estado, Democracia

Luís Ramalhosa Guerreiro

Richard Figuier (ed.), *Dieux en sociétés. Le religieux et le politique*, Paris, Éditions Autrement (Série Mutations), n.º 127, 1992, 184 pp.

1. Para as ciências da sociedade, a análise do papel da religião na génese e desenvolvimento do Estado não é uma orientação recente. A antropologia cultural e a sociologia interessaram-se desde o início pelo tema do sagrado e da sua projecção no corpo de representações do poder político¹. Por sua vez, os fundadores destas disciplinas definiram modelos e propuseram linhas de estudo que continuam a inspirar a investigação em ambos os domínios e áreas afins.

É o caso das pesquisas de J. Frazer acerca dos fundamentos religiosos do poder, elaboradas no quadro de uma teoria sequencial de raiz comtiana, muito próxima das teses animistas de E. Tylor². Essas pesquisas tiveram grande influência na obra de L. de Heusch, a qual, seguidamente, veio a motivar a investigação de um certo número de antropólogos que se dedicaram à análise das realidades africanas³.

No espaço da sociologia, mas sem romper com a experiência etnológica, E. Durkheim abriu caminho para uma consideração do religioso como objectivação da consciência colectiva, princípio de integração do indivíduo no grupo, e condição de sobrevivência da sociedade⁴. Distanciado das posições psicologistas, concebeu uma perspectiva da mudança social segundo o critério da divisão do trabalho e, partindo sobretudo dos elementos empíricos facultados pela antropologia, adoptou uma concepção evolucionista da formação do Estado. O que significa, como se sabe, que o campo político deverá desenvolver-se em todas as sociedades, na base de um esquema legal semelhante, ponto de vista que partilha com a orientação frazeriana⁵.

Quanto a M. Weber, que fez da sociologia religiosa o objecto central do seu trabalho de investigador na fase de maturidade, procurou compreender a relação das crenças com a ética, a economia e a política. Contudo, optou por uma abordagem limitada à eleição de um ponto de vista unilateral, rejeitando as perspectivas totalizadoras da linha durkheimiana. Ao esquematismo das grandes sistematizações sobre pôs a diversidade do histórico e afastou-se dos distintos avatares do evolucionismo⁶.

A interpretação do Estado que adopta diferencia-se, por isso, quer do modelo de Marx quer do modelo de Durkheim, que explicavam os fenómenos políticos, na base, respectivamente, das relações de produção e da repartição funcional das tarefas. Weber era adverso às interpretações supra-empíricas da sociedade; mas era, de igual modo, um crítico tenaz do positivismo. Condenava não apenas a assimilação do

acaso à liberdade, o uso de noções como a de *Volksgeist*, assim como desconfiava do racionalismo hegeliano⁷. Por conseguinte, é na base de um abundante acervo de materiais históricos, e seguindo uma óptica analítica, que Weber define os factos de dominação, autoridade e poder, e constrói a sua teoria do Estado. Para Weber, o Estado exprime a dimensão racional da dominação legítima⁸. Pela mediação da violência e da burocracia institucionalizadas, o Estado moderno implantou-se no mundo ocidental numa relação de concomitância com a expansão da economia monetária⁹. O processo, que ocorreu em paralelo com a elaboração de teologias ascéticas, a conquista da natureza pela técnica e pela ciência, veio a reduzir o espaço do simbólico e eliminou do mundo o maravilhoso e o sagrado. Encerrou, por conseguinte, o movimento iniciado pelo monoteísmo judaico, de destruição do antigo «jardim encantado» que animava o imaginário social. A fórmula burckhardiana, usada por Weber em diversos passos da sua obra, pretende exprimir a devastação a que foram sujeitas as mundividades pré-modernas, imersas em sacralidade, por efeito da hegemonia do paradigma racionalista¹⁰. É, pois, a autonomização do político relativamente ao quadro indiferenciado de solidariedades que integravam as distintas esferas da sociedade, que se afirma plenamente com a emergência do Estado moderno.

Neste breve esboço da genealogia do estudo das relações do religioso com o político, cumpre igualmente fazer referência ao campo historiográfico. Em primeiro lugar, deve mencionar-se a obra clássica de N. Fustel de Coulanges, *A Cidade Antiga* (1864). Segundo este autor, nenhum motivo material, doutrina filosófica ou convenção social, com excepção da ideia religiosa, teriam a força necessária para submeter a instável razão individual à razão pública. A institucionalização de regras comuns e a constituição da cidade na época clássica foi, por conseguinte, um efeito da crença religiosa¹¹.

Já neste século, a historiografia veio a desenvolver este mesmo modelo de aproximação do sagrado e do político. Marc Bloch, que realizou uma investigação pioneira nesse campo, reclama-se explicitamente do legado de Fustel de Coulanges¹². Com mais amplitude, os estudos de E. Kantorowicz, no domínio do que designa por «teologia política» — projecto pluridisciplinar incluindo um conjunto de áreas de pesquisa que se alarga desde a história jurídica à teologia, da eclesiologia e da história das doutrinas políticas à história da arte —, elevaram o problema da conexão do político e do religioso ao primeiro nível da reflexão histórica. Obra transgressora, acabou por suscitar, primeiramente na área anglo-saxónica, e depois no mundo latino, um surto de investigações dirigido para o campo da simbolização do poder que, em parte, explica a renovação actual da análise das práticas e instituições políticas. Um domínio que durante anos, por insipidez positivista dos seus cultores, e pelo efeito dissuasor de outras epistemologias redutoras, foi relegado para um plano secundário¹³.

A leitura desta obra, como observa com justeza P. Legendre, alerta-nos para os poderes da linguagem, isto é, para a sua força legitimadora; e, muito em especial,

para os «discursos de reprodução» (como a tão menosprezada literatura jurisdicional escolástica), o discurso religioso e o discurso poético. Incita-nos, sobretudo, à decifração da «zona nevrálgica da estranheza», o domínio dos jogos de imagens e devaneios que exprimem o inconsciente de cada indivíduo¹⁴.

Na área historiográfica, onde se prosseguem estas orientações inovadoras — na qual, por conseguinte, o poder é observado sob o prisma da sua dimensão simbólica —, destacam-se os trabalhos de R. Giese, L. Marin, M. García-Pelayo, J.-M. Apostolidès, R. Jackson, entre outros¹⁵.

O encontro sobre a prática cultural e a génese do Estado, realizado em Roma em 1984, e o colóquio sobre as relações da Igreja e do Estado, efectuado em Madrid em 1985, são por seu lado bem esclarecedores quanto à fecundidade que aquela modalidade de análise suscitou, e quanto à diversidade das pistas traçadas pela história política dos últimos anos¹⁶.

2. É, pois, neste contexto, que qualquer reflexão acerca das relações do religioso com o político deverá ser equacionada. Porém, nesta resenha, há que mencionar ainda uma obra recente, *Le désenchantement du monde*, de M. Gauchet¹⁷. Isto, porque a natureza do seu delineamento e a ousadia das suas teses não deixarão de condicionar, em tal debate, a amplitude e o teor das questões em jogo. No volume em epígrafe, essa influência é bem visível, pelo que mais impositiva se torna uma referência à mesma.

A obra de Gauchet reveste-se de um forte pendor especulativo e situa-se para além da análise sociológica e histórica. Insere-se no âmbito de um trabalho interdisciplinar, que já foi designado por teologia política, e vem sintetizar um diversificado leque de pesquisas, nomeadamente as investigações levadas a cabo por antropólogos (L. Dumont, M. Sahlins, P. e H. Clastres), historiadores (J.-P. Vernant, W. Ulmann, G. Duby, E. Kantorowicz, J. Delumeau, K. Pomian) e teólogos (O. Cullmann, Y. Congar, J. Liebaert). Por outro lado, com a tradição sociológica clássica estabelece um compromisso conceptual evidente, em particular com o pensamento de M. Weber. Contudo, deverá sublinhar-se que o autor não se submete ao esforço de aproximação dos contextos históricos e dos materiais empíricos correlativos, com o cuidado que era norma dos fundadores da sociologia. Gauchet, em nome da busca do sentido, reata preferencialmente com a tradição das metanarrativas, os grandes quadros gerais e abstracções características da filosofia da história, nos antípodas das tendências voltadas para o estudo de áreas restritas e para a fragmentação das práticas do conhecimento.

Omitindo os meandros das análises específicas, eis como se poderá esquematizar o essencial do fio condutor do seu pensamento. Durante épocas imemoriais — as dezenas de milénios que antecederam a emergência do Estado —, o religioso desempenhou o papel de «uma economia geral do factor humano», princípio estruturante da esfera material, da esfera social e da esfera mental. Bastaram, porém, cinco mil anos de história-crescimento para esvaziar a função exercida pela religião na sociedade¹⁸.

O que Gauchet analisa no seu livro é, assim, o processo de imanentização do fundamento do poder e a recomposição da sociedade no exterior do elemento religioso. Esta recomposição, que remonta ao terceiro milénio antes da nossa era, está na origem do Estado, e marca em simultâneo a primeira revolução religiosa da história: doravante o princípio fundador possui intérpretes e administradores, e a ideia do divino sujeita-se à lógica do poder político. Com as religiões monotestas, e sobretudo com o cristianismo, a definição de um deus «sujeito universal e separado», operou a passagem de uma concepção unitária do mundo para uma «economia da dualidade», que repousa na dissociação da esfera divina e da esfera humana¹⁹.

Os poderes temporais — no contexto da competição com a monarquia pontifical, que se configurava como a primeira burocracia do Ocidente e que almejava a subordiná-los e a constituir um império universal — investiram-se de uma sacralidade na directa dependência de Deus. Esta sacralidade foi alterando os seus registos e acabou por segregar, nos «laboratórios do poder representativo», que eram as monarquias inglesa e francesa, um modelo novo de legitimidade: o poder fundado no direito divino²⁰.

O soberano não é mais um escalão privilegiado na hierarquia dos poderes, elo de mediação entre as comunidades naturais e o princípio transcendente. Desde então, é definida uma identidade entre os fins da instância política e as razões do corpo social. Todavia, se inicialmente o soberano absoluto, para se consolidar, reforçou as antigas formas de autoridade, por essa mesma via denunciava a sua exterioridade relativamente à vontade colectiva. Daí a afirmação de que o ideal democrático forjou a sua matriz sob a égide da monarquia absoluta. E esse ideal, desde o século XVIII, conserva os mesmos princípios de base. Contudo, ao alargar as suas atribuições objectivas, o Estado democrático vê reduzir-se o seu nível simbólico, ou seja, «a prosa das secretarias substitui a poesia do Príncipe»²¹. Mas este desenvolvimento da burocracia é o justo preço do desmantelamento das forças autoritárias do poder.

Se a metodologia não deixa de provocar muitas interrogações, a tese final é grandiosa, à semelhança das que propuseram os manes tutelares de que se reclama — e isto tão-só ao nível mais abstracto da sua epistemologia — Rousseau, Tocqueville, Marx, entre outros; o cristianismo, essa matriz do paradigma que gere o nosso universo mental, social, político e ainda as modalidades de convívio com a natureza, a partir da viragem de 1700, cumpriu o seu destino: o de ser uma «religião de safda da religião». O que significa que, embora mantenha um estatuto cultural, exauriu a sua função estruturante na sociedade²².

A lógica do desenvolvimento deste tipo de análise implica um distanciamento da perspectiva durkheimiana do religioso. Com efeito, para Durkheim, o fenómeno religioso é de tal maneira inerente à própria existência da sociedade que seria impensável conceber um grupo social sem religião. Mas Gauchet é do parecer que a religião foi uma solução histórica e que a espécie humana poderia ter optado por outras formas de institucionalização²³. Não obstante, esta pluralidade de possíveis nem sempre parece ressaltada ao longo do texto. De facto, a tentação finalista

espreita a cada passo. Por outro lado, a história, na diversidade das suas manifestações, permanece vinculada, quase em exclusivo, ao dinamismo diferenciador das figuras da transcendência.

3. *Dieux en sociétés*, o conjunto de ensaios e entrevistas reunido pela revista *Autrement* em torno das interações do religioso com o político, é mais um sinal da atenção crescente prestada a esta temática. Se temos, por um lado, uma antiga tradição científica a explicá-lo, por outro, dever-se-á ter em conta as motivações que radicam no contexto político e civilizacional imediato. Na verdade, no Ocidente, sociedades variadas defrontam-se cada vez mais de perto com o facto do multiculturalismo e o agravar de confrontos interétnicos. Através do diálogo social e da integração política, estas procuram — se acaso não sucumbiram já à tentação do conflito armado — evitar a dissolução e salvaguardar o direito à diferença. Por sua vez, as diversas confissões religiosas, que se constituem com frequência nesses conflitos como elementos determinantes, interrogam-se angustiadamente acerca da viabilidade do próprio futuro.

No volume em apreço, este último aspecto assume particular evidência como argumento para o relançar da discussão. Em diversos passos de várias contribuições, e em especial nas de H.-P. Jeudy e C. Geffré, o tópico do regresso do sagrado surge como alternativa para os vaticínios de quem antevê o seu irrevogável esvaziamento²⁴. Segundo H.-P. Jeudy, mesmo após a derrocada da religião, o sagrado permanecerá como suporte do campo emocional que sustenta uma comunidade de cultura. Para provar a asserção, discorre sobre os múltiplos ritualismos do quotidiano, as manifestações obsessivas do foro da nevrose, as auto-sacralizações dos criadores artísticos e os efeitos de comunhão emotiva propiciados pela «mediatização universal», isto é, a interligação dos indivíduos por via das tecnologias da comunicação.

Estas e outras «pseudo-religiões e mitologias degradadas», para retomar uma expressão de M. Eliade, são bem conhecidas dos antropólogos e sociólogos do fenómeno religioso, que pretendem afirmar o sagrado como uma estrutura constituinte e não um estádio evolutivo do espírito humano²⁵.

Crise do sagrado e regresso do sagrado — as teses em oposição —, são pontos de vista conciliáveis na opinião de C. Geffré. Diferentemente de M. Gauchet, e apoiando-se na ideia de crise da modernidade que condiciona o desarticular das evidências da razão instrumental, pensa que a dissolução do sagrado institucionalizado, ou seja, a secularização progressiva da sociedade e a evacuação do mistério de que falava Weber, não contradiz a possibilidade de um renascimento religioso. Este renascimento seria a contrapartida da esterilização da sensibilidade colectiva, fruto de uma cultura massificada sujeita ao desiderato da economia e da técnica²⁶. Mas no seu entender, a profusão de crenças extravagantes que germinam de forma anárquica, e que depreciativamente qualifica como sacralidades selvagens, não exprime o sentido da reabilitação do sagrado que muitos julgam ver nelas²⁷. Esta reabilitação passará essencialmente pelas grandes religiões estruturadas, capazes de refrear a anomia e os

surtos de irracionalidade, empenhando os seus prosélitos de modo responsável nas tarefas do mundo profano²⁸. Mais adiante, ver-se-á como a democracia política é o quadro natural de tal intervenção.

4. Para além do tema da crise ou regresso do sagrado, os ensaios orientam-se, na sua generalidade, em função de três vectores: 1) a análise histórica da autonomização do político face às configurações holísticas próprias das sociedades arcaicas; 2) a compreensão do papel desempenhado pelas grandes religiões monoteístas na formação do Estado; 3) a avaliação das interdependências das várias práticas confessionais com o modelo democrático.

No que concerne ao enquadramento histórico das questões, P. Blanquart mostra uma afinidade explícita com o pensamento de Gauchet e sintetiza, a traços largos, as etapas da autonomização do político²⁹. Considera, em primeiro lugar, o estado de heteronomia das sociedades arcaicas, de que são exemplo diversas comunidades da Polinésia, e nas quais a indiferenciação entre o político e o sagrado obedece a uma lógica exterior ao grupo. Define, seguidamente, a etapa de emergência do Estado com a aparição das cidades-Estado e os impérios, ao mesmo tempo que se impõe o modelo trifuncional a hierarquizar a sociedade. Por fim, enumera os efeitos do conflito entre a Igreja e o poder político e a autonomização deste.

Uma reflexão mais particularizada é proposta por J. Chiffolleau, ao analisar algumas das instituições que, no decorrer da Idade Média, contribuíram para a génese do Estado Moderno e da democracia³⁰. Esses mal conhecidos afloramentos inaugurais ocorreram, sob a tutela do poder religioso, a par das mutações económicas e políticas do mundo feudal e da reforma gregoriana, a partir do século XI. Por mais estranho que pareça, conforme o historiador o sublinha, um novo modelo de obediência engendrado no contexto das técnicas da confissão inquisitorial está na origem do conceito moderno de soberania e da exaltação do poder majestático. Por sua vez, certas ordens religiosas, nos séculos XII e XIII, ensaiaram as primeiras tentativas de organização segundo um modelo representativo. E com os séculos XIV e XV é uma autêntica religião do Estado (sagração, entradas e funerais régios) que então floresce, acentuando-se as trocas simbólicas entre o religioso e o político³¹. Nesta linha de raciocínio, a centralidade do religioso na constituição do dispositivo do poder monárquico resta inquestionável.

B. Bzacko ocupa-se da análise da herança da Revolução de 1789³². A brutal des-sacralização da realeza que culminou com a execução de Luís XVI foi acompanhada de um processo de «descristianização» caracterizado pelo confinamento da prática religiosa no interior dos templos, a extinção de ordens religiosas, o encerramento de igrejas, a promoção de actos iconoclastas e rituais blasfematórios. Mas o religioso permanece e até se revigora. Com a proclamação do culto do Ente Supremo, entre outros rituais menos relevantes, e a ênfase no seu projecto redentor, a Revolução envolveu a instância estatal na simbólica religiosa. E será esta simbiose entre a ideia de nação, política e religião que desenhará a moldura dos messianismos revolucionários do século seguinte.

5. Numa perspectiva dirigida para a actualidade, as demais intervenções problematizam, no essencial, o tópicio da contribuição do religioso para o aprofundamento do Estado democrático. Mas estas análises afastam-se da vivência concreta de cada religião e da sua sociologia e, por regra, é no respectivo corpo de doutrina que buscam as razões para justificar os pontos de vista assumidos. Relativamente às conclusões, marcadas quase sempre de um cunho apologético, apontam para a sobrevivência do religioso e para a importância dos seus efeitos na esfera social e política.

É inevitável pensar na Grécia antiga, quando se indaga acerca das origens da democracia. Qual a validade dessa evocação, e qual o regime de dependência entre a razão e o mito nas civilizações clássicas? J.-L. Durand reafirma que na Grécia, entre o espaço político e o religioso não é possível traçar fronteiras, isto porque é impensável distinguir o religioso do não-religioso. Explica que o divino é, de certo modo, um efeito da imediatez, o instante fugaz em que cada um tem acesso à perfeição, e, por isso, só é viável conceber o humano através do divino e inversamente³³. Deuses e homens partilham a mesma essência, pelo que a razão filosófica não foi necessária como fundamento da democracia grega. É pela cultura que nela se define a cidadania. Assim, o espaço político é obrigatoriamente um lugar ritual. Esta identidade interdita, por consequência, qualquer filiação entre a democracia antiga e a democracia moderna, não sendo permutáveis as categorias de análise que operam num mundo e no outro.

Uma ideia comum entre os diversos colaboradores da obra, é a da supremacia religiosa dos monoteísmos relativamente a qualquer outra forma de sacralidade, e do concurso inestimável que proporcionam ao aprofundamento do regime democrático. Na opinião de S. Trigano, que avalia o contributo do judaísmo, tanto a filosofia política como a sociologia histórica ignoraram o modelo bíblico de cidade, assim como o próprio movimento sionista que promoveu a fundação do Estado de Israel³⁴. O motivo do desconhecimento deve-se, na Europa latina, à identificação do modelo com a teocracia, apresentada como a antítese perfeita da gestão democrática da sociedade. Spinoza seria o responsável dessa perniciosa confusão que perdura há vários séculos. Em contrapartida, a tradição anglo-saxónica promoveu uma leitura positiva da natureza do sistema bíblico. A «República hebraica» foi vista, sobretudo pelos pensadores puritanos ingleses que se opunham ao absolutismo, como um universo político a imitar.

Para o autor, que adopta este mesmo ponto de vista, a Tora, uma das três coroas, segundo o quadro doutrinal da época talmúdica (as outras duas são o poder real e o poder sacerdotal), é a instância que regula o sistema e garante o consenso (aliança), de acordo com o evoluir das conjunturas. Apesar das tentativas dos outros poderes para se apropriarem da legitimidade do património profético, este pôde manter-se como salvaguarda contra a tirania, entendida como a predominância quer do poder real quer do poder sacerdotal. A reinscrição deste critério de equidade nas democracias contemporâneas é, no entanto, um objectivo que exige a superação das posições ortodoxas e um esforço de universalização dos valores do judaísmo³⁵.

A reflexão sobre a problemática islâmica é da responsabilidade de M. Arkoun³⁶. Este autor tem-se distinguido pela aplicação da análise semiótica ao discurso religioso, e situa-se muito próximo da tendência do orientalismo islamizante que M. Rodinson designa por «teologocêntrica»³⁷. A presente análise, porém, envereda por outros caminhos. Perante os impasses e limites das democracias-modelo, com o agravar das desigualdades e a arrogância da sua postura na relação com as sociedades exploradas e deixadas ao abandono, M. Arkoun (que se demarca inequivocamente das posições fundamentalistas), insiste no carácter revolucionário do discurso corânico. É que, enquanto discurso profético, como os restantes discursos de revelação, não foi tornado obsoleto pelas revoluções modernas. Muito pelo contrário, em nome de uma «história solidária», crê que o tópico da salvação vincula necessariamente a finalidade escatológica que é própria ao sentimento da justiça. Já não é a articulação da religião com o modelo representativo do poder que está em causa, mas antes a religião como alavanca da mudança histórica.

Tendo em conta o crescendo das atitudes integristas, fenómeno que ocorre em paralelo com a homogeneização das culturas, P. Blanquart vê o cristianismo como um factor de diálogo essencial para a salvaguarda das diferenças e a promoção do contacto. Parte ainda da verificação da crise que as sociedades atravessam devido à dualização imposta pela lógica do mercado (de um lado os beneficiários do sistema, do outro os excluídos); e observa o estilhamento do sujeito clássico, substituído por um novo indivíduo de configuração variável. Ora o poder relacional do cristianismo, à escala social e política (excepto o das versões ainda enredadas nos referentes cósmico-hierárquicos), define-se não só como um antídoto contra o indiferentismo do liberalismo económico e contra o isolacionismo cultural, mas também como um meio de emancipação do indivíduo e de mundialização da exigência democrática³⁸.

C. Geffré, teólogo católico que, como se viu já, recusa a ideia da dissolução do religioso, evoca o papel libertador do cristianismo, referindo-se ao seu contributo na conquista dos direitos humanos nos países do Leste da Europa e países do Terceiro Mundo³⁹. E crê que o desvanecimento das religiões seculares (o marxismo é o seu alvo principal) oferece à dimensão utópica em que assenta o religioso uma nova possibilidade de influência. Porém, não está na sua mente a ideia de uma ressacralização da sociedade e de uma restauração do cristianismo autoritário, nem tão-pouco é seu objectivo impor critérios de verdade no plano da moral e da religião. Contra a intolerância étnica e o fanatismo religioso, o cristianismo, como os outros monoteísmos, são instrumentos insubstituíveis para um Estado laico (ao qual pede que renuncie a um conceito «quase sacral» do laicismo), para a consolidação de sociedades pluri-religiosas e pluriculturais⁴⁰.

Do lado protestante, não muito longe desta postura, O. Abel critica o uso da religião como factor de identidade e proclama, de igual modo, o ideal do pluralismo confessional⁴¹. O protestantismo, na sua maleável relação com o sagrado, afirmar-se-ia como um espaço eminentemente crítico. A exegese do texto sagrado, segundo O. Abel, é uma leitura poética cujo objectivo não é o ratificar da tradição mas antes o

descortinar dos «mundos possíveis». Com a democracia, o protestantismo estabelece um compromisso natural: promoção do laicismo, sub-representação simbólica, isomorfismo funcional, capacidade disjuntora (distinção do público e do privado, do jurídico e do ético, etc.), eis as características comuns. Porém, três aspectos distanciam a democracia moderna do protestantismo: um défice de responsabilidade social do indivíduo, o excesso de personalização da autoridade pela instrumentalização abusiva dos meios audiovisuais, a sacralização do modelo democrático. Quanto a estes dois últimos aspectos, o binómio consenso/dissenção que caracteriza a atitude protestante não pode reconhecer-se, sobretudo num meio de comunicação como o televisivo, que tende a promover a unanimidade, pondo por isso em risco a existência do «espaço público»; por outro lado, deixar de interpelar o fundamento do regime é adulterar a natureza de um modelo político que tem no diferendo a matriz de base. Ou seja, poder-se-ia também resumir, com brevidade, o pensamento de um autor que descreve a perenidade de qualquer instituição: não há religiões verdadeiras nem democracias verdadeiras. Cepticismo que se ajusta bem ao criticismo intelectualista da atitude protestante.

A este respeito, J. Delumeau, em entrevista incidindo sobre as correntes do sentimento religioso no Renascimento, alude ao papel decisivo de grupos dissidentes do calvinismo no desenvolvimento dos ideais erasmianos de tolerância e na reivindicação da liberdade de pensamento⁴². Também E. Troeltsch demonstrara já como tal abertura não corresponde às posições doutrinárias do vetero-protestantismo. Foi antes o resultado de desenvolvimentos ulteriores, com raízes na revolução inglesa, onde convergem o legado do direito inglês tradicional e os ideais do racionalismo utilitarista⁴³.

6. Do conjunto destas análises, concluir-se-á que o Estado democrático não subsume a totalidade das aspirações de uma colectividade. Até porque a democracia, como observa J.-L. Schlegel, é destituída de qualquer dimensão escatológica⁴⁴. Ora, é esse terreno expectante, consubstancial ao imaginário religioso, que justifica a confiança daqueles que, embora reconhecendo o declínio das religiões, estão longe de aceitar a ideia da morte de Deus e, ainda menos, a dissipação do sagrado. Dessa convicção parecem extrair as energias para, primeiramente, restaurar as feridas causadas por mais de dois séculos de razão ilustrada (os representantes das diversas confissões insistem, com mais ou menos ênfase, na crítica ao laicismo democrático); seguidamente, para desafiar a ética do desencanto que desarma a politização do indivíduo e contextualiza os valores (por outras palavras, acometer o amorfismo correlativo à «condição pós-moderna»); e, por fim, para entravar as intenções do neoconservadorismo que, ao serviço da ordem económica e dos poderes vigentes, pretende manipular a religião como componente adjuvante dos seus projectos de «engenharia social»⁴⁵.

Quanto às sugestões que ficam da leitura de uma obra, na qual se examinam algumas das conexões imprevisíveis e contraditórias que a religião estabelece com

a política, propondo ainda uma auto-representação do campo religioso na actualidade, a mais estimulante parece-nos ser a que permite questionar, no âmbito de determinadas culturas historiográficas, a persistente denegação positivista do papel das religiões no transcurso da história. Não se esquece, naturalmente, o reducionismo imputável a uma historiografia apologética, fixada no monismo espiritualista, que, por outra parte, oblitera a espessura das determinações da dinâmica social. Uma e outra atitudes solicitam o debate, como também — a propósito da construção do Estado e, nomeadamente, da configuração democrática que hoje lhe conhecemos — se deve problematizar o alcance das teorias de feição teleológica que não consideram a descontinuidade e diversidade da acção humana, tanto na sua inscrição geográfica como no seu desenrolar temporal.

- ¹ Sobre a distinção entre sagrado e religioso, veja-se E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, PUF, 1968; esta distinção, que separa estritamente um campo e o outro em função dos princípios individual e colectivo, é contestada por muitos autores, cf., J.-J. Wunenburger, *Le Sacré*, Paris, PUF, 1981, pp. 8 e segs.
- ² J. G. Frazer, *Les origines magiques de la royauté*, Paris, Geuthner, 1920. Cf. E. E. Evans-Pritchard, *La religion des primitifs à travers les théories des anthropologues*, Paris, Payot, 1971, cap. 3; D. Salado Martínez, *La religiosidad magica. Estudio crítico-fenomenológico sobre la interferencia magia-religion*, Salamanca, San Esteban, 1980, pp. 35 e segs.
- ³ L. de Heush, *Le roi ivre ou l'origine de l'État*, Paris, Gallimard, 1972; P. Clastres, *A sociedade contra o Estado (Investigações de antropologia política)*, Porto, Afrontamento, 1979; A. Adler, «Fazedores de chuva, fazedores de ordem. Reflexão sobre as relações da magia e do poder na África Negra», in P. Clastres et al., *Guerra, Religião, Poder*, Lisboa, Edições 70, 1980, pp. 91-115. Sobre a questão veja-se o artigo de V. Valeri, «Regalità», *Enciclopedia Einaudi*, Turim, Giulio Einaudi editore, vol. 11, 1980, pp. 742-771.
- ⁴ Cf. J. A. Prades, *Persistence et métamorphose du sacré. Actualiser Durkheim et repenser la modernité*, Paris, PUF, 1987, pp. 242 e segs; J.-J. Wunenburger, *op. cit.*, p. 93.
- ⁵ B. Badie e P. Birnbaum, *Sociologie de l'Etat*, Paris, Grasset, 1983, p. 29. É de sublinhar que a extensão do conceito de Estado — na acepção genérica de ordenamento político de uma comunidade — não coincide com os limites específicos que uma tendência historiográfica recente lhe tem demarcado. Esta circunscreve o conceito ao período ulterior aos fins do Antigo Regime, num esforço de clarificação tipológica, e como resultado da percepção dos riscos de anacronismo que envolve aquela designação trans-epocal. Cf. A. M. Hespanha, «História e sistema: interrogações à historiografia pós-moderna», *Ler História*, n.º 9, 1986, pp. 79-82.
- ⁶ Cf. J. Freund, *Sociologie de Max Weber*, Paris, PUF, 1968, p. 154 e p. 190.
- ⁷ J.-M. Vincent, *La méthodologie de Max Weber*, Barcelona, Anagrama, 1972, pp. 9-12.
- ⁸ As restantes modalidades são a carismática e a tradicional, que não poderão nunca ser tidas como figuras antecedentes mas alternativas possíveis de um processo em aberto. Cf., M. Weber, *Économie et Société*, Paris, Plon, 1971, pp. 277 e segs.
- ⁹ B. Badie e P. Birnbaum, *op. cit.*, pp. 41 e segs.
- ¹⁰ J.-J. Wunenburger, *op. cit.*, p. 114; Th. F. O'Dea, *Sociologia da Religião*, S. Paulo, Livraria Pioneira Editora, 1969, p. 67.
- ¹¹ Fustel de Coulanges, *A Cidade Antiga. Estudo sobre o culto, o direito e as instituições da Grécia e de Roma*, Lisboa, Livraria Clássica Editora, 1980; cf., J.-C. Schmitt, «Problèmes

- religieux de la genèse de l'État moderne», in J.-Ph. Genet e B. Vincent (ed.), *État et Église dans la genèse de l'État moderne*, Madrid, Casa de Velázquez, 1986, pp. 55-62; B. Badie, P. Birnbaum, *op. cit.*, pp. 78-79.
- 12 Cf. J. Le Goff, prefácio a M. Bloch, *Les rois thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, Paris, Gallimard, 1983, p. IX.
- 13 E. H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton, Princeton University Press, 1957; *idem*, *Mourir pour la patrie et autres textes*, Paris, PUF, 1984.
- 14 P. Legendre, prefácio a E. H. Kantorowicz, *Mourir pour la Patrie (...)*, pp. 17-19.
- 15 R. Giesey, *The Royal Funeral Ceremony in Renaissance France*, Genève, Groz, 1960; L. Marin, *Le Portrait du Roi*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1981; M. García-Pelayo, *Los mitos políticos*, Madrid, Alianza Editorial, 1981; J.-M. Apostolidès, *Le Roi-Machine. Spectacle et politique au temps de Louis XIV*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1981; R. Jackson, *VIVAT REX. Histoire des Sacres et Couronnements en France*, Estrasburgo, Association des Publications près les Universités de Strasbourg, 1984.
- Veja-se uma reacção às posições desta escola em A. Boureau, *Le simple corps du roi. L'impossible sacralité des souverains français, XV^{ème}-XVIII^{ème} siècle*, Paris, Les Éditions de Paris, 1988; cf. D. Ramada Curto, «Produção historiográfica e cultura política», *Revista de História Económica e Social*, n.º 26, Maio-Agosto de 1989, pp. 135-141.
- 16 AAVV, *Culture et idéologie dans la genèse de l'État moderne*, Rome, École Française de Rome, 1985; veja-se o balanço do colóquio por J. Chiffolleau e B. Vincent, in J.-Ph. Genet e B. Vincent (ed.), *État et Église dans la genèse de l'État moderne*, pp. 295-309. Orientações análogas manifestaram-se num colóquio realizado em Lisboa em 1987, cf. F. Bettencourt e D. Ramada Curto, *A memória da nação*, Lisboa, Livraria Sá da Costa, 1991.
- 17 M. Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985; veja-se também, do mesmo autor, «A dívida do sentido e as raízes do Estado», in P. Clastres et al., *Guerra (...)*, pp. 49-89; *idem*, «Des deux corps du roi au pouvoir sans corps. Christianisme et politique», *Le Débat*, n.º 14, Julho-Agosto de 1981, pp. 133-157, e n.º 15, Setembro-Outubro de 1981, pp. 147-168.
- 18 M. Gauchet, *Le désenchantement du monde (...)*, p. 133.
- 19 Para uma análise mais extensa deste processo, a chamada «mutação religiosa axial», que englobou uma cintura de civilizações que vai da Grécia à China, passando pelo Médio Oriente e a Índia, cf. S. N. Eisenstadt, *A Dinâmica das Civilizações. Tradição e Modernidade*, Lisboa, Cosmos, 1991, pp. 47-135.
- 20 M. Gauchet, *Le désenchantement du monde (...)*, pp. 248-268.
- 21 *Idem*, *ibidem*, p. 286.
- 22 *Idem*, *ibidem*, pp. 248 e segs.
- 23 M. Gauchet, «A dívida do sentido (...), p. 57.
- 24 H.-P. Jeudy, «Société désacralisée et ritualisation», pp. 155-163; C. Geffré, «L'homme, une histoire sacrée», pp. 105-115.
- 25 Cf. M. Eliade, *O Sagrado e o Profano. A Essência das Religiões*, Lisboa, Livros do Brasil, s. d., pp. 208-219; *idem*, *Mito e Realidade*, S. Paulo, Editora Perspectiva, s. d., pp. 156-165.
- 26 H.-P. Jeudy refere a tríade — individualismo, consumismo e hedonismo — para explicar as dificuldades que os grupos religiosos enfrentam na actualidade, p. 174.
- 27 Sobre o tema veja-se R. Bastide, *Le sacré sauvage*, Paris, Payot, 1975.
- 28 Cf. C. Geffré, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1983, caps. XIII e XIV.
- 29 P. Blanquart, «L'avenir d'une déliaison», pp. 92-104.
- 30 J. Chiffolleau, «L'invention médiévale», pp. 52-63.
- 31 Veja-se a bibliografia da nota n.º 15.
- 32 B. Bacsko, «L'héritage de la Révolution française», pp. 73-87.
- 33 Entrevista com J.-L. Durand, «Les dieux grecques et la cité», pp. 27-34.

- ³⁴ S. Trigano, «Le modèle biblique», pp. 35-51.
- ³⁵ Cf. M. Weber, *Le judaïsme antique*, Paris, Plon, 1970; A. Mallet, *Le traité théologico-politique de Spinoza et la pensée biblique*, Paris, Les Belles Lettres, 1966; G. Garbini, *Storia e Ideologia nell'Israele Antico*, Brescia, Paideia Editrice, 1986. Veja-se ainda o sugestivo confronto entre o profetismo judaico e o profetismo tupi-guarani desenvolvido por M. Gauchet, *Le désenchantement du monde (...)*, pp. 150-154.
- ³⁶ M. Arkoun, «Islam, révélation et révolutions», pp. 138-154.
- ³⁷ M. Rodinson, *La fascination de L'Islam*, Paris, Maspero, 1980, pp. 129-133.
- ³⁸ P. Blanquart, pp. 92-104.
- ³⁹ C. Geffré, pp. 105-115.
- ⁴⁰ Sobre a questão veja-se W. Pannenberg, *Christianity in a Secularized World*, Londres, SCM Press, 1988; G. Tinder, *The Political Meaning of Christianity. An Interpretation*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1989.
- ⁴¹ O. Abel, «L'éthique protestante et l'esprit de la démocratie», pp. 116-122. Na entrevista concedida por O. Paz, «Quelqu'un m'épelle», pp. 15-21, a religião apresenta-se como determinante enquanto estrutura identificatória.
- ⁴² Entrevista com J. Delumeau, «La Renaissance et ses ambiguïtés», pp. 64-72.
- ⁴³ E. Troeltsch, *Protestantisme et modernité*, Paris, Gallimard, 1991, pp. 87 e segs.
- ⁴⁴ J.-L. Schlegel, «Entre religion et démocratie, concorde et conflits», pp. 167-175.
- ⁴⁵ R. J. Neuhaus, *The Naked Public Square. Religion and Democracy in America*, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 1986.