

IX CURSOS INTERNACIONAIS DE VERÃO DE CASCAIS**Tema 3 – AS IGREJAS E O ESTADO EM PORTUGAL****Conferencista – Luís Moita (12/ 07/2002)****Tema – Religião e Estado**

(Transcrição da intervenção oral)

Será que o tema das relações entre Religião e Estado está de tal maneira fora de moda que se torna inútil reflecti-lo e aprofundá-lo?

Logo sobre a primeira palavra que é o termo “religião”, poderia pensar-se que “foi chão que deu uvas”, pois corresponderia a um período da história da humanidade em que, ainda na ausência de conhecimento científico, haveria uma explicação religiosa para as realidades; a posterior emergência do pensamento científico teria produzido o declínio do fenómeno religioso. Muita gente adopta este ponto de vista e parecem existir sinais, à luz da história recente, que apontariam para este suposto declínio da religião.

O termo “Estado”, por seu lado, suscita-nos inevitavelmente uma pergunta: ao falarmos ainda de Estado, não estaremos a pensar num actor obsoleto? Tenho reflectido bastante sobre este tema, no âmbito da minha área científica de trabalho que é a sociologia das relações internacionais. Como seguramente sabem, numerosos analistas contemporâneos consideram que o Estado é, também ele, um actor em declínio. Verifica-se na situação presente uma evidente desvalorização dos centros de decisão política a favor de novos centros de decisão, sejam económicos, sejam transnacionais, sejam globais. Daí resultaria a fragilização do Estado, de tal modo que ele teria perdido pertinência enquanto sujeito, não só da vida internacional, como também do ponto de vista interno às próprias sociedades.

É um tema vastíssimo sobre o qual valeria a pena discutir se houvesse ocasião. Recordo só que há alguns anos, estava eu já com estas reflexões em mãos, com os dossiês abertos e passo por uma livraria e vejo um livro de um autor de que já tinha ouvido referências, um japonês, Kenichi Ohmae. O livro era interessante porque se chamava “O fim do Estado Nação”. Segundo ele, os Estados, tal como nós os imaginávamos, desapareceram da cena e dá-se um fenómeno relevante que é a emergência de algo a que podemos chamar

macro-regiões económicas, que se constituem e se desenvolvem já à margem de qualquer demarcação das tradicionais fronteiras dos Estados. Ohmae disserta longamente sobre isto, analisa os casos de Hong-Kong e Xangai, as regiões em torno do delta do Rio das Pérolas, onde se está a formar uma forte macro-região dessa natureza, estuda um triângulo que ele reputa a zona do maior crescimento a nível mundial em torno de Singapura, zonas que se constituem à margem das fronteiras existentes.

Na nossa velha Europa há muitos analistas que consideram que se estão a formar macro-regiões, espaços de grande integração que já não têm nada a ver com os Estados tradicionais. Alguns comentadores falam de uma Europa Bávara, desde a região da Baviera, apanhando parte da Áustria, parte da França, englobando a Suíça – que apesar de não ser da União Europeia é um grande país atravessado pelas dinâmicas da mesma União – depois o Norte de Itália, Milão... Segundo os mesmos, este sub-conjunto forma uma região fortíssima de grande integração económica, onde os Alpes deixaram de ser uma barreira para passarem a ser um elemento de contacto, de tão perfurados que estão. Falam de uma macro-região das cidades capitais, desde Londres, passando por Amsterdão, Bruxelas e Paris, até Frankfurt, outra região altamente integrada.

Se vamos para as Américas, variadíssimos espaços deste género se poderiam identificar, desde São Paulo a Buenos Aires, com ligação a Santiago do Chile; no Norte, a fronteira entre os Estados Unidos e o Canadá assiste a desenvolvimento destas manchas regionais que alastram de um e outro lado. Numerosos exemplos deste género podem ser referenciados, constituindo novas territorialidades à margem dos Estados, enfraquecendo-os. O que é paradoxal é que este processo ocorre num momento em que o Estado se universaliza, se generaliza, pois praticamente já não há povo nenhum na Terra que não se tenha dotado do seu próprio Estado.

Tudo isto nos faz duvidar se a equação Religião-Estado ainda vale a pena ser tratada, se estamos a falar de coisas do passado ou de uma problemática anacrónica. A equação Religião-Estado pode, ela própria, parecer um binómio ultrapassado. Não estamos, há vários séculos, num processo que é de laicidade, de sociedades laicas? Porquê continuarmos-nos a interrogar sobre a relação entre a religião e o Estado, como se ainda estivéssemos no tempo do Constantino que proclamou o cristianismo como religião oficial do Império romano?

A verdade é que aqui, na nossa Europa, pelo menos desde o século XVII, há um processo muito avançado de laicização das sociedades, concretizado entre outros aspectos pela emancipação do poder do Papa. Em 1648 dá-se o importantíssimo tratado de Westfália,

no final da Guerra dos 30 Anos, onde se verifica também um processo de emancipação em relação ao império, ao Imperador do Sacro Império Romano Germânico. Enfim, pouco a pouco as nossas sociedades laicizaram-se no sentido em que lhes foi possível e até necessário dessacralizar o antigo princípio do poder divino dos reis.

Eis uma questão chave para o nosso tema. Na altura, o poder político supremo, neste caso do soberano, do rei, necessitava de um processo de legitimação. Que outra legitimação essas sociedades iam encontrar senão o poder divino que sagrava o rei como representante da divindade? Mesmo sendo temporal, o poder não era menos sacral. Mais tarde, quando se dão as revoluções burguesas, a burguesia, justamente ao triunfar da velha aristocracia e do absolutismo régio, vai ter necessidade de uma nova fonte de legitimação para o poder, vai partir do sentido nacional, da ideia de nacionalismo. Doravante, a soberania reside no povo e já não no monarca soberano. Já não é preciso invocar o nome de Deus para que o poder seja legitimado, porque afinal somos nós próprios a fonte de legitimidade do poder. Aí está o início de um grande processo de laicização, de dessacralização que remonta a séculos atrás e que desagua nos nossos dias.

Vem tudo isto a propósito da questão que coloquei: a relação entre religião e Estado será uma equação anacrónica? Seguramente há não poucas razões para continuarmos a manter viva a reflexão sobre este tema. Por um lado, as religiões estão longe de ver confirmado o declínio anunciado. Muito longe disso. Não só as religiões sobreviveram e até se reforçaram, apesar deste processo de laicização ou secularização do pensamento e das práticas sociais, como até há uma reabilitação do pensamento mítico, daquilo que durante milénios a humanidade foi cultivando como forma de contar histórias para decifrar os enigmas da realidade. A essas histórias chamamos “mito”.

Nós temos considerado o mito falacioso, ilusório, porque inventado, portanto não aderente à realidade. Pelo contrário, muito do pensamento contemporâneo revaloriza o discurso mítico como uma aproximação interessante ao real, no sentido de que também há ali uma forma de acesso à verdade, distante do que nós consideramos racionalidade e cientificidade e, no entanto, pertinente do ponto de vista da capacidade que o humano tem de aceder à verdade das coisas.

Há assim um recrudescer do fenómeno religioso que nos surpreende, como há uma reabilitação do próprio pensamento mítico ao ponto de autores bem referenciados considerarem que o século XXI será o século das religiões, ao contrário do que muitos diziam, renunciando o seu declínio inexorável.

Por outro lado, e já que suscitei a questão voltemos por instantes a ela. O carácter obsoleto dos Estados está longe de se confirmar. Eles parecem mais obstinados que obsoletos, segundo diz um autor francês. Quando numerosos sinais parecem apontar para a fragilização dos poderes públicos e dos poderes políticos tradicionais, para a forma estatal e de organização política das sociedades, os Estados afinal reaparecem em força quando tantos anunciavam o seu declínio.

A situação presente é bem clara. A correlação de forças entre as nações aparece de novo com uma grande transparência quando imaginávamos que essa correlação de forças estivesse parcialmente diluída, digamos, numa institucionalização da vida internacional, num multilateralismo das organizações mundiais. Afinal reaparecem em força os Estados, os seus poderes, a sua potência, o seu conflito, o que deixa uma interrogação crítica, senão mesmo a rejeição daquela hipótese do declínio dos Estados e da sua obsolescência.

Por outro lado, o próprio sentido da laicidade nos termos referidos, da dessacralização do poder e da nova fonte de legitimidade, leva a que não seja preciso recorrer à hipótese Deus para fundamentar as nossas coisas humanas, inclusivamente do ponto de vista da ética. Com frequência a ética presumia assentar os seus fundamentos numa ordem divina. Nós hoje não precisamos de Deus para fundamentar a nossa tábua de valores, a nossa axiologia, a nossa referência a valores. Portanto, Deus tornou-se dispensável, o que legitimaria a tal laicidade. E, no entanto, num panorama de pensamento e de mentalidades dessa natureza, nós estamos a assistir ao recrudescimento dos sinais contrários à laicidade.

Deixo-vos aqui dois ou três apontamentos para comprovar os fenómenos a que estou a fazer referência. Muito claramente, o neo-conservadorismo religioso de que os Estados Unidos são hoje um bom exemplo. Nos discursos públicos, os Estados Unidos são uma negação da laicidade. Quando o principal responsável americano invoca Deus para abençoar a América, ou fala do eixo do mal, o que é isso senão um retornar às categorias míticas, religiosas?

No próprio discurso político, em Portugal – permitam que diga isto com alguma clareza e sem querer ferir posições seja de quem for, mas estas coisas devem ser conversadas entre nós com grande liberdade – choca-me a facilidade com que alguns políticos utilizam para o seu partido a designação de democrata cristão.

O CDS – Centro Democrático Social, Partido Popular, nada tem de especialmente cristão e julgo mesmo a Igreja deveria alertar para a anomalia dessa apropriação da designação

cristã. Sabem porquê? Porque em Portugal há uma tensão muito longa em torno deste problema da Democracia Cristã. Nas forças progressistas que, a um dado momento, se opunham à ditadura nos tempos de Salazar e de Marcelo Caetano, houve correntes da oposição democrática portuguesa inspiradas no cristianismo. Chegaram a admitir a hipótese de se constituírem como Democracia Cristã em Portugal. Um homem que teve, nesse aspecto, um papel chave foi António Alçada Baptista que, influenciado por personalidades como o francês Mounier e por correntes de pensamento da altura, chegou a ser uma hipótese de “pivot” duma corrente democrata cristã em Portugal. Isso foi explicitamente rejeitado, não por acaso, mas porque se recusava a confessionalização da acção política, o invocar a fé dos crentes, neste caso dos cristãos, para a legitimar com uma opção política determinada.

Nalguns países como, por exemplo, a Itália, a Democracia Cristã tinha a legitimidade da resistência ao fascismo. Eles participaram na resistência. Havia ali uma matriz democrática na Democracia Cristã Italiana e não foi por acaso que eles foram, juntamente com o Partido Comunista, as grandes forças motrizes da Itália do pós-guerra. Em Portugal nada disso se passou e a Democracia Cristã não tem qualquer tradição desta natureza, nem de cristianismo, nem de antifascismo, mas reaparece no actual discurso político de uma maneira que eu julgo deva ser criticável e não aceite.

Tocamos aqui importantes questões de princípio. O nosso Profeta por excelência, Cristo - que por coincidência também era filho de Deus – recusou explicitamente o poder político. Foi estimulado a isso, que pegasse nas espadas e que liderasse o seu povo, mas Ele rejeitou expressamente essa solicitação.

Mas reparem que, por contraste, o Profeta por excelência do Islamismo, Maomé, era a um tempo líder religioso, político e militar. Foi ele que unificou militarmente as tribos beduínas da Península da Arábia, foi ele que liderou o processo político da constituição daquele povo árabe que, depois, por processo migratório, haveria de alastrar por uma grande parte dos territórios do Médio Oriente e do Norte de África a partir daquela Península da Arábia.

Há, portanto, uma tradição islâmica – é bom atendermos a ela para compreendermos muito do que se passa – onde a liderança política, militar e religiosa confluem na mesma pessoa e, portanto, temos de compreender que por aí passa a explicação de processos chocantes como a da Guerra Santa, da Jihad, ou da Charia (a lei corânica) porque, assim como para eles a célebre Umma é a comunidade universal – mas antes do mais é a comunidade dos crentes em Alá, e Maomé é o seu Profeta – as sociedade árabes, e depois

islâmicas em geral, estão impregnadas desta maneira de entender o mundo derivada de uma incidência muito grande do religioso, do social, do jurídico e até do militar. Isto para vermos como a equação e a reflexão sobre religião e Estado faz sentido e continua a fazê-lo na actualidade.

Sem pretender ser muito filosófico, gostaria de aflorar a dimensão, porventura, mais pesada, mais densa do assunto que estamos a aflorar. Às vezes penso que há uma conexão mais forte do que somos levados a pensar entre o poder, a violência e a religião. Isso joga-se na questão do Estado e da sua ligação com o sagrado. À ideia de poder está inicialmente associada a ideia de violência. O poderoso para o ser tem de ser violento, tem que ter meios mais ou menos legítimos para o exercício da violência. Há um autor francês muito conhecido, René Girard, que tem um livro interessantíssimo que se chama “A Violência e o Sagrado” e que estabelece, numa óptica muito própria e com grande originalidade, não sei se sempre com fundamento, uma equação entre estes dois termos a violência e a religião.

A tese, grosseiramente resumida, seria mais ou menos esta: há nas comunidades humanas uma tendência quase natural (?) para a violência total. Os grupos humanos são os únicos na natureza onde indivíduos da mesma espécie se dão metodicamente a morte uns aos outros, o que não acontece na generalidade das espécies animais. Há espécies predadoras que vivem de liquidar outras espécies, mas no interior da mesma espécie, tecnicamente a violência intraespecífica, é raríssimo acontecer. É certo que há lutas e agressividade como as lutas de cães, as lutas de bois, a “chega de bois” em Trás-os-Montes, mas reparem que mesmo essas formas de agressividade no interior da mesma espécie raramente descambam em morte do adversário. O touro que é vencido na “chega de bois” apenas se vai embora, desiste do combate e o outro passa à situação de vencedor.

Ao contrário das espécies animais, por paradoxo estranhíssimo, na espécie humana aparece esta aberrante prerrogativa de forma sistemática, metódica, de sermos capazes de dar a morte uns aos outros no interior da mesma espécie.

Diz René Girard que há uma estranha lógica no interior dos grupos humanos que é a lógica mafiosa, da vendetta – tu matas alguém dos meus e eu vou matar alguém dos teus – donde resulta uma ameaça radical para as nossas sociedades e que é a espiral da violência levar, em última análise, à extinção do grupo. Portanto, foi preciso desde muito cedo os grupos humanos prevenirem-se contra esta ameaça e encontrarem dispositivos que impedissem o desenrolar da espiral e a liquidação final do processo. René Girard diz que é

esse o papel social da religião. A religião existe para evitar a espiral da violência que leva à auto-liquidação da comunidade.

Ele, depois, disserta sobre um tema muito interessante a partir do facto de todas as religiões, quase diria sem excepção, terem praticado sacrifícios rituais onde uma vítima inocente é imolada. Diz ele: como essa vítima ao ser imolada não se pode vingar, estanca ali a espiral da violência. A religião é o antídoto para o veneno da violência estrutural dos grupos humanos. Desde as formas mais simples de imolar um animal cujo sangue é derramado ou o ritual do bode expiatório que nós conhecemos da Bíblia, até ao sacrifício do próprio Cristo como vítima inocente, a libertação, o estancar o processo da violência, deve-se sempre a um rito sacrificial de uma vítima incapaz de violência. Isto é uma tese talvez discutível, cujo fundamento não tenho capacidade para avaliar, mas que suscita grande fascínio.

O que me faz referir esta teoria de René Girard é, porventura, ele ajudar-nos a estabelecer uma melhor equação entre estes termos do poder político, do poder de Estado, do exercício da violência por ele e da religião como forma legitimadora da violência do Estado. Parece-me bastante evidente que em muitas sociedades o recurso ao fenómeno religioso, à crença religiosa das pessoas, surge como processo de legitimação do poder político.

O que é que se passa hoje nas nossas sociedades em relação a esta questão? Passa-se algo que nem sempre é linear. As nossas sociedades, pelo menos as ocidentais onde nos movimentamos melhor e que conhecemos mais de perto, têm hoje tendência para ter abandonar maneiras de pensar que são as visões holísticas – vem do grego *holos*, que quer dizer o todo – são visões totalizantes.

Há uma tradição na nossa cultura recente de formas totalizantes de encarar o mundo e a vida. Para usar termos algo simplistas, direi uma visão de direita e uma visão de esquerda.

A direita tem uma tendência de raiz nacionalista, uma concepção do ser humano como mergulhado numa totalidade que é a Nação. A Nação é que é portadora de um destino histórico, corporizada nessa totalidade que é o Estado nacional e absorve o sentido dos destinos individuais no sentido que “eu sou bom patriota, tenho que estar disposto a dar a minha vida pela Pátria, faço meus os grandes objectivos da minha Nação”. Repito, há uma absorção dos meus objectivos pessoais pelo grande objectivo colectivo onde estou mergulhado. Isso é uma visão totalizante da direita mais ou menos extremada, embora com cambiantes variáveis.

Há, ou houve, uma visão totalizante de esquerda de que o Marxismo, à sua maneira, foi um bom exemplo, porque era qualquer coisa que constituía uma explicação global do ser humano, não só na sua individualidade, mas também no seu colectivo, na sua história. Havia uma leitura completa da história porque se conheciam as etapas já percorridas e sabia-se o que faltava ainda percorrer. Tinha-se passado da sociedade escravagista para a sociedade feudal, depois para a sociedade do capitalismo mercantil, depois do capitalismo industrial; vítima das suas contradições essa sociedade haveria de cair, depois haveria de vir a sociedade socialista a caminho da sociedade comunista. O fio desta história, das etapas sucessivas que iam formando sequência no conjunto da vida colectiva, é um holismo de esquerda onde também, à sua maneira, o destino individual era absorvido pelo destino colectivo, agora de classe, de marcha da história, de nova forma totalizante de encarar a nossa vida.

Um dos dramas do século que acabou foi que, com excessiva facilidade, as visões totalizantes deslizaram para totalitárias. Era natural que assim fosse porque, se conheço o fim da história, o destino do colectivo, quem não quer o quer seguir a bem quer a mal, e vai ser forçado a ir por aquele caminho obrigatório. Há como que um autoritarismo muito fundo inerente a cada uma destas visões totalizantes, como digo, tantas vezes deslizando para o totalitário.

Espero que estejamos razoavelmente vacinados contra estes dois entendimentos totalizantes da existência humana. Digo isto a propósito da religião porque, se o adoptar uma óptica religiosa é de novo regressar à forma holística de pensar a vida e de pensar a sociedade como se fossemos detentores de uma verdade única à qual todos se deviam subordinar porque é “a verdade” das coisas “a verdade” da vida, é “a verdade” da história, aí seria uma recuperação negativa, distorcida, de um entendimento religioso que tornasse a ser holístico. Há que prevenir qualquer ilusão para o facto de não estarmos a viver – porque estamos a viver – em sociedades plurais, sociedades liberais, sociedades de individualismo, digamos agora no melhor sentido da palavra, onde cada um de nós tem o direito a escolher o seu destino, a não estar subordinado a nenhum destino colectivo que se imponha de maneira absorvente, totalizante e totalitária. Essa permissividade fundamental que existe nas nossas sociedades, a que podemos chamar tolerância, o que tem a ver com pluralismo cultural e, portanto, pluralismo religioso, no respeito pelas minorias. É bom que as nossas sociedades respirem saudavelmente esta convivência entre as escolhas dos crentes e uma vida social onde ninguém pretende impor objectivos colectivos dos tais que absorveriam em absoluto as opções dos indivíduos. Ao reflectirmos

neste quadro mental já estamos a superar aquelas antigas categorias de laicidade ou da equação Religião-Estado sempre posta de maneira algo conflitual.

Trata-se assim de repensar a relação da Igreja e do Estado por esta via das sociedades democráticas, liberais, livres, pluralistas, multiculturais, enfim, todos esses temas que andam na nossa conversa de hoje e que desaguam aqui nesta reflexão.

Gostaria ainda de concluir com um tema adicional. Um certo número de pessoas, designadamente políticos, cai na tentação de equacionar a relação entre Estado e religião de maneira simples. Invocam que não existe problema, porquanto o Estado é o domínio do político e do social, enquanto a religião é remetida para o foro íntimo, é uma questão da consciência privada. Daí a não incompatibilidade ou a distinção clara de esferas.

Julgo que esta maneira de ver é uma inaceitável solução de facilidade. Como crente, não aceito que as minhas convicções religiosas, ou outras, sejam remetidas para o meu foro privado como se eu dissesse: “não, isto são convicções íntimas, que eu tenho comigo próprio e que em nada se devem repercutir na minha intervenção como cidadão”. Não posso aceitar isto. Elas devem ultrapassar o tal foro íntimo e exprimirem-se no terreno dos valores, do modelo de sociedade, da forma como entendo a vida e como gostava de propor aos outros que adoptassem valores idênticos. Inevitavelmente, a experiência dos crentes tem um impacto na vida pública, na esfera do político e na esfera do Estado e deve tê-lo. A religião também é uma questão de grupo, de comunidade, de grande multidão, é vivida por muita gente.

O fio da navalha sobre o qual se tem que trabalhar é a fuga a duas tentações: primeira, a confessionalização das instituições, a confessionalização da vida pública, a confessionalização do Estado, portanto, o abdicar da tradição da laicidade; segunda, o circunscrever a religião ao foro íntimo, retirando-lhe capacidade de impacto na minha maneira de estar no mundo e portanto também na minha intervenção política ou na minha intervenção profissional.

O Estado tem de respeitar ambas estas coisas, não ceder à tentação de instrumentalizar as confissões religiosas, mas também não as tratar como algo que deva ser apenas do foro estritamente privado e impedindo as expressões públicas e as formas de solidariedade colectiva.

Não é por acaso que estamos numa equação problemática e esta longa digressão que aqui estou a fazer mostra com quanto cuidado ela tem que ser trabalhada na nossa maneira de pensar, na nossa maneira de sentir e de viver estas realidades.