



SECULARIZAÇÃO: INÍCIOS, MEIO E PARADOXOS MODERNOS

Jorge Botelho Moniz

Investigador do Observatório Político

O que é a secularização? Como se desenvolve? Como se expressa na atualidade? Estas são algumas das questões sobre as quais nos debruçamos. Encontrando o seu gérmen na crise e queda do Império Romano do Ocidente, caminhando até à concretização da separação de poderes nas revoluções liberais e entrando no século XXI, encontramos quatro paradoxos com os quais os Estados seculares se deparam e que exigem um esforço de reflexão sobre o conceito de neutralidade, liberdade e igualdade do império secular que construíram.

Derivando¹ a sua etimologia da expressão latina *saeculum* que querera dizer algo como um «período» ou uma «era», o conceito de «secularização» foi altamente contestado e debatido ao longo dos séculos, adquirindo, com isso, sentidos tão diversos – por vezes até discrepantes – como: racionalização, pluralização, relativização, privatização, individualização, descrença e declínio da prática religiosa.

Independentemente das várias formas que possa tomar ou ter tomado, por imperativos de sistematização e de forma a não entrarmos no debate teórico em seu torno², o conceito deve ser, para o nosso efeito, entendido enquanto algo que não se encontra sujeito a nenhuma ordem religiosa. Definimo-lo, portanto, como um estilo de vida não-religioso – o que é diferente de antirreligioso, entenda-se.

¹ Todas as traduções de obras e documentos estrangeiros, não traduzidos para a língua portuguesa, são da nossa responsabilidade.

² Para esse efeito *vide* Dobbelaere, K. (1999), «Towards an integrated perspective of the processes related to the descriptive concept of secularization», in *Sociology of Religion*, vol. 60, n.º 3, pp. 229-247.

Apesar da distância cronológica que os separa, são dois os grandes marcos para, de um lado, o início da conceptualização e problematização e, de outro, para concretização e evolução da ideia de secularização. No primeiro plano, da idealização, situamos a crise e a queda do império romano do ocidente e, no da materialização do processo *stricto sensu*, as revoluções liberais norte-americana e francesa.

Detenhamo-nos, por ora, no primeiro.

A «crise do terceiro século³» do Império Romano é atribuída a vários fatores, desde o seu dispositivo militar, à própria instituição do Império; todavia, nenhum foi tão grave como a sua falta de coesão moral. Responsável?

– O Cristianismo⁴.

De facto, o proselitismo cristão veio abalar o *modus vivendi* romano, tanto pela sua natureza judia como pela afirmação da sua vocação universal que lhe permitia difundir uma mensagem incontrolável no seio de uma multidão de indivíduos, também eles, incontroláveis⁵.

De forma a conseguir domar a fé cristã, Constantino, o *Imperator christianissimus*, durante o seu reinado (306-337), decide reconhecer e institucionalizar a Igreja, concedendo-lhe privilégios: uma voz e uma autoridade que controlassem os seus crentes. Esses privilégios materializar-se-iam no Édito de Milão, de 313, que assegurava e alargava a todo o território do Império a tolerância e a liberdade de culto para com os cristãos.

A conversão do Imperador e o seu pacto com a Igreja haviam permitido uma nova situação no império. Constantino deixa de usar o título de pontífice máximo, passando a ter-se apenas como um membro eminente da Igreja – o imperador encarna a tradição viva dos apóstolos e assume um papel especial para o governo do povo igual ao que os bispos exerciam para o governo da Igreja. O reconhecimento do cristianismo como religião oficial do império, consagrado, mais tarde, no reinado dos imperadores Teodósio II (408-450) e Valentiniano III (425-455), supunha um lugar privilegiado para a Igreja e um impulso para a cristianização de toda a sociedade. Ser cristão e cidadão era a mesma coisa e a Igreja convertia-se no «principal vínculo de união do Império⁶».

É neste contexto de contaminação entre o poder temporal e o poder espiritual que a questão da secularização se começa a colocar. Contudo, seria apenas no século XII que a precoce noção de «espírito laico» se viria a pôr⁷.

³ Carrié, J. M. e Rousselle, A. (1999), *L'Empire Roman en Mutation: des Sévères à Constantin, 192-337*, col. Points Histoire: Nouvelle Histoire de l'Antiquité – 10, [s.l.]: POINTS, p. 89.

⁴ Um ótimo relato deste evento encontra-se no banquete das Saturnais de Macróbio, onde o autor faz participar as personagens mais destacadas do último paganismo – os últimos defensores da tradição romana – e onde descreve o mundo em mudança no qual o catolicismo triunfa. Macróbio, *Saturnales*, ed. Juan Francisco Mesa Sanz, col. Clásica, Madrid: Akal, 2009.

⁵ Carrié e Rousselle, op. cit., p. 116.

⁶ Muñoz, A. B. (1999), «La Edad Media», *Historia de la Teoría Política*, 1, ed. Fernando Vallespín, Madrid: Alianza Editorial, p. 239.

⁷ A precoce ideia de «espírito laico» surge num contexto de emergência duma sociedade «pré-burguesa» e «pré-capitalista» com «escasso vigor espiritual» que não só começa a mostrar sinais de saturação da excessiva extensão do religioso a todas as ordens da vida, mas onde a vida cidadã – dos intercâmbios, da economia e da acumulação de capitais – acentua certas preocupações quotidianas para as quais não parecem mais suficientes o pensamento e as



Com efeito, a Idade Média representa um período excepcional de expansão do cristianismo, do poder eclesiástico e da noção de definição de poderes.

Partindo da conceção agostiniana⁸ de divisão entre as duas cidades: a terrena e a celestial, na qual a primeira deve obedecer à justiça da segunda – a justiça do verdadeiro Deus –, surge a primeira conceção explicativa de poderes, ainda que circunstancial, através de uma carta enviada pelo papa Gelásio I (492-496) ao imperador Anastácio I, na qual proferia a seguinte mensagem:

«Há duas coisas (...) pelas quais este mundo é governado de forma especial: a sagrada autoridade dos pontífices e a *potestad* régia, a carga que pesa sobre os sacerdotes é maior (...). [A]inda que presidas ao género humano pela tua posição, deveis inclinar a cabeça devotamente ante aqueles que administram a coisa divina... e bem sabeis que não deveis presidir à ordem da religião, mas sim submeter-vos a ela⁹».

A tentativa de determinar as relações entre os poderes seculares e espirituais contém já o tema da separação de domínios; contudo, esta questão deve ser interpretada como uma matéria menor, porque o que o poder papal pretende aqui, mais fortemente, fazer é relembrar o poder régio da sua condição de crente que, como qualquer outro, recebe da Igreja os sacramentos, propondo-lhe, para isso, a doutrina dos dois poderes, ambos nascidos de Deus para que governem em seu nome o mundo. Gelásio I atribuía, deste modo, ao imperador a *potestas*, o poder e os meios do Estado, enquanto para a Igreja reserva a *auctoritas*, uma preeminência de ordem e direção à qual o poder terreno se deve submeter.

Permanece, no período medieval, a convicção de que todo o poder tem origem e carácter divinos e que, como tal, deve ser exercido por príncipes e acatado pelos súbditos. Ou seja, reconhece-se a soberania do imperador dentro de certos limites, pois o soberano encontra-se limitado pela lei de Deus. Ser rei, por estas centúrias, significava ser católico, defensor e propagador da fé. Essa vertebração de poderes tornava o Estado súbdito ou custódio da Igreja, estando-lhe acorrentado por uma tal ligação moral. Estas expressões de realza davídica, pelas quais os reis assumiam o seu cargo *pela graça de Deus*, acentuavam o «carácter funcional¹⁰» do poder temporal; visto que, acima de tudo, o que havia era uma missão eminentemente religiosa a cumprir por parte do soberano.

Apesar da tentativa gelasiana de definição de poderes, os largos séculos de infidelidade entre o espiritual e o temporal levaram a que ambos se mantivessem com fronteiras pouco definidas e que, por consequência, entrassem na esfera do outro sem propriedade ou consentimento. De um lado,

instituições religiosas tradicionais. Sombart, W. (1982), *El Burgués: contribución a la historia espiritual del hombre económico moderno*, versão espanhola de María Pilar Lorenzo, 4.ª ed., Madrid: Alianza Editorial, pp. 18-25.

⁸ Santo Agostinho (1958), *City of God*, intro. por Etienne Gilson, Nova Iorque: Doubleday.

⁹ Cit. Muñoz, op. cit., p. 241.

¹⁰ Ibid., p. 259.

o poder régio via na centralização eclesiástica e no absolutismo papal uma ameaça ao seu próprio poder e à sua estabilidade; do outro lado, o poder espiritual entendia o temporal como um objeto menor e acessório da lei divina à qual servia e sobre a qual não admitia ingerências. No fundo, cada um clamava pelas demasiadas prerrogativas que o outro tinha sobre as suas respectivas esferas de ação.

A necessidade de repensar, mais profunda e racionalmente, a questão da definição de poderes apenas se pôs nos séculos XI e XII, devido àquele que é considerado o ponto de ebulição: o conflito entre o papa Gregório VII e o imperador Henrique IV (1075-1122) – a querela das investiduras – que serviria de mote para criar uma determinação mais precisa entre aquilo que significava, ou devia significar, o poder espiritual e o poder temporal.

Tendo como pano de fundo a conceção gelasiana, a questão da separação começa a ser discutida mais explicitamente com Humberto de Silva Cándida (†1061):

«[A]ssim como aos clérigos lhes estão proibidos os assuntos seculares, assim os laicos têm proibidos os eclesiásticos, de modo a que nenhum se aproprie do que compete ao outro, mas que todos observem os limites impostos pelos santos padres e pelos príncipes¹¹».

Ao distinguir os dois poderes, distinguiram-se dois campos de atuação e funções distintas. Ao clero devem corresponder exclusivamente os assuntos eclesiásticos, enquanto aos laicos, mesmo aos mais eminentes, devem cingir-se os assuntos terrenos.

Na época, o conceito de separação entre a *res temporalia* e a *re spiritualia* era, porém, ainda muito limitado. As duas espadas do poder eram mais um conceito básico da teologia política medieval que servia para designar as funções próprias do *sacerdotium* e do *imperium* do que propriamente uma declaração de que, nos assuntos do Estado, a Igreja não se deve imiscuir ou que ela deixava de exercer qualquer tipo de autoridade moral sobre a vida do *político*. O paradigma da época é Hugo de Fleury († 1119) que, pese embora reconheça que a função de governar corresponde somente ao poder civil e que esta não deve estar submetida às decisões eclesiásticas, advoga que a pessoa do príncipe, como devota, deve estar submetida aos assuntos que concernem à religião e à fé, mas que, cada um, em própria esfera, deve exercer as suas funções sem intervir nas do outro¹².

Não obstante as limitações ou até do paradoxo deste conceito de separação, uma tal divisão jurisdicional e a definição de competências próprias supunham já a racionalização da ideia de poder e, por isso mesmo, continham o gérmen da própria ideia de secularização.

¹¹ Cit., *ibid.*, p. 279.

¹² *Ibid.*, p. 286.



É, de facto, com o advento das revoluções liberais norte-americana (1776) e francesa (1789) e com os seus diplomas sequentes – a Carta de Direitos de Virginia de 1776, a Constituição dos Estados Unidos da América de 1787, a primeira Emenda à Constituição de 1791 e a Declaração de Direitos francesa de 1789 – que as ideias de que o Estado deve apenas respeitar fins terrenos e de que deve haver uma efetiva desinstitucionalização da religião começam a assumir contornos mais precisos e rigorosos¹³.

No entanto, é só a partir do século XIX que o conceito de secularização nos críticos da religião ganha pertinência, representando um termo que expressa uma série de experiências vividas entre a sociedade e a religião e um movimento sociocultural de independência das diversas esferas sociais relativamente à Igreja. A religião perde o seu papel tradicional de legitimador social e o económico passa a ocupar o lugar central. Como consequência, o fenómeno religioso pretende-se, agora, privatizado e interiorista.

Avocando a rutura com o modelo do Antigo Regime, os liberais assumiam-se como independentes em todas as matérias, sujeitando-se apenas à lei constitucional. E, neste contexto, não surpreende que as tendências secularizadoras se não tenham feito esperar.

A entrada na Idade Contemporânea exigiu uma lógica totalmente renovada de relações Estado-Igreja que, apesar disso, significaria muito mais do que o mero processo de transmissão dos bens da Igreja para a posse civil ou o início das práticas de regalismo, assinalando, sobretudo, o momento determinante sobre aquilo que se considera ser o recuo religioso na sociedade – pela laicização, pela descristianização, pelo paganismo, ou ainda, pelo processo de desconfessionalização, desafetação e desvinculação. Dava-se início a uma nova forma de estar e pensar o mundo: a fé pela razão e a religião pela ciência eram expressões máximas dessa mudança.

A assunção positivista de que, por se constituir como a última manifestação legítima do infinito, a ciência acabaria por suplantar as tradicionais religiões despertou e contaminou os espíritos contemporâneos não só no século XIX quando irrompeu, mas também os que se lhe seguiram, já no século XX. Embebidos por este novo entendimento da realidade, foi sem estranhar que a partir da década de 1960 vários autores tenham avançado a ideia de que a religião, pelo menos no mundo (liberal) ocidental, se tivesse tornado um fenómeno cada vez mais privatizado e que o seu futuro passava, inevitavelmente, pela extinção¹⁴. Para Frank Lechner a força do positivismo era, por si só, suficiente para excluir o regresso da religião¹⁵. Por outras palavras, assim que o progresso inerente à modernidade desmentisse *grosso modo* as teorias religiosas, seria difícil entender como poderia ser revertido o processo de secularização.

¹³ Brito, J. S. [s.d.], «General aspects of religion and education in the secular state», [policop.], p. 1.

¹⁴ Wallace, A. (1966), *Religion: an anthropological view*, Nova Iorque: Random House, p. 265.

¹⁵ Lechner, F. (1991), «The case against secularization: a rebuttal», in *Social Forces*, vol. 69, n.º 4, p. 1011.



Descrita como o declínio das crenças e práticas religiosas nas sociedades modernas ou, mais filosoficamente, por Weber, como o «desencantamento do mundo¹⁶», a secularização foi, então, postulada, como um processo humano e universal de desenvolvimento irreversível das sociedades ocidentais. Todavia, como nos diz Catroga, «a modernidade não conseguiu extinguir a religião¹⁷» e a globalização veio pôr a cru essa realidade. Nesta linha, a assunção de que vivemos num mundo secularizado é «falsa», pois o mundo é hoje «tão furiosamente religioso como alguma vez o foi¹⁸». Como apontam Norris e Inglehart¹⁹, as migrações transnacionais e a emergência da diáspora das várias cosmovisões, para lá das suas fronteiras civilizacionais, provocam uma dramática disseminação confessional e levam a que o mundo tenha agora mais perspectivas religiosas do que alguma vez teve.

Esta tese da dessecularização do mundo – representada na alegoria weberiana²⁰ pelo derrube da parede do mosteiro – teria, segundo os autores que a postulam, posto um fim à separação entre *este mundo* (terreno) e o *outro mundo* (espiritual). O seu argumento diz que as tradições religiosas se estão a recusar a aceitar o papel marginal e privatizado que as teorias da modernidade e da secularização lhe haviam reservado, rejeitando restringir-se ao cuidado pastoral das almas individuais e continuando a levantar questões sobre as interconexões da moralidade privada e pública e a concertar com as instituições governativas, sobretudo, através das suas estruturas de organização solidária²¹. Estamos, de acordo com Casanova, a assistir à «desprivatização²²» da religião no mundo moderno.

A destruição da parede do mosteiro permitiu a incursão das confissões religiosas na esfera pública e no campo de batalha do protesto político, não só para defender o seu campo tradicional, mas também para participar no debate público, logrando, com isso, definir e estabelecer as fronteiras modernas entre as esferas pública e privada, entre legalidade e moralidade e entre família, sociedade civil, economia e Estado.

Contudo, mesmo os defensores mais acérrimos do «regresso da religião» reconhecem que uma tal transformação não implica a *ressacralização* da sociedade ou a mudança da cultura política secular²³; isto, porque a desprivatização da religião acontece justamente numa arena pluralista que supõe, por princípio, um Estado laico-secular e que, como tal, possibilita a

¹⁶ Weber, M. (1958), «Science as a vocation», in *Daedalus*, vol. 87, n.º 1, Science and the Modern World View, p. 133.

¹⁷ Fernando, C. (2006), *Entre Deuses e Césares: secularização, laicidade e religião civil*, Coimbra: Almedina, p. 100.

¹⁸ Berger, P. (1999), «The desecularization of the world, a global overview», *The Desecularization of the World: resurgent religion and world politics*, ed. Peter L. Berger, Grand Rapids: Michigan, p. 2.

¹⁹ Inglehart, R. e Norris, P. (2006), *Sacred and Secular: religions and politics worldwide*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 24-27.

²⁰ Weber, M. (2003), *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trad. Talcott Parsons, Nova Iorque: Dover Publications.

²¹ É, por exemplo, o caso das Instituições Particulares de Solidariedade Social (presididas, em Portugal, pelo Padre Lino Maia) ou da União das Misericórdias Portuguesas que têm assento no plenário do Conselho Económico e Social português.

²² Casanova, J. (1994), *Public Religions in the Modern World*, Chicago: The University of Chicago Press, p. 5.

²³ Zepeda, J. (2010), «Secularização ou ressacralização? O debate sociológico contemporâneo sobre a teoria da secularização», in *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, trad. Paula Carpenter, vol. 25, n.º 73, p. 138.



participação de diferentes atores na esfera pública, entre eles os religiosos, os não-religiosos ou até os antirreligiosos.

Como em qualquer debate entre gente razoável, tanto as teses do fim como as do regresso da religião têm a sua quota-parte de verosimilitude.

Se, por um lado, é inequívoco que o mundo é cada vez mais secular, pelo menos o industrial, não deixa de ser menos verdade que a humanidade apresenta, atualmente, mais visões religiosas do que alguma vez manifestou. O paradoxo é respondido pela questão demográfica. Enquanto os cidadãos seculares (tendencialmente dos países mais industrializados) não conseguem renovar as suas gerações, os cidadãos religiosos (tendencialmente dos países menos desenvolvidos industrialmente) conseguem-no²⁴. As projeções estatísticas são, aliás, bastante alarmantes neste sentido, falando em transformações sem precedentes, nas próximas décadas, do ponto de vista da constituição populacional nos países industrializados e que corresponderão, segundo o Eurostat, ao «grande desafio sociodemográfico do próximo século²⁵».

Mas, este é apenas um dos quatro paradoxos no qual o conceito de secularização, nos nossos tempos, caiu. O segundo tem a ver com a questão da liberdade religiosa.

Derivado da sua necessidade de ser isento perante a religião e de não se assumir confessional, o Estado democrático é, por excelência, o Estado da liberdade religiosa²⁶.

Essa abertura do mercado religioso, sem concessão de privilégio a qualquer confissão – o secularismo processual²⁷ –, significa a entrada da religião num campo onde lutam vários atores (religiosos e não-religiosos), sem que isso signifique que esteja condenada a perder a batalha; antes pelo contrário, a maximização da liberdade religiosa, por potenciar uma maior competição confessional, tem, contraditoriamente, provocado maiores índices de religiosidade em certas sociedades²⁸. Dito de outro modo, os Estados seculares ao apoiarem os movimentos religiosos – reconhecendo a liberdade de consciência das várias religiões, exaltando as suas funções sociais e culturais e por deverem proteger a sua expressão pública –, não conseguiram cumprir a prerrogativa liberal de estancar os excessos das paixões populares, como Constantino procurara já no século IV e falhara.

O terceiro paradoxo liga-se, intimamente, a este último e respeita à noção de neutralidade – outro pré-requisito do Estado secular – que permite a liberdade

²⁴ Inglehart e Norris, op. cit., pp. 47-51.

²⁵ Lanzieri, G. (2011), «Fewer, older and multicultural?», Methodologies and Working Papers, Projections of the EU populations by foreign/national background, EUROSTAT.

²⁶ Como nos diz Braga da Cruz: «não há democracia sem liberdade religiosa». Cruz, M. B. (2007), «A Igreja e o Estado democrático», *Democracia liberal e religião*, col. Ideias e Estudos Políticos, Coord. João Carlos Espada, Universidade Católica Editora: Lisboa, p. 147.

²⁷ Chaplin, J. (2008), «Democracy and secularism», *Talking God: the legitimacy of religious public reasoning*, Theos: Londres, p. 21.

²⁸ É o caso norte-americano, Swatos Jr., W. e Christiano, K. (1999), «Secularization theory: the course of a concept», in *Sociology of Religion*, vol. 60, n.º 3, p. 222. E é também o caso português, «Identidades religiosas em Portugal: representações, valores e práticas», coord. Alfredo Teixeira, Centro de Estudos e Sondagens de Opinião e Centro de Estudos de Religiões e Culturas – Universidade Católica Portuguesa, Relatório apresentado na assembleia plenária da Conferência Episcopal Portuguesa em Fátima 16 a 19 de Abril de 2012, Lisboa.



e a igualdade religiosa, i.e., que não toma partido relativamente às confissões religiosas. Contudo, afigura-se difícil a ideia de rigorosa neutralidade. De acordo com Chaplin, o secularismo processual, como o descrevemos, «nunca será estritamente processual nem neutral²⁹», porque, em verdade, a neutralidade é sempre neutral a partir de um determinado ponto de vista, e, neste caso, é-o a partir de uma perspetiva secular do mundo e, portanto, não-religiosa.

A neutralidade secular aplica-se, então, tanto a ateístas como a crentes. Da mesma forma que não é permitida uma política educativa que obrigue os ensinamentos da Bíblia ou do Corão, também não está autorizada outra que sustente a não-existência de Deus. Não obstante, podemos asseverar que a linguagem secular ajuda a inculcar no debate público aquilo que a conceção chapliniana designa por «ateísmo prático³⁰», não necessariamente a rejeição da existência de Deus, mas da sua (ir)relevância para as coisas humanas como a política.

A conceção de neutralidade do Estado secular, assumindo que a religião atua como um «conversation-stopper³¹», procura fomentar o diálogo público entre pessoas seculares e não-seculares, mas, pelos caminhos de neutralidade que percorre, acaba por se transformar, também ela, num constrangimento conversacional para as pessoas religiosas, pois impede ou dificulta a entrada das suas contribuições na arena pública de discussão. E este é o quarto paradoxo.

A crença de que o secularismo e o seu princípio de neutralidade honram a liberdade e igualdade tanto das pessoas religiosas como das não-religiosas é, por isso, e em linha com o que afirma Wolterstorff, «errada³²». Numa palavra, quem pretende tomar parte do debate público através de razões religiosas encontrar-se-á, incontornavelmente, a nadar contra a corrente.

Os quatro paradoxos – da industrialização, da liberdade religiosa, da neutralidade e da igualdade – mostram-nos que a questão religiosa na sociedade moderna não só não desapareceu como ainda continua a ser, em pleno século XXI, uma questão altamente controvertida.

Se, por um lado, é inequívoco que a modernidade conduziu ao declínio da religião (pelo menos no seu sentido intra e interpessoal tradicional), isso não significou, por outro lado, que a religiosidade (seja na sua forma de expressão moderna ou tradicional) deixasse de exercer um papel preponderante na vida das pessoas. Em verdade, a institucionalização da secularização não significa, necessariamente, secularização intersubjetiva.

²⁹ Chaplin, op. cit., p. 22.

³⁰ Ibid., p. 26.

³¹ Expressão introduzida por Richard Rorty para caracterizar o papel que a religião teria na arena pública. Rorty, R. (1999), «Religion as a conversation-stopper», *Philosophy and Social Hope*, Londres: Penguin Books, pp. 168-174.

³² Wolterstorff, N. (2009), «Why we should reject what liberalism tells us about speaking and acting in public for religious reasons», *Religion in Contemporary Liberalism*, ed. Paul J. Weithman, Indiana: University of Notre Dame Press, p. 177.



Como nos explicam Stark e Iannaccone, através do seu estudo empírico sobre os níveis de religiosidade subjetiva e a frequência aos serviços religiosos na Europa, enquanto a vitalidade das instituições religiosas flutua bastante ao longo do tempo, a religiosidade subjetiva é mais constante³³. O sagrado, como nos diz Bastide, não se encontra por isso «a morrer, mas a mover-se para outros lugares³⁴», religiosos, entenda-se. A tese bastidiana afigura-se acertada, pois, já no século XXI, ainda não assistimos ao famigerado «fim da religião», nem parecemos estar perto de um tal fenómeno. O que temos visto, pelo contrário, é a expansão de um novo tipo de religiosidade mais interior e privada e, por consequência, mais adaptada aos tempos modernos. Utilizando a metáfora de Thomas Luckmann, o que existe agora é uma «bricolagem religiosa³⁵» onde o indivíduo cria uma esfera religiosa própria e se despega das tradicionais práticas confessionais³⁶. Devemos, portanto, compreender que o valor religioso atual é diferente daquele vivido em séculos anteriores, sem que isso signifique que esteja a perecer.

Assim sendo, parece claro que a ideia do Homem moderno como secular e não-religioso se demonstra errada.

Em jeito conclusivo resta-nos acrescentar que a modernidade apresenta, no mínimo, alguns efeitos secularizadores. Estes devem ser encarados como uma consequência natural da necessidade do Estado em basear as suas justificações legais em «razões seculares públicas³⁷», porque só elas se encontram acessíveis a todos. O secularismo é, enquanto doutrina do Estado (liberal), um arranjo institucional que visa, através da sua neutralidade, servir de «conselho de gestão de interesses³⁸» entre cidadãos religiosos e não-religiosos.

Todavia, se, por imperativo de neutralidade ou imparcialidade, o Estado democrático liberal acentua a separação entre a doutrina que preconiza e as crenças das pessoas que governa, talvez importe repensar a questão da secularização ou, na opinião de Habermas, que a sociedade secular forje um novo entendimento das convicções religiosas, pois elas são mais do que «meras relíquias do passado³⁹».

Devemos entender que a política não é geometria e que deve refletir para a sociedade como espelho da vida. Assim, para o bom entendimento de todos os

³³ O argumento dos autores é que a menor frequência aos serviços religiosos, por parte dos crentes, se prende mais com a incapacidade mobilizadora da Igreja do que propriamente com o seu «desencantamento» weberiano do mundo. Stark, R. e Iannaccone, L. (1994), «A supply-side reinterpretation of the 'secularization' of Europe», in *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 33, n.º 3, pp. 230-252.

³⁴ Bastide, R. (1968), «Anthropologie religieuse», in *Encyclopaedia Universalis II*, Paris, pp. 65-69.

³⁵ Luckmann, T. (1974), *The Invisible Religion: the problem of religion in modern society*, Nova Iorque: Macmillan Publishing Co.

³⁶ Paradigmático é o caso português. Em Portugal, destradicionalizaram-se as práticas religiosas dos indivíduos: não passam tanto tempo a rezar, a assistir a missas ou a participar em outras atividades paroquiais. Todavia, isso não correspondeu a um decréscimo dos seus níveis de espiritualidade. Por exemplo, mais de 90% dos portugueses continua a acreditar em Deus, 85% assume-se religioso ou ainda a fiel manutenção do culto a Nossa Senhora de Fátima. «Identidades religiosas em Portugal...», op. cit.

³⁷ Sajó, A. (2008), «Preliminaries to a concept of constitutional secularism», in *International Journal of Constitutional Law*, vol. 6, n.º 3-4, p. 626.

³⁸ Cunha, P. F. (2009), «Reflexões sobre o direito contemporâneo», in *Revista Páginas de Filosofia*, vol. 1, n.º 1, p. 42.

³⁹ Habermas, J. (2006), «Pre-political foundations of the democratic constitutional state», *The Dialectics of Secularization: on reason and religion*, ed. Florian Schuller, trad. Brian McNeil, São Francisco: Ignatius Press, pp. 21-52.



cidadãos, entre si e para com Estado, dever-se-á reconhecer que os poderes temporal e espiritual, apesar de cada um na sua esfera, devem poder contaminar-se positivamente, isto se não quisermos que o império secular, entendido enquanto a base para a nossa liberdade e igualdade de pensamento, se converta num paganismo romano e sofra o mesmo fim.

OBSERVATÓRIO POLÍTICO

Av. Elias Garcia, nº 123 – 7ºE
1050-098 Lisboa PORTUGAL
Telf. (00351) 21 820 88 75
geral@observatoriopolitico.pt

Para citar este trabalho/ To quote this paper:

Moniz, Jorge Botelho, «Secularização: início, meio e paradoxos modernos», *Working Paper #13*, Observatório Político, publicado em 19/6/2012, URL: www.observatoriopolitico.pt

Aviso:

Os working papers publicados no sítio do Observatório Político podem ser consultados e reproduzidos em formato de papel ou digital, desde que sejam estritamente para uso pessoal, científico ou académico, excluindo qualquer exploração comercial, publicação ou alteração sem a autorização por escrito do respectivo autor. A reprodução deve incluir necessariamente o editor, o nome do autor e a referência do documento. Qualquer outra reprodução é estritamente proibida sem a permissão do autor e editor, salvo o disposto em lei em vigor em Portugal.