

Entre o saber e a fé: uma perspectiva pós-secular (de Durkheim a Habermas)

Between knowledge and faith: a postsecular perspective (from Durkheim to Habermas)

Ana Carine Cerva⁴⁹

Resumo

O presente artigo discute as implicações da coexistência de práticas religiosas populares, nomeadamente, as festas a Santa Isabel e os ritos ao Espírito Santo, em concomitância com as manifestações seculares na esfera pública do Estado Português. Em particular, questiona-se como o princípio da laicidade em Portugal contribui para a coexistência de dinâmicas religiosas e seculares, as quais podem gerar processos de aprendizagem complementar entre os dois saberes. Para tanto, a sociologia da religião e da moral de Durkheim é atualizada e colocada em diálogo com as ideias de pós-secularização de Habermas. O estudo segue uma metodologia qualitativa de base interpretativa. Por meio da análise dos materiais construídos visualizam-se algumas configurações *pós-seculares* no país lusitano. Compreende-se que a condição pós-secular e o pluralismo religioso e de valores são desafios das *modernidades múltiplas*.

Palavras-Chave: Rituais Religiosos. Princípio da Laicidade. Pluralismo. Pós-secularização.

Abstract

⁴⁹ Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Este artigo expõe os resultados parciais da tese na área da Sociologia da Moral e da Religião, realizada entre os anos de 2015 e 2019. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8678-6141>. E-mail: ana.cerva@hotmail.com

This article discusses the implications of the coexistence of popular religious practices, namely, the feasts to Santa Isabel and the rites to the Holy Spirit, in concomitance with the secular manifestations in the public sphere of the Portuguese State. In particular, it is questioned how the principle of secularity in Portugal contributes to the coexistence of religious and secular dynamics, which can generate complementary learning processes between the two knowledge. Therefore, the sociology of religion and moral Durkheim is updated and placed in dialogue with post-secularization of ideas of Habermas. The study follows a qualitative methodology with an interpretive basis. Through the analysis of the constructed materials some post-secular configurations are visualized in the Lusitanian country. It is understood that the post-secular condition and religious pluralism and values are challenges of multiple modernities.

Keywords: Religious Rituals. Principle of Secularity. Pluralism. Postsecularization.

Introdução

Este artigo é dedicado ao fenômeno religioso em Portugal, com ênfase na análise dos rituais do catolicismo popular, nomeadamente, o culto a Santa Isabel e as Festas do Espírito Santo presentes no calendário litúrgico desse país. A compreensão de tais rituais foi mediada pelas concepções acerca do fenômeno religioso e moral, desenvolvidos por Durkheim, que permitem evidenciar a relevância desta teoria para abordar fenômenos contemporâneos. Para adicionar outra camada de complexidade ao quadro geral formulado a partir dessa referência teórica central, a análise da presença da religião na esfera pública portuguesa foi norteadada pela pergunta sobre as formas de coexistência entre dinâmicas sociais ora religiosas tradicionais, ora seculares, em condições de aprendizagens complementares, conforme indicou Habermas (2008), ao tratar da existência de possíveis sociedades pós-seculares.

Com este ensaio objetiva-se, portanto, tecer um diálogo entre as principais ideias de Durkheim desenvolvidas em *As Formas Elementares da Vida Religiosa*,

publicada em 1912, com as análises contemporâneas de Habermas (2007; 2008; 2013) sobre as concepções da pós-secularização. Estas últimas dizem respeito à presença da religião como “fonte cultural” capaz de fornecer conteúdo à consciência normativa e proporcionar solidariedade entre os cidadãos (HABERMAS, 2007, p. 51). Isso permite a defesa da atualidade do pensamento durkheimiano sobre a vida religiosa, em virtude da possibilidade de articulação com aquilo que Habermas (2013) propõe como uma releitura para a tese da *secularização*, a qual questiona o *secularismo* como visão de mundo.

Diante da diversidade dos rituais populares católicos no país lusitano, nos dias atuais, as festas do Espírito Santo foram eleitas para investigação dada sua significação no território português e nas diásporas (Brasil e América do Norte) - nas últimas, essas festas operam como elemento de reconstrução da identidade étnica do povo português. Investiga-se, ainda, o culto a Santa Isabel, por ter sido esta uma rainha medieval que, acompanhado de seu esposo Rei Dinis, promoveu as Festas do Espírito Santo pelo território português. D. Dinis foi o sexto monarca da primeira dinastia portuguesa, cujo reinado estendeu-se entre os anos de 1279 e 1325. Ainda hoje, o culto a Rainha Santa Isabel mobiliza um elevado número de fiéis, seja nas procissões bianuais em Coimbra, seja nas celebrações litúrgicas.

Quanto aos procedimentos metodológicos, foi realizada uma pesquisa qualitativa de base interpretativa, em que o estudo epistemológico e o estudo documental foram confrontados com a pesquisa empírica realizada no país lusitano. A última foi fundamentada em observações participantes⁵⁰ das festas religiosas e entrevistas narrativas com diferentes atores sociais, que ocupam diferentes lugares em relação aos rituais, tais como clérigos, ateus, acadêmicos e fiéis. A participação nesses eventos foi particularmente relevante, em virtude do entendimento subjacente a esta discussão, de que nos momentos de *efervescência geral*, como na ocasião das festas religiosas populares, os fiéis revivificam os vínculos solidários que os unem a suas comunidades e aos seus santos. Trata-se, portanto, de um

⁵⁰ A pesquisa empírica subsidiou-se da *sociologia da fotografia e da imagem* (MARTINS, 2014). acompanhou-se o período destas festas religiosas, especificadas nesta pesquisa, nos anos de 2015, 2016 e 2017.

momento privilegiado para compreender de que forma esses cultos continuam a exercer um impacto prático na vida social desse país.

Isso conduz à problematização da relação entre religião e secularização nos estados contemporâneos estruturados juridicamente sobre o princípio da laicidade. Uma pista importante para pensar o caso de Portugal é oferecida por Steffen Dix, que reconhece uma tendência de uma vida mais secular nos tempos atuais, mas pondera que, no “Portugal moderno, assim como no resto da Europa do Sul, permanece em alguns casos uma ‘memória colectiva’ - marcada pelo catolicismo”, e tal fenômeno subsiste a influenciar tanto as atividades políticas quanto os costumes das comunidades (MANUEL; MOTT, 2006 apud DIX, 2010, p. 19).

Tendo esse diagnóstico como pano de fundo, analisa-se⁵¹ neste artigo como ocorrem as disputas entre as formas de vida religiosa e seculares, no âmbito da esfera pública portuguesa. Todavia, para além de problematizar os conflitos existentes entre as duas atitudes, propõe-se refletir sobre as falas de ambos os lados. Ao eleger para o título deste texto “Entre o saber e a Fé [...]” compreende-se que uma moralidade compartilhada, em uma sociedade com características *pós-seculares*, deve viabilizar o processo de aprendizagem que privilegia a *justiça cognitiva*, na qual coexistem, em relação de complementaridade, os diversos “tipos de saber e modos de ser” (SANTOS, 2014, p. 97).

Elegeu-se Portugal como *locus* para a realização da pesquisa em virtude de sua configuração de Estado de Direito Democrático, constitucionalmente laico, no qual se visualiza peculiaridades quanto à presença de um pluralismo religioso e de valores na esfera pública, tal como Eisenstadt (2001) denomina para o contexto das *múltiplas modernidades*⁵².

⁵¹Entre os meses de abril a julho de 2017 realizou-se o estágio de Doutorado Sanduíche em Portugal no Centro de Estudos Sociais - Laboratório Associado da Universidade de Coimbra, como bolsista da CAPES, cuja investigação teve a supervisão do professor Dr. Tiago Pires Marques. Concomitante às investigações, no período de festividades, participou-se de colóquios, congressos e cursos sobre o fenômeno religioso no contexto contemporâneo português.

⁵² Para Eisenstadt, a ideia de *modernidades múltiplas* possibilita uma melhor forma de compreender o mundo contemporâneo e a história da modernidade. Este termo possui duas implicações, a primeira é que a modernidade e ocidentalização não são idênticas. A segunda é que as modernidades não são “estáticas”, as tentativas de interpretação da modernidade estão em constante mutação. EISENSTADT, Shmuel Noah. *Modernidades Múltiplas. Sociologia, Problemas e Práticas*. Lisboa: n. 35, 2001. (p. 139-163). Disponível em: <http://sociologiapp.iscte-iul.pt/pdfs/5/57.pdf>

Um país com características pós-seculares

Considera-se mais apropriado pensar o país lusitano como sendo investidas características pós-seculares do que configurá-lo como propriamente secularizado. A tese aqui sustentada fundamenta-se em análises teóricas e empíricas acerca da presença das manifestações do catolicismo popular na esfera pública lusitana, que acontecem em uma relação de complementariedade tanto em meio a diversidade religiosa do país, quanto em face das mudanças sociais proporcionadas pela instauração do regime democrático no após 25 de Abril de 1974⁵³.

Para subsidiar esta tese é necessária uma breve contextualização histórica no processo de laicização em Portugal. Segundo o historiador português Fernando Catroga (2010), o termo laicização significa a “libertação do Estado dos seus nexos com a Igreja e confissões religiosas, a fim de ser possível instituir, mediante um sistema de ensino obrigatório, gratuito e laico, uma orientação comum a todo o *laós*, ou melhor, a toda a Cidade” (CATROGA, 2010, p 301-2).

Um dos principais doutrinadores do princípio da laicidade, Ferdinand Buisson, teve a necessidade de procurar a etimologia do termo laicidade, a fim de “relembrar a gênese democrática do projeto do respeito pela liberdade de consciência”. Para tanto, destacou que, para além de sua origem latina *laicus*, “laicidade vinha da palavra grega *laós*, que designa ‘o povo’”, nomeadamente, a “massa popular”, na qual o clero se hierarquizou “no seio das comunidades cristãs primitivas”. Assim, o verdadeiro significado de *laïque* se opunha ao sentido de *clerical* (CATROGA, 2010, p. 302-3).

O processo secularizador em Portugal iniciou-se quase um século antes da Revolução Liberal, com a expulsão dos jesuítas do país lusitano, decretado pelo Marquês do Pombal, mediante Alvará, em 28 de Julho e Lei a 03 de setembro de 1759. A partir daí instaura-se o sentimento de antijesuitismo, por parte das elites intelectuais portuguesas, consolidado com a Revolução Liberal (1820-1834). Tal sentimento une-se ao pensamento anti-congregacionista, resultando “na extinção

⁵³ Em “25 de Abril de 1974” dá-se o final da ditadura do Estado Novo (1933-1974), já a instauração da Constituição Republicana, dois anos mais tarde, assegura a consagração do Estado democrático de Portugal (VILAÇA, 2006, p. 148).

das ordens religiosas e na nacionalização dos bens das congregações em 28 de Maio de 1834” (CATROGA, 2010, p. 360).

As relações entre a Igreja e o Estado passaram por diversas fases, desde o início da República até os dias de hoje. Na primeira década subsequente à instauração da República Portuguesa, em 05 de Outubro de 1910, vivenciou-se um regime de *separação laicista*. Tal regime se sucedeu a uma fase de *separação/cumplicidade*, durante a ditadura do Estado Novo, sobretudo, até meados dos anos cinquenta. Por fim, desde 1974 até os dias atuais, prevalece o regime de *separação laica*, “não necessariamente absoluta”, todavia, mais apropriado aos regimes democráticos e pluralistas (VILAÇA, 2006, p.151).

A Lei da Liberdade Religiosa (Lei nº 16/2001) estabeleceu o Estado português como aconfessional, já que a constituição de 1976 - ainda em vigor [em sua VII revisão em 2005] - ao contrário do que evidenciava a francesa, não se mostrou explícita a não confessionalidade do Estado. Entretanto, a Igreja Católica continua a receber privilégios justificados pelo costume. Apesar de não ter o monopólio do ensino religioso nas escolas públicas, ainda assim, permanece a detê-lo na assistência espiritual nas Forças Armadas, nos hospitais e nas prisões. Além do fato da Concordata dar-lhe vantagens dentro do “mercado religioso” (CATROGA, 2010, p. 369-70).

Ao comparar o contexto português atual, seja com o modelo da III República na França seja com o que vigorou na I República em Portugal, Catroga (2010) conclui que o Estado lusitano está distante da laicidade presente naquelas experiências. Portanto, para ele Portugal deve ser tipificado, tal como Itália e Espanha, como uma “quase laicidade” (CATROGA, 2010, p. 369-70).

Teresa Toldy (2013) em *A secularização da sociedade portuguesa no contexto das modernidades múltiplas* declara, por sua vez, que a presença da religião na vida moderna requer uma análise cuidadosa, já que é mais correto falar em *múltiplas modernidades*, sobretudo quando se analisa as Teorias da Secularização no contexto da sociedade atual portuguesa (TOLDY, 2013, p. 23).

Dessa forma, procura-se dialogar com as questões da *dialética da secularização* no contexto das modernidades, segundo as concepções de Habermas.

Para o filósofo, a modernização da consciência pública decorre de um processo de aprendizagem complementar que influencia a relação política entre os cidadãos não crentes e os crentes, repercutindo, assim, no discurso pluralista de sociedade *pós-secular* (HABERMAS, 2007, p. 51-2).

Meu entendimento em relação às teorias da pós-secularização aproxima-se da abordagem de Stoeckl (2011), para quem a religião na sociedade *pós-secular* não deve ser compreendida como nas sociedades pré-seculares. Quando pensamos na presença da religião na modernidade tardia, observamos que ela “regressa”, porém de forma alterada. Stoeckl declara que a *pós-secularização* mostra-se como uma “condição da consciência contemporânea”, na qual coexistem visões religiosas e seculares acerca da sociedade e da política.

Na obra *Da Torre de Babel às Terras Prometidas: pluralismo religioso em Portugal*, Vilaça (2006) declara que o direito de liberdade religiosa nos países integrantes da União Europeia depara-se, ainda, com as heranças de “tradições de unidade teológico-política”. A tradição cristã do Ocidente integra-se a Portugal, a Espanha, Itália, França, Bélgica, Irlanda, Áustria e Luxemburgo. Os países protestantes nórdicos e o Reino Unido possuem uma tradição anglicana. Já Alemanha e Holanda possuem uma religiosidade mista, católico protestante. A Grécia constitui-se uma exceção, na qualidade de país ortodoxo.

Vilaça (2006) aborda a classificação, do ponto de vista genérico, de Hervé Hasquin (1994)⁵⁴, o qual configura as relações entre Estado e as Igrejas ou grupos religiosos em duas tipologias, o Estado de “religião oficial” e o Estado de “tipo separatista” (VILAÇA, 2006, p. 150).

⁵⁴ Nos sistemas de “religião oficial” enquadram-se os países protestantes do Norte e a Grécia ortodoxa, nos quais se apresentam diversas modalidades de relação entre a Igreja e o Estado, segundo as variações de abertura e tolerância em face dos grupos religiosos minoritários. No âmbito dos regimes de “tipo separatistas”, a Alemanha apresenta um sistema de paridade entre a Igreja Católica e as Igrejas Evangélicas, na qual realizou concordata com a primeira e acordos com as outras Igrejas, por meio de um mecanismo de colaboração bilateral entre os Estados e as Igrejas. Ainda, dentro destas modalidades de separação, mas com variações, encontram-se Irlanda, Holanda, Bélgica, Luxemburgo e as regiões da Alsácia e Mosela, Itália e Espanha. Nesses dois últimos países, recentemente, estabeleceram-se acordos entre as comunidades religiosas, após longo período em que o catolicismo mereceu estatuto de religião oficial (VILAÇA, 2006, p. 150). Sobre a tipologia completa das duas modalidades de relações existentes entre o Estado e as Igrejas ou grupos religiosos, veja-se HASQUIN, Hervé. *L'Etat et les Églises dans l'Europe communautaire - à propos du financement des cultes*. IN: DIERKHENS, A. *Pluralisme religieux et laïcité dans l'Union Européenne*. Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles, 1994.

Além disso, na categorização de Hasquin (1994) França e Portugal são os únicos países que pertencem ao regime de “separação absoluta”, uma vez que consagram o princípio de independência do Estado em relação às comunidades religiosas, “num espírito de laicidade”. Entretanto, Vilaça (2006) considera que a existência de uma Concordata entre o Estado e a Santa Sé, desde 1940, que confere uma relação especial entre a Igreja Católica e o Estado, sugere que o modelo vigente enquadra Portugal na tipologia que caracteriza o “tipo separatista” (VILAÇA, 2006, p 151).

Outro aspecto a considerar diz respeito à inexistência da diversidade de credos no país lusitano, que no tocante às mudanças ocorridas no pós 25 de Abril, proporcionaram um impulso à proliferação de Novos Movimentos Religiosos - NMRs - e o surgimento de debates sobre o pluralismo e a tolerância. A partir da democratização tardia e da independência das colônias portuguesas, Angola, Moçambique e Guiné, o país começa a mudar o seu panorama religioso (VILAÇA, 2006, p. 152-8).

Por fim, ao sustentar o argumento de que na atualidade Portugal apresenta características pós-seculares, traz-se à tona um dos maiores desafios das teorias democráticas na modernidade, qual seja, as condições para pensar e sustentar o pluralismo religioso e de valores⁵⁵ nas sociedades contemporâneas. O pluralismo configura-se como múltiplos centros sagrados coexistindo reflexivamente, nos quais possa haver caminhos para o estabelecimento de valores específicos, valores morais, ideais de tolerância necessários ao convívio solidário das sociedades modernas (VILAÇA, 2006, p. 267).

Por que estudar as festas religiosas populares

Dialogar com os significados da presença da religião popular, no espaço público de Portugal, utilizando o estudo dos ritos expressos no culto a santa Isabel

⁵⁵ Sobre uma argumentação de que a ideia de pós-secular como a melhor forma ensejar o pluralismo religioso e axiológico, seja-se WEISS, Raquel. Émile Durkheim: de ideólogo da laicidade a precursor das teorias pós-seculares. *Política & Sociedade*. Florianópolis. V. 16, N. 36, maio/ago. de 2017. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.5007/2175-7984.2017v16n36p428>.

e nas festas do Espírito Santo, expõe a questão da gênese de valores religiosos⁵⁶ e morais em uma sociedade ao mesmo tempo secular e religiosa. O culto ao Espírito Santo, na contemporaneidade, é praticado em escassez em Portugal Continental. Entretanto, esses cultos remontam a tempos remotos. Há registros históricos da existência de uma Confraria do Espírito Santo, em Benavente, já por volta de 1234 (AZEVEDO, 1963).

Em *História Seráfica dos Frades Menores na Província de Portugal*, o franciscano frei Manuel da Esperança, descreve que o rito ao Espírito Santo surge com a edificação da Igreja, do Hospital e da Confraria do Espírito Santo, em Alenquer. Frei Esperança (1666) atribui esses empreendimentos às iniciativas do poder régio deste casal:

Foi também à dita S. Rainha instrumento milagroso do grande poder de Deus na fundação desta insigne Igreja. Apareceu lhe em sonhos o Espírito divino, Terceiro Pessoa da Santíssima Trindade, e Consolador das almas, advertindo-a, que lhe fizesse um templo dedicado a seu nome, do qual ela em acordando do sono tratou com muita presteza. [...] Mas ambos de mão comum lhe aplicaram a renda, proveram a sacristia, formaram o hospital e assentaram as festas, que se devia fazer ao Espírito Santo pelo decurso do tempo, levantando confraria, encabeçada nos nobres, que sempre as sustentasse. Do Império e Procissão da Candeia tenho já dado notícia. [...] Ordenou-se no compromisso antigo, que se fizesse um bodo aos irmãos e devotos no dia da sua festa, no qual se costumavam gastar cento e trinta alqueires de trigo com a carne de sete touros, que primeiro se correm na sexta-feira, a qual por essa razão foi chamada dos antigos a *sexta-feira das Vacas*. (ESPERANÇA, 1666, p. 283-284).

Durante a realização das pesquisas empíricas foram encontradas algumas variações destas festas no Concelho⁵⁷ de Tomar e na Freguesia de Eiras, esta última, localizada no Concelho de Coimbra. Nas festas de Eiras, verificou-se a

⁵⁶ Sobre a compreensão de que nas sociedades modernas há fontes possíveis de valores que residem naquilo que se pode chamar de *exemplares* ou *exemplos*, ou seja, pessoas vivas ou históricas, rituais ou instituições que têm uma força capaz concretizar valores em sua plenitude, veja-se ROBBINS, Joel. Onde no mundo estão os valores? Exemplaridade, Moralidade e Processo Social. In: **SOCIOLOGIAS**. Porto Alegre: PPGS/UFRGS, n. 39, ano 17, maio/ago., 2015. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/sociologias/article/view/55360>

⁵⁷ A denominação Concelho, cuja grafia escreve-se com “c”, são subdivisões dos distritos. Atualmente, Portugal possui 18 distritos, os quais são divisões semelhantes aos Estados brasileiros e 308 Concelhos, que normalmente recebem o nome da maior cidade que se integra a esse espaço territorial.

existência dos festejos em honra ao Espírito Santo e a Festa do Imperador⁵⁸. Em Açores, o ciclo anual do Espírito Santo é o maior evento religioso popular do arquipélago. Com os fluxos migratórios as festas do Espírito Santo estenderam-se às comunidades de diáspora açoriana na América do Sul e, mais recentemente, no Canadá e nos Estados Unidos. Salienta-se que as festas do arquipélago não são objeto de pesquisa deste estudo.

As festas do catolicismo popular seguem o calendário do tempo litúrgico, extraordinário, que se intercala ao tempo ordinário dessas comunidades. As Festas do Espírito Santo, em Portugal, ocorrem sete semanas após a Páscoa, no período de Pentecostes. As Festas da Rainha Santa Isabel ocorrem principalmente, em Coimbra, na primeira semana de julho, data da morte da rainha (4/07/1336). No Mosteiro de Santa Clara-a-Nova, em Coimbra, está depositado o seu corpo incorrupto em uma urna de prata, visitado por milhares de fiéis durante o ano, especialmente, nas comemorações alusivas ao seu dia, em 04 de julho.

As reiteradas práticas rituais dessas comunidades têm a finalidade de exprimir o mundo do fiel, que se manifesta pelas representações sociais destas microssociedades. Assim, ao estudar o fenômeno religioso em diversas regiões de Portugal, optou-se por analisar uma de suas características mais elementares: o *ritual religioso* (DURKHEIM, 2009, p. 313).

No local de Eiras, a gênese da fé e a origem dos ritos ao Espírito Santo remontam ao século XVIII. Na obra *Freguesia de Eiras: a sua história (do século décimo ao séc. XXI)*, o autor João Carlos Santos Pinho relata que o povo atribui a origem das festas aos registros apresentados pelo Padre Fabião Soares de Paredes, por volta de 1734 (PINHO, 2008, p. 422).

Segundo o pároco, uma peste teria acometido toda a Comarca de Coimbra. Todavia, o clamor dos moradores e do pároco local ao Divino Espírito Santo fez com que a peste não atingisse a localidade. Por esta razão construíram-se quatro cruzeiros para demarcar o “perímetro de proteção sagrada” de Eiras. Desde esta ocasião a festa do Espírito Santo é comemorada na localidade, na qualidade de ser a principal celebração religiosa no sítio de Eiras. (CERVA, 2018, p. 165-6).

⁵⁸ Vê-se a reconstrução destas festas populares na monografia PINHO, João Carlos Santos. *Freguesia de Eiras: a sua história (do século décimo ao século XXI)*, 2008.

Conforme o Presidente da Comissão das Festas do Espírito Santo de Eiras do ano de 2017⁵⁹, tais celebrações são as maiores da localidade. A organização das festas ocorre de forma predominantemente popular, entretanto, enfrenta dificuldades de participação nos últimos anos. A tradição destes ritos permitia que apenas homens casados⁶⁰ candidatassem à comissão festeira, mas devido à escassez de pessoas, nos anos de 2005 e 2006, a delegação foi composta por mulheres (CERVA, 2018, p. 166).

Para efeitos de análise, o culto aos santos católicos e a festa ao Espírito Santo foram enquadrados na categoria de *ritos representativos* ou *comemorativos*, seguindo a classificação durkheimiana. Tais ritos põem em evidência um importante elemento da religião: o *elemento recreativo* (DURKHEIM, 2009, p. 414).

Percebe-se claramente o estado extraordinário que o fiel se encontra ao executar seu rito religioso, seja ele uma procissão ao santo de devoção, seja um ato de peregrinar a um santuário, seja um estado de oração em uma missa festiva. O retorno à vida ordinária do praticante perfaz-se com maior ânimo e coragem, mediante a que podemos chamar de um método de restabelecimento das forças morais (DURKHEIM, 2009, p. 417).

Em um texto subsequente à obra *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, Durkheim (1913) destaca a razão de ser fundamental da religião, cuja expressão não foi referenciada no estudo de 1912. A esta primordial característica o sociólogo chamou de *virtude dinamo-gênica* de toda espécie de religião (DURKHEIM, 1913, p. 7; WEISS, 2013, p. 168).

Não poderia almejar aqui resumir o livro que recentemente publiquei. Porém, gostaria de pôr em relevo o argumento fundamental que permite preparar os espíritos a aceitar a explicação da religião que propus. Esse argumento refere-se ao caráter essencial da religião, todavia não imediatamente perceptível, precisamente porque ele é essencial. Ademais, essa questão não está no início do livro. Ela aparece progressivamente, à medida que o estudo avança e é, sobretudo, na conclusão que é posto à luz. Este caráter é o que se poderia chamar de virtude dinamo-gênica de toda espécie de religião. (DURKHEIM, 1913, p. 7).

⁵⁹ Em julho de 2017, entrevistou-se o festeiro de honra das Festas do Espírito Santo de Eiras.

⁶⁰ Essa tradição vem de sua origem lendária, quando o Espírito Santo livrou à população do contágio da peste, fizeram votos ou promessa que todos os anos, no período de Pentecostes, elegeriam um homem entre aqueles que mais pudessem ofertar dinheiro, trigo e vinho à comunidade (PINHO, 2008, p. 422).

Em suas conclusões da obra *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, Durkheim indica que toda a realidade das sensações *sui generis* que compõe a experiência religiosa provém da sociedade, cujas forças morais dela emanam. Para o sociólogo, apenas o homem tem a capacidade de “conceber o ideal e ampliar o real” (DURKHEIM, 2009, p. 465).

A sociedade ideal não está fora da sociedade real, faz parte dela. Longe de estarmos divididos entre elas como entre polos que se repelem, não podemos nos juntar a uma sem nos juntarmos à outra. Pois, a sociedade não é constituída simplesmente da massa de indivíduos que a compõem, pelo solo que ocupam, pelas coisas que utilizam, mas, antes de tudo, pela ideia que faz de si mesma. (DURKHEIM, 2009, p. 467).

Nos *estados de efervescência*, em que multidões se concentram, produz-se “uma exaltação da vida moral que se traduz por um conjunto de concepções ideais nas quais se exprime na vida nova que acabou de despertar”, dessa maneira o fiel retorna a vida cotidiana com maior vigor (DURKHEIM, 2009, p. 466-7).

Para Durkheim:

Além dos Estados passageiros ou intermitentes, há outros mais duráveis em que essa influência tonificante da sociedade se faz sentir com mais continuidade e muitas vezes até com mais impacto. Há períodos históricos em que, sob a influência de uma grande comoção coletiva, as interações sociais tornam-se bem mais frequentes e ativas. Os indivíduos se procuram, se reúnem mais. Disso resulta uma efervescência geral, característica das épocas revolucionárias ou criativas. (DURKHEIM, 2009, p.216).

Ao estudar as festas religiosas populares vê-se a importância de apreender os principais elementos e funções de toda e qualquer religião, para melhor entender como se dá a produção dos ideais e a ampliação do real comunitário e, refletir sobre o aspecto “essencial e permanente da humanidade”: *a produção do sagrado*.

Em *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, Durkheim (2009) investiga quais seriam os aspectos mais fundamentais de toda religião, e chega à conclusão de que estes seriam as *crenças*, estados de opiniões e representações e, os *ritos*, como modos de ação que determinam as práticas humanas. As *crenças* têm o poder de classificar as coisas reais ou ideias em categorias opostas, como o *sagrado* e o

profano, enquanto os ritos são as instâncias primordiais de produção do próprio sagrado (DURKHEIM, 2009).

A noção de sagrado mostra-se, portanto, central na definição de religião por Durkheim: “uma religião é um sistema solidário de crenças e práticas relativas a coisas sagradas, isto é, separadas, proibidas, crenças e práticas que reúnem numa mesma comunidade moral, chamada igreja, todos aqueles que a elas aderem” (DURKHEIM, 2009, p. 32).

Nessa definição de religião vemos que o sagrado possui não só uma relação com a dimensão religiosa, mas também, com a dimensão moral, uma vez que as pessoas que se reúnem nessas comunidades morais, compartilham as mesmas crenças e práticas relativas ao sagrado, possuem vínculos dotados de sentimentos comuns, ideia central para a presente discussão.

Em *Sociologia e Religião*, Danièle Hervieu-Léger (2009) redigiu um capítulo dedicado a Émile Durkheim (1858-1917) na qual discorre sobre o sagrado e a religião. A autora, mediante um critério “fielmente durkheimiano”, faz uma análise sobre a possibilidade de descobrir e delimitar os “retornos”, as “renovações” e as “ressurgências” contemporâneas do sagrado (HERVIEU-LÉGER, 2009, p. 203).

Para uma busca “moderna do sagrado” temos que “descobrir as manifestações ressurgentes e renovadas” do sagrado, pois nas sociedades em que as instituições religiosas enfraquecidas pelo processo de secularização deixaram de dominar e racionalizar a experiência de sagrado. Dessa forma, as “intensas mobilizações emocionais”, sejam os grandes movimentos esportivos sejam os exaltados encontros políticos, “poderão ser considerados como lugares de expressão de uma religiosidade coletiva” (HERVIEU-LÉGER, 2009, p. 209).

Hervieu-Léger explica que isso não significa que as religiões institucionais sejam, daqui para frente, “incapazes de gerar, para seus membros, experiências do sagrado favoráveis à renovação das ligações comunitárias que os unem”. Entretanto, não são as únicas a requerer o monopólio dessa experiência coletiva. Assim, a melhor forma de aproveitar a “herança de Durkheim” postulada entre o

sagrado e a religião é verificar “novas formas da experiência do sagrado”, apartadas das religiões tradicionais (HERVIEU-LÉRGER, 2009, p. 210-11).

Os ideais democráticos, os quais foram produzidos por multidões de indivíduos, em processos de comoção histórica, mediante momentos de *efervescência geral* que os consagraram, mostram-se dotados de uma força moral. Tais ideais coletivos, como as liberdades individuais, de pensamento e de crenças, passaram a ser considerados sagrados. Temos, portanto, a configuração de um cenário no qual as antigas fontes de valor moral, oriundas da religião, passam a coexistir com ideais coletivos fundados sobre princípios laicos ou, pelo menos, não necessariamente religiosos. A questão que se procura problematizar neste artigo é a possibilidade de coexistência entre esses dois sagrados distintos.

Mais do que isso, a partir da investigação do caso português, a intenção é a de se, e em que medida, no âmbito dos regimes democráticos, tanto os discursos religiosos quanto os seculares contribuem para os processos de aprendizagem mútuos, na esfera pública das relações civis, sem que essa diversidade de princípios implique uma relação de tensão. Para caracterizar a viabilidade de uma articulação possível entre princípios laicos e religiosos, foram feitas entrevistas com pessoas ligadas à esfera religiosa e à laica, de modo a compreender como ambas compreendiam o lugar possível para a religião no mundo contemporâneo e, ao mesmo tempo, como concebem a relação entre religião e o princípio da laicidade.

As palavras de um Clérigo

No âmbito da pesquisa em questão, a entrevista com o Vigário Geral de Coimbra, Dr. Pedro Carlos Lopes Miranda, nas dependências da Casa Episcopal da Cúria Diocesana, em junho de 2016, revelou algumas “singularidades do catolicismo português”, para fazer alusão às palavras do cônego. Para compreender sua posição acerca da relação existente entre a Igreja Católica e o princípio da laicidade em Portugal pediu-se que dissertasse sobre o tema. Para o clérigo, a Revolução de 1974 mostrou-se conciliatória na relação entre o Estado e a Igreja Católica, porque mesmo que o pensamento secularista “parta do princípio de que uma secularização

forte significa a completa ‘desinfecção’ da religião do espaço público e do debate público”, em Portugal este discurso é mais brando.

Segundo o clérigo, outro ponto relevante diz respeito à autonomia da política diante da religião, por mais que “as práticas religiosas não tenham impactos nas leis, o sentimento religioso português exprime a identidade de uma nação”. Para o Vigário Geral, as relações entre o Estado e a Igreja não se apresentam conflituosas, uma vez que há participação considerável da Igreja nas questões sociais, por meio de organizações religiosas que trabalham no acolhimento de crianças e idosos em situação de vulnerabilidade social.

Segundo o Vigário, no país lusitano o sistema semipresidencialista proporciona um debate público menos acirrado entre os partidos políticos devido à alternância no poder. Atualmente, por um lado o Presidente da República pertence a um partido de centro-direita e, por outro, o Primeiro-Ministro a um partido de centro-esquerda.

O pároco destacou, ainda, como um exemplo do fenômeno religioso contemporâneo português, o movimento *de Fátima*, que se caracteriza mediante uma constante peregrinação de pessoas ao Santuário. Durante todo o ano o santuário mariano recebe milhões de peregrinos⁶¹, mesmo sem devoção religiosa, configurando-se, assim, como um espaço de visitação espiritual e turística.

A próxima seção percorre os excertos das entrevistas com o Presidente da Associação Ateísta Portuguesa, o senhor Carlos Esperança, realizadas em julho de 2016 e, por meio de um reencontro ocorrido em julho de 2017.

Palavras de um ateu

Há 65 anos o Presidente da Associação Ateísta Portuguesa (AAP) frequentava a catequese, aos seus 14 anos de idade, uma vez que nasceu em uma família tradicional católica praticante. Carlos Esperança tem consigo memórias de inúmeros momentos de infância os quais passou pelo que chama de sequelas de um

⁶¹ Dados estatísticos do Santuário de Fátima apontam para a presença de 9,4 milhões de peregrinos no ano de 2017. Disponível em: <https://www.fatima.pt/pt/news/numero-de-peregrinos-no-santuario-de-fatima-em-2017-supera-todas-as-expectativas-2018-02-08>

“terrorismo católico”, provenientes da catequese, momento em relação ao qual afirma ter constantes visões de imagens do inferno, iguais às visões que a irmã Lucia narra em *Memórias* (SOBRAL, 2016)⁶². Na percepção do Presidente, o catolicismo que provinha do Concílio de Trento, profundamente conservador, possuía uma “marca sacrificial” muito grande, ao apostolar que as pessoas deveriam se sacrificar para alcançar o estado celestial, visão esta que, segundo ele, a atual cúpula da Igreja Católica tenta combater.

Para Esperança, as atitudes da Associação Ateísta Portuguesa acerca do Estado laico português decorrem de uma posição de neutralidade em relação às crenças e anticrenças de seus cidadãos:

Se nosso Estado fosse ateu a Associação Ateísta Portuguesa seria contra o Estado. O Estado não tem que ser ateu, nem tem que ser Católico, nem Budista, nem Adventista do Sétimo Dia. O Estado tem que ser neutro para poder respeitar os crentes, os descrentes e os anticrentes; as crenças, as descrenças e as anticrenças. E a única forma de defender, digamos a pluralidade religiosa, que é também uma pluralidade ideológica, é a neutralidade do Estado. Aquela que a Associação Ateísta defende é a neutralidade do Estado e não o ateísmo de Estado. Até porque o ateísmo de Estado foi na história tão perverso quanto os Estados confessionais. (Entrevista concedida por ESPERANÇA, Carlos, 2016).

A entrevista com Esperança ocorreu no período das festas alusivas aos 500 anos de beatificação da Rainha Santa Isabel, em Coimbra, em julho de 2016. Houve três procissões alusivas à santa em Coimbra. A primeira, chamada de Procissão Penitencial, tem como finalidade o cumprimento de promessas pelos fiéis. A segunda, chamada Procissão de Misericórdia, conta com a participação das instituições de apoio e solidariedade social da Diocese de Coimbra. A terceira, chamada Procissão Solene, ocorre com a participação da Guarda de honra à Rainha Santa, Pendões e Bandeiras das paróquias da Diocese de Coimbra, Filarmônica de Vilela, Associação de Escoteiros de Portugal, Liga dos Combatentes, Exército, Associação dos Deficientes das Forças Armadas, Estudante com hábito universitário, Irmandades, Confrarias, Santa Casas de Misericórdia, Autoridades Acadêmicas, Autoridades Militares, Cordão de Elementos da Polícia, Penitentes em Ala de Procissão e fiéis.

⁶² Lúcia de Jesus (1907-2005), nome de batismo de uma das mais célebres figuras do catolicismo contemporâneo, a autora de “*Memórias*” é a pessoa que afirmou com seus primos, Francisco (1908-1919) e Jacinta (1910-1920) ter visto Nossa Senhora (SOBRAL, 2016, p. 6).

Na ocasião, foi-lhe perguntado sobre a sua opinião acerca das manifestações religiosas nas ruas da cidade.

Embora eu pense que é um abuso uma ocupação tão demorada no espaço público, aceito-a como uma liberdade de associação e de manifestação, como considero legítima uma manifestação sindical, uma manifestação profissional, ou de desempregados, ou outra qualquer. Também considero uma procissão como uma manifestação de um culto, de um culto particular na via pública. Portanto [pausa]. Considero mais uma manifestação de liberdade, de liberdade de um Estado democrático do que propriamente uma atitude de provocação à laicidade do Estado. (Entrevista concedida por ESPERANÇA, Carlos, 2016).

No tocante às ideias de Habermas (2007, p. 55), o Sr. Esperança mostrou uma atitude de autorreflexão em face das manifestações de liberdade democrática de Portugal, na contemporaneidade. Posicionou-se de forma a entender que o Estado democrático demanda tanto dos crentes uma compreensão da cultura política liberal, quanto à mesma compreensão dos descrentes no relacionamento com os religiosos.

Para Carlos, não se pode considerar que a liberdade é apenas a política, “são as liberdades que se moldam”. Considerou que não há liberdade sem pluralismo ideológico, sem o direito ao contraditório, aquilo que se configuram nas democracias modernas: a separação dos poderes. Segundo ele, essa condição foi alcançada com o término do regime ditatorial do Estado Novo, graças a “Revolução dos Cravos ocorrida em 25 de Abril de 1974” e instauração da República Democrática Portuguesa.

Há um fator que lhe preocupa, em relação ao surgimento de outras religiões no país lusitano, até mais do que o próprio Catolicismo. Em Portugal, na visão do Sr. Esperança, vive-se sob a influência relativamente grande de Igrejas Evangélicas. Outra apreensão diz respeito ao regresso de refugiados das antigas colônias portuguesas, que conforme Carlos, “pode servir de abrigo para eventuais ataques terroristas”. Demonstra receio da forma de radicalização do próprio Islã, semelhança do que está a acontecer com o caso da civilização árabe, “responsável por este recrudescimento da fé, que não se pode dissociar do Islã”.

Para o Sr. Carlos Esperança a participação da AAP, no tocante à consolidação de uma sociedade pluralista é ainda pequena, apesar de, a cada dia, receber novos sócios, todavia, defenderá sempre a laicidade e combaterá os ataques feitos ao ateísmo. Finaliza a entrevista, ao esclarecer que a AAP “jamais fará proselitismo”.

Em meio à busca de diálogos com diferentes atores sociais de Portugal, procurou-se, no campo universitário, a compreensão das dinâmicas religiosas e seculares em Portugal.

Diálogos acadêmicos acerca da religião

Diante do panorama complexo que se mostra para os investigadores que estudam a religião e as religiões no contexto das múltiplas modernidades procurou-se participar de conversas, colóquios e cursos com professores portugueses que partilham esta problemática de pesquisa. Para tanto, iniciou-se esta caminhada com um diálogo sobre a religião e a laicidade, em Portugal, com a socióloga Helena Vilaça, em junho de 2016, na Faculdade de Letras da Universidade do Porto, a qual discorre:

[...] tudo foi alterado depois de 25 de Abril de 1974 menos a religião. A lei da liberdade religiosa era uma lei ainda fascista, de 1971. Ninguém quer pegar na questão religiosa que é uma questão muito complicada. E mesmo os partidos de esquerda têm muito cuidado e nunca atacaram fenômenos como Fátima, alguns grupos dizem: - porque isto é uma coisa intocável faz perder votos. Tocar na religiosidade popular faz perder votos, e, portanto, não se toca. Quando morreu a irmã Lúcia, uma das três pastorinhas em 2005 havia campanha eleitoral. Só o Partido Comunista é que não quis interromper a campanha, mas respeitou. De resto, havia os partidos de direita que quiseram feriado nacional. O Partido Socialista interrompeu, também, suas ações de campanha. E o próprio partido e dentro do Bloco de Esquerda (atual partido da nova esquerda), havia quem (os tais Católicos Progressistas) que também queriam que se parasse a campanha e fizesse feriado no dia seguinte ou qualquer coisa do gênero. É muito curioso, muito interessante. (Entrevista concedida por VILAÇA, Helena, 2016).

Para a Socióloga, o tema da religiosidade popular é evitado pelos políticos, uma vez que implica a perda de votos. Vilaça declara que Portugal passa por uma espécie de “esquizofrenia”, uma vez que parte dos meios de comunicação social, os *media*, tem certo discurso “às vezes laicista crítico”, quando, por exemplo, envolve a questão do casamento entre pessoas do mesmo sexo ou a despenalização

do aborto. Os jornalistas, no tocante aos temas éticos, fazem críticas aos posicionamentos dos conservadores e dos católicos. Entretanto, quando vem o Papa a Portugal todos parecem católicos. Segundo ela, inclusive os mesmos jornalistas que tiveram posições críticas sobre pontos de vista conservadores, “estão ali num estado de êxtase fantástico por causa do Papa”.

Nas entrevistas com os atores do campo acadêmico e religioso observou-se uma complementaridade entre os discursos a respeito dos desafios que envolvem os temas éticos em Portugal. Vilaça indicou um artigo em que demonstra que discurso cristão está presente nos debates acerca das “leis liberalizadoras do domínio da ética” em Portugal (VILAÇA; OLIVEIRA, 2015).

Comparativamente a outros países da Europa, Portugal tem níveis de secularismo bem inferiores, a seguir a Polônia e a Itália. Em Portugal talvez a prática religiosa esteja até mais elevada do que em Itália, e, no entanto, não é um país que tenha proposições consideradas conservadoras. Aqui, por exemplo, aprovou-se o casamento de pessoas do mesmo sexo, e a despenalização do aborto, mas os argumentos, porque é isto que eu tenho estudado e desenvolvido, são argumentos cristãos. É muito curioso ver os partidos de esquerda escolher católicos a defenderem estas causas. (Entrevista concedida por VILAÇA, Helena, 2016).

Na mesma vertente de compreensão de que a Igreja Católica em Portugal não apresenta proposições conservadoras, mesmo que mais de 80% da população portuguesa declarem-se Católica Apostólica Romana⁶³, conforme demonstrado pelo Instituto Nacional de Estatística (2011) e pelo estudo sobre as identidades religiosas dos portugueses⁶⁴ (TEIXEIRA, 2012).

Vê-se que a Igreja Católica em Portugal, especialmente, o Conselho de sua Conferência Episcopal possui um *modus operandi* diferente de outros países.

Para além das questões relacionadas com a justiça social, a Igreja Católica tem-se manifestado, mas sem grande interferência, em questões controversas do ponto de vista da ortodoxia católica, como a lei do divórcio, em 1975, ou a lei do aborto, em 1984, a sua despenalização, em

⁶³ Segundo o último Censo de Portugal, 8,29% da população não respondeu, 81% declara-se Católica, 0,63% Ortodoxa, 0,84% Protestante, 1,82% outra Cristã, 0,03% Judaica, 0,23% Muçulmana, 0,32% outra não cristã e 6,84 sem religião (INE, 2011).

⁶⁴ O estudo sobre as **Identidades Religiosas em Portugal: Representações, Valores e Práticas** (2012). Disponível em: http://www.academia.edu/36439323/IDENTIDADES_RELIGIOSAS_EM_PORTUGAL_REPRESENTA%C3%87%C3%95ES_VALORES_E_PR%C3%81TICAS_2012_

2008, ou o casamento entre pessoas do mesmo sexo, em 2010. Depois da despenalização da interrupção voluntária da gravidez, o casamento entre pessoas do mesmo sexo foi o último grande desafio ético colocado à Igreja Católica portuguesa. (VILAÇA; OLIVEIRA, 2015, p. 3).

Para Vilaça e Oliveira (2015), a Igreja Católica em Portugal “tem um discurso mais moderado e uma atuação mais contida em relação às questões de moralidade”, de fato isso não acontece em países como a Espanha ou a França. No caso da lei do casamento civil com pessoas do mesmo sexo, a Igreja Católica não se manifestou contrária aos partidos que defendiam esta legalização (VILAÇA; OLIVEIRA, 2015).

Entrevistou-se, ainda, em junho de 2016, o padre, filósofo, teólogo e docente de Filosofia na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Dr. Anselmo Borges, conhecido pelo seu distanciamento da ortodoxia católica. Entre as suas indicações de estudos acerca da laicidade e do pluralismo em Portugal, conversamos sobre a religião e o diálogo inter-religioso (BORGES, 2011).

Para o professor Anselmo Borges (2011), “por paradoxal que pareça, há outro pilar, o que afirma que o diálogo do inter-religioso faz parte também os ateus”, ele explica sua afirmação concluindo que os ateus por estarem “de fora” das concepções de entendimento do mundo em meio a religião, “talvez melhor possam aperceber-se da imunidade, superstição e idolatria, que tantas vezes afectam a religião” (BORGES, 2011).

A exigência moral não nasce de facto de ser crente ou ateu, mas da “condição simplesmente humana de querer ser pessoa autêntica e cabal”. Se se pensar a sério e desde que ambos queiram ser honestos, “não existe nada que a nível moral deva fazer um crente e não um ateu” (o seu desacordo em muitas opções será, em rigor de termos, por motivos morais e não propriamente religiosos). (BORGES, 2011, p. 119-20).

Nessa direção, Habermas (2008) afirma que os debates na arena política pública nos Estados democráticos são sustentados por uma solidariedade cívica, a qual deve assegurar a seus cidadãos crentes e não crentes que se respeitem como membros livres e iguais.

De Durkheim a Habermas

Há mais de cem anos, Durkheim questionava-se, em *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, como a ciência poderia negar a religião se ela é um fato?

Além do mais, enquanto a religião é ação, enquanto é um meio de fazer viver os homens, a ciência não poderia ser considerada tal, pois, mesmo exprimindo a vida, não a cria; ela pode perfeitamente procurar explicar a fé, mas, por isso mesmo, a supõe. Assim, não há conflito a não ser num ponto limitado. Das duas funções que a religião primitiva cumpria, existe uma, mas uma só, que tende cada vez mais a lhe escapar: a função especulativa. O que a ciência contesta à religião não é o direito de existir, é o direito de dogmatizar sobre a natureza das coisas, é a espécie de competência especial que ela se atribuía para conhecer o homem e o mundo. (DURKHEIM, 2009, p. 477).

Durkheim considerava que a religião não poderia ser negada pela ciência, pois ela própria é o objeto da ciência, e como tal, existe no plano real ao qual se aplica a reflexão científica. Além disso, o sociólogo acrescentou uma ponderação que ressoa significativa para a questão sobre a qual se debruça a presente investigação, ao afirmar que “No entanto, ela parece chamada antes a se transformar do que a desaparecer” (DURKHEIM, 2009, p. 477).

Em sua perspectiva, os estudos dos fenômenos religiosos permitem compreender muito mais do que apenas a religião, pois lançam luz sobre os próprios sistemas de representação e classificação do mundo, que inclui também o fenômeno moral (DURKHEIM, 2009, p. XV-XVI). Igualmente, propõe que as representações religiosas exprimem realidades que são o produto de intensa cooperação, que perpassa o espaço e o tempo, na qual “multidões de espíritos” associaram-se, mesclaram suas ideias e sentimentos, que acumularam tanto de sua experiência quanto de seu saber (DURKHEIM, 2009, p. 483).

Em linhas gerais, podemos dizer que a principal contribuição de Durkheim foi a de conceber a religião como um fenômeno cuja existência praticamente coincide com a vida social, na medida em que é produzida coletivamente e, ao mesmo tempo, é uma instância produtora da coletividade. Nesse sentido, sua aposta na permanência da religião, mesmo que sob formas diversas daquelas então existentes, mostrou-se bastante acertada, e nos chama a atenção para a

importância de compreendê-la em suas múltiplas formas e seus diversos arranjos com outros aspectos da vida social.

Aproximadamente um século após, a religião continua a mobilizar o debate da teoria social, figurando no centro das preocupações de um dos principais teóricos contemporâneos, Jürgen Habermas que, em trabalhos mais recentes (2007), demonstrou preocupação em proteger a religião contra a hostilidade de uma sociedade secularizada. Para esse autor, é do interesse do Estado de direito democrático que se use de todas as fontes culturais de forma moderada, uma vez que é por meio delas que “se abastecem a consciência normativa e a solidariedade dos cidadãos”. Este mote torna-se imprescindível na compreensão no discurso da sociedade *pós-secular* (HABERMAS, 2007, p. 51).

O pressuposto aqui sustentado alinha-se à tese habermasiana, segundo a qual a expressão *pós-secular* sugere a necessidade de se mostrar como um caminho para o horizonte pós-metafísico das modernidades. Segue-se o entendimento de que o prefixo *pós* indica uma “mudança de mentalidade” ou, até mesmo, uma “alteração crítica do autoconhecimento secularista de sociedades”, em face da compreensão da permanência da religião na esfera pública democrática (ARAUJO, 2013, p. XVIII).

Compreende-se a esfera pública como,

[...] um grupo de pessoas autônomas pesando e agindo juntas, através de um processo deliberativo, como no modelo habermasiano. Essa é também uma fonte intramundana e o indivíduo tem um grau de autonomia, na medida em que participa do processo; mas também existe uma certa dose de heteronomia, uma vez que os ideais e regras morais resultantes desse processo não são inteiramente sua criação e, provavelmente, não coincidirão plenamente com suas ideias. (ROSATI; WEISS, 2015, p. 136).

Destarte procura-se reconhecer na solidariedade cívica, que o Estado constitucional laico defende, um espaço de convivência reflexivo entre os valores que os cidadãos religiosos e seculares de maneira que possam compartilhar em estado de aprendizagem mútua.

Conclusão

Compreender como se conectam as crenças e as anticrenças no âmbito dos debates estabelecidos na esfera pública do Estado português é um desafio que não se encerra neste artigo. No entanto, serão encaminhadas para este desfecho algumas reflexões que ocorreram durante a trajetória de investigação.

Primeiramente, considera-se que algumas falas aqui estabelecidas entre diferentes atores sociais alcançaram uma condição *pós-secular*. Avalio que em Portugal, o Estado laico ou qualificado como “quase laicidade”, possibilitou que as diferentes crenças e anticrenças se diversificassem. Entretanto, mostra-se importante destacar que o pluralismo religioso e de valores, diferentemente da diversidade, é uma condição ideal das modernidades. Salienta-se que o pluralismo não é um elemento consolidado, mas uma condição que ultrapassa a tolerância, em direção das liberdades e das diversidades das vidas quotidianas (VILAÇA, 2006).

Em segundo lugar, compreende-se que a modernização da consciência pública e a reflexividade que provém do processo de aprendizagem complementar se constituirá gradativamente, na medida em que ocorrerem debates na esfera pública entre acadêmicos e não acadêmicos. A atitude epistêmica em relação à condição *pós-secular* corrobora com as discussões de questões, tais como, os Novos Movimentos Religiosos (NMRs); o respeito às minorias étnicas, culturais e religiosas; os limites entre o fundamentalismo e o pluralismo; os diálogos inter-religiosos; as questões da bioética que envolve o aborto, a eutanásia, os transgênicos, a clonagem e os testes com os animais; enfim, todas as demandas que emergem da esfera pública das sociedades democráticas.

Em terceiro lugar, entende-se que a privatização da religião não é uma condição das sociedades *pós-seculares*. A ideia de uma esfera pública secularizada não reforça, em si, a compreensão de uma sociedade *pós-secular*. A vitalidade democrática depende de que as diferentes vozes, sejam elas religiosas, sejam elas seculares, participem, contribuindo, assim, para a produção de seu conteúdo valorativo e normativo. Visualiza-se que Portugal está mudando o seu panorama religioso, conforme indicam os últimos censos. Entretanto, a presença do catolicismo ainda influencia a identidade religiosa desta nação, como vimos por meio do fenômeno de Fátima.

Em quarto lugar, a sociologia da religião e da moral de Durkheim é atualizada e colocada em diálogo com as ideias de *pós-secularização* de Habermas (2007), quando este considera que a permanência da religião nas sociedades democráticas precisa ser levada a sério, como um desafio cognitivo a ser analisado “do lado interno”. A expressão *pós-secular* tributa um respeito para com as pessoas e seus modos de agir, cuja integridade provém de suas convicções religiosas. Tais convicções são impessoais por ser produto de uma elaboração coletiva.

Por fim, descobrir as novas concepções da busca “moderna do sagrado”, desvinculadas da religião *stricto sensu*, é um desafio para a sociologia da religião e moral. O entendimento de que os diferentes rituais comunitários, que envolvem sentimentos comuns, resultantes de vidas comuns, devem passar por uma compreensão reflexiva de como se formam tanto os ideais morais laicos quanto os religiosos nas sociedades democráticas contemporâneas.

Referências

- ARAUJO, Luiz Bernardo Leite. Apresentação à edição brasileira. In: HABERMAS, Jürgen. **Fé e Saber**. Tradução Fernando Costa Mattos. São Paulo, UNESP, 2013.
- AZEVEDO, Rui Pinto. **O compromisso da Confraria do Espírito Santo de Benavente**, 1963. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/10400.14/5053>>. Acesso em: 5 dez. 2018.
- BORGES, Anselmo. **Religião e Diálogo Inter-religioso**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2011.
- CATROGA, Fernando. **Entre deuses e Césares: secularização, laicidade e religião civil: uma perspectiva histórica**. Coimbra: Edições Almedina, 2010.
- CENSOS - Censos 2011. **Resultados definitivos Portugal**. Disponível em: <www.lne.pt>. Acesso 02 Março de 2016.
- CERVA, Ana Carine. Catolicismo Popular Brasileiro e Português: olhares cruzados. VI Seminário Discente (2017). **Anais**. Porto Alegre: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UFRGS, 2018.
- DIX, Steffen. As esferas seculares e religiosas na sociedade portuguesa. **Análise Social**. Lisboa: vol. XLV, n. 194, 2010. (p. 5-27). Disponível em: <<http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/1268306960Y6kEE8vd8Li59CA4.pdf>>. Acesso em: 30 nov. 2018.
- DURKHEIM, Émile. **Le problème religieux et la dualité de la nature humaine**. Extrait du Bulletin de la Société française de philosophie. 1913. Disponível em: <http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/textes_2/textes_2_01/probl_eme_religieux.html>. Acesso em: 15 de janeiro 2019.

_____. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

DUVIGNAUD, Jean. Prefácio. In: HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva**. Tradução: Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2003.

EISENSTADT, Shmuel Noah. Modernidades Múltiplas. **Sociologia, Problemas e Práticas**. Lisboa: n. 35, 2001. (p. 139-163).

ESPERANÇA, Frei Manoel. **Historia Serafica da Ordem dos Frades Menores de S. Francisco na Provincia de Portugal - Segunda Parte**, 1666. Disponível em: <http://purl.pt/20706/3/hg-1231-v/hg-1231-v_item3/index.html>. Acesso em: 21 de nov. 2018.

HASQUIN, Hervé. L'État et les Églises dans l'Europe communautaire - à propos du financement des cultes. IN: DIERKENS, A. **Pluralisme religiex et läicités dans L'Union Européenne**. Bruxelas: Éditions de l'Université de Bruxelles, 1994.

HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph. **Dialética da Secularização: sobre razão e religião**. Organização e prefácio de Florian Schuller. Tradução Alfred J. Keller. São Paulo: Ideia & Letras, 2007.

_____. **Between Naturalism and Religion**. Wiley. Edição do Kindle, 2008.

_____. **Fé e Saber**. Tradução Fernando Costa Mattos. São Paulo: Editora UNESP, 2013.

HERVIEU-LÉGER, Danièle; WILLAIME, Jean-Paul. **Sociologia e Religião: abordagens clássicas**. Tradução de Ivo Storniolo. Aparecida: Ideias e Letras, 2009.

INE – Instituto Nacional de Estatística - XV Recenseamento Geral da População. Lisboa: INE, 2012.

MARTINS, José de Souza. **Sociologia da Fotografia e da Imagem**. 2 ed. São Paulo: Contexto, 2014.

ROSATI, Massimo; WEISS, Raquel, 2015. Tradição e Autenticidade em um Mundo Pós-Convencional: uma leitura durkheimiana. In: **Sociologias**. Porto Alegre: UFRGS, n. 39, ano 17, maio/ago, 2015.

SANTOS, Boaventura de Souza. **Se Deus fosse um Activista dos Direitos Humanos**. Coimbra: Edições Almedina, 2014.

SOBRAL, Cristina Sobral. **Memórias: Lucia de Jesus**. Torres Novas: Santuário de Fátima, 2016.

STOECKL, Kristina. Defining the Postsecular. In: Document Collection of the Italian-Russian Workshop: **Politics, Religion and Culture in Postsecular World**. Faenza, 13-14 May, 2011. Disponível em:

<<http://www.pecob.eu/flex/cm/pages/ServeBLOB.php/L/EN/IDPagina/3100>>.

Acesso em: 20 dez. 2018.

TEIXEIRA, Alfredo. **Identidades Religiosas em Portugal. Representações, Valores e Práticas**. Lisboa: Centro de Estudos e Sondagens de Opinião e Centro de Estudos de Religiões e Culturas, 2012. Disponível em:

<http://www.esb.ucp.pt/sites/default/files/images/inquerito_2011_resumo.pdf>.

Acesso em: 20 nov. 2018.

TOLDY, Martinho Tereza. A Secularização da sociedade portuguesa no contexto das modernidades múltiplas. **Didaskalia**. Lisboa: n. 43, 2013.

VILAÇA, Helena. **Da Torre de Babel às Terras Prometidas: Pluralismo Religioso em Portugal**. Porto: Edições Afrontamento, 2006.

VILAÇA, Helena; OLIVEIRA, Maria João. Clivagens e cumplicidades entre e a Igreja Católica e o estado: o casamento entre pessoas do mesmo sexo. **Sociologia, Problemas e Práticas**. Lisboa: n. 78, 2015. Disponível em: <<https://journals.openedition.org/spp/1940>>. Acesso em: 15 dez. 2016.

WEISS, Raquel. Efervescência, Dinamogenia e a Ontogênese Social do Sagrado. **Mana**. Rio de Janeiro: vol.19 n.1, abr. 2013. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132013000100006>. Acesso em: 08 nov. 2018.

_____. Émile Durkheim: de ideólogo da laicidade a precursor das teorias pós-seculares. **Política & Sociedade**. Florianópolis. V. 16, N. 36, Maio/Ago. de 2017. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.5007/2175-7984.2017v16n36p428>>. Acesso em: 15 dez. 2018.

ENTREVISTAS:

BORGES, Anselmo. **O Culto À Rainha Santa Isabel: Reflexões sobre Religião, Catolicismo, Secularização e Pós-Secularização em Portugal**. Coimbra, 2016. Entrevista concedida a Ana Carine Cerva.

ESPERANÇA, Carlos. **O Culto À Rainha Santa Isabel: Reflexões sobre Religião, Catolicismo, Secularização e Pós-Secularização em Portugal**. Coimbra, 2016. 1 arquivo. mp3 (85 min). Entrevista concedida a Ana Carine Cerva.

ESPERANÇA, Carlos. **O Culto À Rainha Santa Isabel: Reflexões sobre Religião, Catolicismo, Secularização e Pós-Secularização em Portugal**. Coimbra, 2017. 1 arquivo. mp3 (69 min). Entrevista concedida a Ana Carine Cerva.

MARQUES, Ricardo. **O Culto À Rainha Santa Isabel: Reflexões sobre Religião, Catolicismo, Secularização e Pós-Secularização em Portugal**. Coimbra, 2017. 1 arquivo. mp3 (30 min). Entrevista concedida a Ana Carine Cerva.

MIRANDA, Pedro. **O Culto À Rainha Santa Isabel: Reflexões sobre Religião, Catolicismo, Secularização e Pós-Secularização em Portugal**. Coimbra, 2016. Entrevista concedida a Ana Carine Cerva.

VILAÇA, Helena. **O Culto À Rainha Santa Isabel: Reflexões sobre Religião, Catolicismo, Secularização e Pós-Secularização em Portugal**. Porto, 2016. 1 arquivo. mp3 (30 min). Entrevista concedida a Ana Carine Cerva.

Recebido: 05 jan. 2019

Aceito: 20 jan. 2019