

## Debates do religioso no espaço público

Teresa Toldy

---



**Publisher**

Centro de Estudos Sociais da Universidade  
de Coimbra

**Electronic version**

URL: <http://eces.revues.org/586>  
ISSN: 1647-0737

**Electronic reference**

Teresa Toldy, « Debates do religioso no espaço público », *e-cadernos ces* [Online], 13 | 2011, colocado online no dia 01 Setembro 2011, consultado a 30 Setembro 2016. URL : <http://eces.revues.org/586>

---

The text is a facsimile of the print edition.



# Recensão

## DEBATES DO RELIGIOSO NO ESPAÇO PÚBLICO

**Borges, Anselmo (2011), *Religião e diálogo Inter-religioso*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 135 pp. [2ª ed.]**

**Borges, Anselmo e Monteiro, João Gouveia (coord.) (2012), *As três religiões do Livro*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 108 pp.**

**Botton, Alain de (2011), *Religião para ateus. Um guia para não crentes sobre as utilizações da religião*. Lisboa: Publicações D. Quixote, 313 pp.**

Estranhar-se-á, eventualmente, que, num número dos *e-cadernos ces* sobre secularismo, apareça uma recensão de livros sobre a religião. Tal deve-se àquilo que considero ser uma nota comum aos três livros apresentados, diferentes entre si: o debate do religioso, da religião e das religiões em espaço público. De facto, se o livro da responsabilidade de Anselmo Borges e de João Gouveia Monteiro resulta de um colóquio ocorrido na Universidade de Coimbra (o que leva João G. Monteiro a considerar poder haver alguns que dirão ser “estranho fazermos este exercício em ambiente universitário”, coisa, aliás, com a qual o mesmo não concorda), a obra *Religião e diálogo inter-religioso*, da autoria de Anselmo Borges, por se constituir como uma reflexão não só teológica, mas também filosófica extravasa o campo exclusivamente intrarreligioso e coloca à consideração da razão a possibilidade e a pertinência deste tipo de diálogo em contexto secular. Por seu turno, Alain de Botton, na sua proposta de uma religião para ateus, faz um discurso laico acerca da pertinência, também ela laica e pública (embora também privada), da religião. Mas debrucemo-nos sobre cada um dos livros em separado, sendo que esta recensão

realçará fundamentalmente os aspetos das obras seleccionadas que se relacionam com o tema central deste número dos *e-cadernos* (o secularismo), melhor o modo como cada uma das obras relaciona, ela própria, a relevância da religião com a relevância da secularização ou do secularismo.

A introdução da obra ***Religião e diálogo inter-religioso***, de *Anselmo Borges*, tem por título: “Urgência do tema”. Esta urgência estará relacionada, na perspectiva do autor, com as “quatro revoluções em marcha” (p. 6): a económica, com a globalização; a cibernética, que faz nascer um “sexto continente”; a genética, que transforma a relação com a vida, e a revolução ecológica, que urge concretizar, para que a humanidade tenha futuro. Estas quatro revoluções apelam a uma governança global e esta constituirá a forma de evitar o choque das civilizações. É sobre este pano de fundo que Anselmo Borges coloca a urgência do diálogo intercultural e inter-religioso.

A obra divide-se, então, em duas partes: uma primeira, dedicada à definição de religião e a segunda, sobre as condições de possibilidade do diálogo inter-religioso. A primeira parte abre com uma breve referência estatística ao número de crentes das diversas religiões à escala global. Conclui o autor que “nada indica que as religiões estejam em vias de desaparecimento. A profecia repetida do fim da religião não se confirma” (p. 16). A definição de religião como a procura de um sentido último leva Anselmo Borges a afirmar que “todo o ser humano é religioso” (p. 20), uma vez que se pergunta pela “ultimidade” (*idem*) e a religião poderá ser definida, precisamente, como “a dimensão da ultimidade humana” (p. 26). Avançando na procura de definição de religião, o autor apresenta sumariamente as interpretações funcionalistas e substantivas da mesma. Enquanto as primeiras apontam mais para uma descrição das funções da religião (intelectual, emocional, ritual-celebrativa, praxística e comunitária), as segundas procuram definir o âmago da religião. Como já foi dito, Anselmo Borges condensa esse âmago na “referência e relação com uma realidade última salvífica” (p. 35), da qual o ser humano se reconhece dependente. (Veremos mais adiante como Alain de Botton insiste nesta nota ao descrever a relevância laica atual da religião). Essa dimensão subjetiva é que distingue a religião do sagrado: enquanto a primeira consiste no movimento do ser humano para se transcender a si mesmo, procurando o sentido último, o sagrado constitui o polo objetivo desse o movimento – o que o autor, na senda da filosofia e da antropologia da religião, designa como “o Mistério”, “algo outro” (p. 49).

Na segunda parte da obra, Anselmo Borges coloca a questão do diálogo inter-religioso não só do ponto de vista da sua premência para a paz entre as nações (perspetiva adotada por Hans Küng, no seu projeto *Weltethos*), mas também de um ponto de vista teológico: “Como pode hoje uma religião considerar-se a depositária única da salvação, quando se pensa na ampliação do mundo religioso?” (p. 59). Nenhuma religião

se pode considerar como a única via da salvação, diz o autor, uma vez que a pertença religiosa é sempre contextualizada: a opção religiosa está relacionada com o espaço cultural no qual se nasce.

Mas antes de entrar no âmago da questão do diálogo inter-religioso, Anselmo Borges aborda algumas questões que considera “prévias” e que poderão condicionar o diálogo, nomeadamente: a violência, o fundamentalismo, a problemática da revelação e da leitura dos livros considerados sagrados e a secularização. Do seu ponto de vista, a violência associada à religião decorre do medo humano da morte, que leva à procura de acumulação de todas as formas de poder. Ora a luta das religiões derivará da pergunta acerca de qual delas terá um deus mais poderoso e a existência de diversas religiões será geradora da angústia relacionada com a incerteza de se ser “possuidor” da religião mais poderosa: “a intolerância deriva da angústia de poder não ter razão” (p. 73).

O fundamentalismo, por seu turno, segundo Anselmo Borges, não é apenas religioso: pode ser político, cultural, económico. O autor faz notar que a sua origem está nos Estados Unidos da América, no princípio do século XX, no contexto do protestantismo, e que o mesmo nasceu com o objetivo de preservar e defender do liberalismo teológico aquilo que era considerado como o fundamental da fé cristã. As páginas que Anselmo Borges escreve sobre o assunto são informativas e úteis para a superação da afirmação ignorante que identifica o fundamentalismo com o Islão.

À questão do fundamentalismo está também associada a problemática da interpretação dos livros sagrados: a leitura literalista dos mesmos não aceita que “tudo o que é autenticamente religioso é resposta humana a questões e perguntas profunda e radicalmente humanas” (p. 80). Neste ponto, o autor faz uma afirmação interessante: “Há Teologia precisamente porque a fé exige o debate público” (p. 81), isto é, o escrutínio da razão e de uma razão histórica. Neste sentido, os livros sagrados “não são um ditado divino – são Palavra de Deus em palavras humanas” (p. 93), cujo sentido fundamental, o “fio hermenêutico decisivo” (p. 85), consiste na “libertação-salvação total” (*idem*).

Anselmo Borges identifica a questão da “secularização e secularismo” como o último requisito para o diálogo inter-religioso. Deter-me-ei um pouco mais nesta secção, por motivos óbvios. O autor defende a perspetiva segundo a qual “a separação das Igreja e do Estado, da religião e da política, os direitos humanos, a ciência e a razão crítica, a autonomia das realidades terrestres” (p. 87) constituem, simultaneamente, “conquistas irrenunciáveis da modernidade” e “valores que também a Igreja Católica reconheceu no Concílio Vaticano II (1962-1965)” (*idem*). Esta afirmação leva, igualmente, Anselmo Borges a afirmar que, embora se deva reconhecer (como J. J. Tamayo, aliás, citado pelo autor) que nos deveremos interrogar sobre a possibilidade de “o Ocidente dar lições de direitos humanos e de tolerância ao Islão” (cit. p. 86), também se poderá perguntar se o

Islão é capaz de tudo aquilo que A. Borges identifica com a modernidade. Ficamos, portanto, cientes de que o autor opta pelo modelo de interpretação da secularização que a identifica com um produto positivo da modernidade e como algo que o cristianismo tem condições para aceitar mais facilmente do que outras religiões (ainda que A. Borges diga que não concorda completamente com os autores que consideram que a mesma constitui um fenómeno produzido pela fé cristã, de facto, afirma que “a secularização no sentido da emancipação da razão autónoma e das esferas temporais tem fundamentos bíblicos e pertence à dinâmica adulta do cristianismo” – p. 90). O autor coloca-se, pois, na perspetiva segundo a qual na origem da religião cristã está uma separação entre Deus e o mundo e de acordo com a qual, após séculos de Críandade, a Igreja Católica – ainda que por pressão social externa – foi capaz de aceitar a separação em relação ao Estado.

O autor distingue entre “secularização” e “secularismo”. A primeira – que ele considera “um avanço civilizacional” (p. 91) – consiste na neutralidade religiosa do Estado, em ordem à garantia da liberdade religiosa de todos os cidadãos, mas significa também emancipação da razão autónoma e das esferas temporais. O secularismo, por sua vez, tal como o laicismo, consiste numa “espécie de nova religião, substituindo o cristianismo” (p. 91), uma vez que pretende “eliminar o Mistério” (*idem*). Ora A. Borges considera que secularização não significa indiferença mútua. Antes, a separação deve “conviver de modo saudável com o reconhecimento do papel público das religiões, traduzido em múltiplas formas de colaboração entre as Igrejas e o Estado” (*idem*). Assim, A. Borges pronuncia-se sobre o papel que as religiões poderão ter para a fundamentação dos valores e o estabelecimento de vínculos de cidadania (cf. p. 92), tema central para a obra de Alain de Botton, como veremos. Referindo-se a Habermas, A. Borges refere-se à “capacidade superior” que as religiões têm de “articular a nossa sensibilidade moral” (*idem*) e apela a um ensino da religião na escola pública que não signifique um ensino religioso, mas sim um ensino *do* religioso, de tal forma que, como dizia Hegel, “não se trata de tornar os crentes descrentes nem os descrentes crentes”, mas de “contribuir para que todos se tornem lúcidos” (p. 99).

Uma vez enunciados estes requisitos, Anselmo Borges enumera os “pilares do diálogo inter-religioso” (p. 103 ss.): a existência de verdade e revelação em todas as religiões, o perspectivismo das religiões e a complementaridade das religiões. Todos estes pilares apontam para a seguinte conclusão: “Precisamente porque nenhuma religião – nem todas juntas – possui o Mistério na sua ultimidade e porque são ao mesmo tempo verdadeiras e imperfeitas, podem e devem aprender umas das outras e complementar-se” (p. 109). Na perspetiva de A. Borges, os ateus têm aquilo a que eu chamaria “um papel regulador” no diálogo inter-religioso, uma vez que, “estando de fora das religiões”, podem aperceber-se melhor da “inumanidade, superstição e idolatria, que tantas vezes

afectam as religiões” (p. 118). E, em última análise, o objetivo último do diálogo inter-religioso parece poder identificar-se, nas palavras do autor, com as diretrizes que o mesmo considera “inalteráveis” na maioria das religiões do mundo: “compromisso e responsabilidade por uma cultura da solidariedade e uma ordem económica justa, compromisso e responsabilidade por uma cultura da tolerância e uma vida vivida com verdade e veracidade, compromisso e responsabilidade por uma cultura da igualdade de direitos e companheirismo de homens e mulheres “ (p. 126).

Recorde-se que Anselmo Borges aborda o tema do diálogo inter-religioso e da secularização a partir da teologia e da filosofia da religião, e não da sociologia da religião ou da filosofia política. Como tal, nem seria de esperar, obrigatoriamente, que fizesse uma análise das formas concretas como Estados e instituições religiosas gerem não só a separação, mas também os compromissos, nem que fizesse uma leitura crítica da ligação das duas coisas a mecanismos de poder. O mesmo se diga relativamente a toda a discussão em torno da “des-secularização” ou do próprio secularismo como um mito da modernidade e ainda acerca do papel de um espaço público comum no diálogo inter-religioso e na regulação de situações de assimetria entre as religiões em contextos concretos. Contudo, sendo Portugal um país que – salvo honrosas exceções – parece passar bastante ao lado do debate atual acerca da secularização e do secularismo, uma obra como a de Anselmo Borges é bem-vinda como uma reflexão acerca de um tema tão relevante. O mesmo se diga da obra que o mesmo coordena com João Gouveia Monteiro e que passarei, agora, a apresentar.

A obra ***As três religiões do Livro***, coordenada por *Anselmo Borges* e *João Gouveia Monteiro*, resulta de um colóquio internacional ocorrido na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra no ano de 2010. O colóquio contou com a participação de académicos de diversas áreas disciplinares, pelo que o livro reúne os textos dos mesmos. Na breve apresentação que se segue, dispenso-me de referir o contributo de Anselmo Borges, pois retoma, de forma resumida, as teses do livro que apresentei nas páginas anteriores. O texto que se segue imediatamente ao seu, da autoria de *João Gouveia Monteiro*, invoca a “gravidade dos conflitos civilizacionais que agitam a nossa época” (p. 17) como o motivo principal para a necessidade de um diálogo inter-religioso e recorda as palavras de Hans Küng que, como autor da “Declaração de uma Ética Mundial”, aprovada pelo Parlamento Mundial das Religiões, em Chicago (1993), afirma: “não haverá paz entre as nações sem paz entre as religiões. Não haverá paz entre as religiões sem diálogo entre as religiões. Não haverá diálogo entre as religiões sem critérios éticos globais” (cit. *in* p. 17-18).

Depois destas intervenções introdutórias da parte dos coordenadores da obra, o livro apresenta o primeiro texto de fundo, da autoria de *Juan José Tamayo*, intitulado “*Las religiones del Libro: Monoteísmo(s) y Fundamentalismo(s)*”. O autor começa por se perguntar se todas as religiões serão fundamentalistas ou se todas remetem para o fundamentalismo, se este lhes é inerente ou constitui uma patologia, se o monoteísmo gera fanatismo, violência e intolerância e se serão os textos fundamentalistas, em si mesmos. Depois de uma breve secção sobre o monoteísmo nas três religiões do livro e sobre as diferenças entre os três monoteísmos, Tamayo fala-nos da crise do monoteísmo provocada por diversas críticas, de entre elas: a do novo ateísmo, a do politeísmo e a da pós-modernidade. A crítica proveniente das novas formas de ateísmo é dirigida contra a persistência da religião e aquilo que o autor considera “o seu novo despertar” (p. 28) no espaço público, contra as previsões dos sociólogos da religião do século XX, que anunciaram o seu desaparecimento ou a sua redução à esfera privada. Tamayo dá particular relevância à crítica de Richard Dawkins, segundo o qual a ciência deverá ser “uma arma contra a religião” (p. 29). O politeísmo, por sua vez, critica ao monoteísmo, considerando-o uma fonte de intolerância. Por último, Tamayo refere a crítica (pós-moderna) que Richard Rorty faz ao monoteísmo, que considera perigosamente facilitador da uniformidade. Depois da referência a estas críticas ao monoteísmo, Tamayo regressa à sua questão inicial – da relação entre monoteísmo e fundamentalismo – e invoca diversas formas de fundamentalismo (religioso, político, económico e cultural). Na sua opinião, estas manifestações têm uma série de características comuns: “*absolutização* do relativo, que desemboca na idolatria; *universalização* do local, que desemboca no imperialismo; *generalização* do particular, que desemboca na pseudociência; *elevação* do que é matéria de opinião a categoria de verdade irrefutável, o que desemboca no dogmatismo; *simplificação* do complexo, através do género literário do catecismo de perguntas e respostas elementares; *eternização* do temporal, que desemboca em teologia e filosofia perenes; *redução* do múltiplo e plural ao uno e uniforme, o que desemboca na verdade e pensamento únicos” (p. 34). Pode, portanto, considerar-se que esta tentação do “pensamento único” não é exclusiva das religiões, mas constitui uma tendência comum às várias formas de fundamentalismo. O seu texto termina fazendo referência à possibilidade de um monoteísmo não-fundamentalista, nomeadamente o monoteísmo ético, comum às três religiões do Livro, e que leva à prática da justiça e do direito.

O texto de Esther Mucznik procura responder à mesma questão: “O monoteísmo conduz ao fundamentalismo?” Invocando o filósofo judeu Schmuél Trigano, a autora afirma que o monoteísmo é um humanismo (p. 41), pois Deus único, criador, constitui a fonte de toda a liberdade do ser humano criado, a resistência a todas as formas de

“supressão da diversidade e, sobretudo, da alteridade, a programação massificada do destino humano” (*idem*). Como tal, para Esther Mucznik, o fundamentalismo não tem qualquer relação com o monoteísmo, constituindo, sim, a “transformação da religião em ideologia” (p. 43). Nesse caso, o fundamentalista religioso será aquele que transforma a religião num “código do lícito e do ilícito” (*idem*), a impor nem que seja pela via da violência. Esther Mucznik considera que o não-reconhecimento da separação entre o Estado e a religião, a “nostalgia de uma sociedade regida exclusivamente segundo as regras do direito divino” (p. 44), também constitui uma forma de fundamentalismo. Por fim, a autora afirma que o fundamentalismo também é estimulado pelo “fracasso das ideologias laicas do século xx e pela modernização acelerada”, que destrói identidades e valores, mas não pelo monoteísmo. Aliás, do seu ponto de vista, também há um “fundamentalismo laico ou laicista”, antidemocrático, que encara a religião como “o ópio do povo” (p. 45).

A mesma pergunta pela relação entre *monoteísmo(s)* e o *fundamentalismo(s)* se coloca no texto de *Isabel Allegro de Magalhães*, que, logo no início, afirma a existência tanto de casos de respeito entre os monoteísmos e destes em relação a outras religiões, como de situações, ao longo da história, nas quais estes estiveram e estão associados à maior violência religiosa. Segundo a autora, houve e há no monoteísmo elementos que, potenciados por conjunturas históricas, poderão levar a posições fundamentalistas. E esses elementos serão os seguintes, na sua perspetiva: “– dificuldade em reconhecer a alteridade (acentuada pelo facto de serem três os monoteísmos, e de descenderem uns dos outros [...]); – interpretações ‘literais’ dos textos e da Tradição; – teologias, doutrinas e normas que obscurecem a experiência do Mistério, missão; – missão suposta de converter o outro; – pertença religiosa como identidade afectiva poderosa; – noção teleológica do tempo e da vida” (p. 48). Ora, segundo Isabel Allegro de Magalhães, o contexto multicultural e intercultural em que vivemos exige a paz entre as religiões.

Juan Masiá Clavel, por seu turno, propõe-se *Criticar las religiones para bien de la “religación”*, isto é, introduzir na discussão do tema um contributo da filosofia como instância crítica da religião, em prol da “religação”, isto é, da religião como *religare*. Assim, do seu ponto de vista, não basta o encontro inter-religioso: faz falta uma reflexão autocrítica no seio de cada religião. Ora a filosofia poderia ajudar a discernir as ideologias dentro das religiões. Com larga experiência no Japão e no diálogo inter-religioso com religiões não-monoteístas, Juan Masiá opta por enunciar aquilo que considera serem desafios que religiões monoteístas e não monoteístas lançam umas às outras: assim, as religiões não-monoteístas desafiarão as monoteístas a rever a sua tendência para “um personalismo demasiado antropomórfico e um moralismo demasiado preceptista nas formas de viver e expressar a sua fé” (p. 77). As religiões monoteístas desafiarão as

religiões não-monoteístas a reverem aquilo que parece ser “um niilismo metafísico e relativismo moral” (*idem*). Todas as religiões, em diálogo umas com as outras, deverão reconhecer a “traição histórica das religiões à religiosidade, sobretudo no que se refere aos problemas da manipulação política da religião ou da manipulação religiosa da política, com a conseqüente repercussão na prática da violência” (p. 77-78). O papel da filosofia, do ponto de vista do autor, estará no “acompanhamento crítico” (p. 79) de todas as formas de religião, para que elas não se convertam numa ideologia justificadora de violência. E, do seu ponto de vista, nessa perspectiva, não fará sentido estabelecer uma separação entre religiões proféticas e religiões místicas, atribuindo a umas tendências violentas e a outras, tendências pacifistas, tese essa – da distinção entre estes tipos de religião – com que o texto seguinte, de Carlos João Correia, intitulado “Religiões proféticas e religiões místicas”, parece não concordar. De facto, para este, poder-se-á falar de religiões proféticas de matriz ética e de religiões místicas, voltadas para a exigência de libertação da mente humana do condicionado. De qualquer modo, Carlos J. Correia conclui pela necessidade de diálogo entre todas as religiões.

Destacam-se neste livro três textos de um teor diferente, histórico e político, que reservei para o fim desta recensão: refiro-me aos artigos de Adriano Moreira e José Mattoso e ao discurso de encerramento do colóquio proferido por Jorge Sampaio, na qualidade de Alto Representante das Nações Unidas para a Aliança das Civilizações. O texto de Adriano Moreira reveste-se de particular interesse para o tema deste e-cadernos, já que se debruça sobre o tema do *Estado e Igreja depois do 25 de Abril* e o faz numa perspectiva panorâmica, global, a partir de uma posição favorável a um diálogo inter-religioso com base numa ética comum, mas afirmando, claramente, a “civilização ocidental” (p. 67) como sendo cristã. Considera o autor que a divergência fundamental entre a Igreja Católica portuguesa e o Estado laico atual – que, no seu dizer, a mesma respeita – reside na “concepção da sociedade civil” ou, na linguagem do Regime Corporativo, na obrigação do Estado “respeitar a moral tradicional do país”, o que segundo Adriano Moreira, os constitucionalistas interpretaram, “sem divergências que [o autor] recorde”, como sendo “a moral cristã” (p. 65). Do seu ponto de vista, a questão do aborto, bem como a concepção do casamento (indissolubilidade, heterossexualidade) e da eutanásia constituem incompatibilidades insanáveis entre a doutrina da Igreja e o Estado (cf. p. 66). Adriano Moreira considera que a rejeição da referência às raízes cristãs da Europa sintetiza “o relativismo que envolve o Ocidente em geral” (*idem*). Ora, do seu ponto de vista, este relativismo é, agora, acompanhado de um interesse pelo “islamismo” (Adriano Moreira parece utilizar a palavra para se referir também ao Islão) exacerbado pelo 11 de setembro. Os conflitos armados que se lhe seguiram, na sua perspectiva, reabririam as feridas da “secular desavença” das religiões monoteístas, desavença, essa

que perpassa muitos desses mesmos conflitos. Por isso, Adriano Moreira defende que “colocar o diálogo no lugar do combate” implica “retirar Deus do campo de batalha” (p. 68). Contudo, do seu ponto de vista, o Estado laico não pode “ignorar a complexidade crescente das comunidades que, na Europa em particular, no Ocidente, em geral, nos regionalismos em multiplicação” professam religiões (p. 70). E tal implicará superar a imagem do “islamismo” (sic) como “inimigo”, a ultrapassagem das “incertezas sobre que tipo de Islão pretendem os muçulmanos, pan-islamismo, pan-arabismo, islamismo, socialismo, secularismo, isto é, sobre o futuro da ordem estatal e da política islâmica” (p. 69). Adriano Moreira deseja acabar num tom de esperança, afirmando que o grande desafio no multiculturalismo do século XXI são “as fracturas da sociedade civil, cujo risco o Estado laico não pode ignorar” (p. 70). Mas, antes, também já havia aludido criticamente à rejeição da “referência aos valores religiosos cristãos no paradigma europeu” (p. 66).

O texto de José Mattoso, intitulado *As três religiões do Livro*, retoma a história dos contactos culturais entre o Cristianismo, o Judaísmo e o Islão, na Península Ibérica, para mostrar que “o diálogo inter-religioso, apesar de, na nossa época, se ter tornado tão difícil, devido à violência e às dimensões que os conflitos religiosos têm atingido, não é impossível nem inútil” (p. 87). Assim, o historiador recorda-nos que os regimes políticos muçulmanos admitiram a permanência de comunidades cristãs no seu território, no princípio do século VIII. A convivência pacífica traduziu-se na cultura moçárabe, que integrava elementos de origem árabe e latina, não tendo a religião impedido as trocas, nem os contactos com os outros. Esta convivência produziu literatura, arte, ciência, técnica, filosofia e mística e a influência árabe faz-se sentir até hoje, por exemplo, na grande quantidade de vocábulos árabes preservados no português e no castelhano. A filosofia árabe exerceu uma grande influência na escolástica medieval, como é sabido, tendo sido também graças a ela que chegou até nós a filosofia grega, por intermédio das traduções e comentários árabes. Contudo, a recuperação cristã do território peninsular reverteu a situação das minorias, gerando violência e o acantonamento dos árabes nas chamadas “mourarias”. Contudo, foi permitido aos “mouros” manter os seus costumes, rituais e locais de práticas religiosas. Os judeus beneficiaram também de uma certa liberdade religiosa, mediante o pagamento de um tributo, o que não impediu a existência de *pogroms* sangrentos e, por fim, a expulsão de Portugal, em 1496, obrigando os que ficaram à “clandestinidade precária” (p. 94) e os que partiram, à dispersão. José Mattoso termina o seu texto escrevendo: “A escolha é obrigatória. Entre a tolerância e a intolerância, não há conciliação possível. Deus, porém, é um só. O mesmo para judeus, cristãos e muçulmanos. Só Ele tem direito de julgar, e de salvar ou condenar. Querer tomar o seu lugar e matar em seu nome é a pior das blasfémias. A história da

humanidade está cheia de blasfêmias. Já é tempo de resgatarmos aquelas que os nossos antepassados cometeram” (p. 94).

Por fim, Jorge Sampaio coloca o motivo para a necessidade do diálogo inter-religioso no regresso das religiões à ágora, isto é, ao espaço público e de debate político (p. 95), tanto no plano interno aos diversos Estados, como no quadro da política internacional. Citando a Declaração de Durban, adota pela Conferência Mundial de combate ao racismo, recorda que a religião desempenha um papel importante na vida de muitas pessoas e que pode e deve contribuir para a promoção da dignidade humana. Apresentando a Aliança das Civilizações, Jorge Sampaio chama a atenção para a relevância do diálogo em vez do conflito, particularmente, na região Euro-Mediterrânica que, na sua perspectiva, mantém “grandes desníveis e desigualdades”, resultantes de “clivagens fundas em termos políticos, sociais, económicos, culturais e religiosos” (p. 98). Jorge Sampaio esclarece que o objetivo da Aliança das Civilizações não é o debate teológico, mas sim “o encontro entre visões do mundo em que os consensos são possíveis” (p. 99).

Chegada ao fim da apresentação deste livro, e antes de passar à apresentação do terceiro, desejaria apenas chamar a atenção, mais uma vez, para a necessidade premente de abrir este tipo de debates à sociologia, à ciência política, à antropologia, pois as religiões não interagem num espaço vazio, mas sim em sociedades concretas, com dinâmicas culturais, históricas, políticas, económicas também elas concretas e díspares. Daí a necessidade de operacionalizar os conceitos abstratos, procurando vias exequíveis para a sua contextualização. E essa, como vimos em alguns dos textos apresentados, traduz-se em desafios diversos, que apelam, por sua vez, a modelos teóricos-meso, parciais.

Chego, por último, ao livro de *Alain de Botton*, intitulado, intitulado ***Religião para ateus. Um guia para não crentes sobre as utilizações da religião***. Dir-me-ão que não é um livro profundo, mas sim de divulgação. Concordo. No entanto, escolho apresentá-lo precisamente por ser um livro de divulgação, isto é, dirigido a leitores não especializados, que procura reequacionar a eventual relevância da religião para a vida comum, de todos os dias, numa Europa dita secularizada. Aliás, esse é o ponto de vista adotado pelo livro: uma reinterpretação laica da religião, uma forma “civil” de adotar aspetos da doutrina e das práticas religiosas eventualmente úteis para viver em sociedades, segundo o autor, secularizadas.

Assim, no seu dizer (desculpar-se-me-á a longa citação, que se deve ao facto de constituir um bom resumo do livro!):

É quando paramos de acreditar que as religiões nos foram transmitidas de cima ou que são completamente idiotas que elas se tornam mais interessantes. É então que podemos reconhecer que inventámos as religiões para servirem duas necessidades principais que continuam a existir até ao presente em que a sociedade secular não conseguir resolver com eficácia: primeira, a necessidade de vivermos harmoniosamente juntos em comunidades, apesar dos nossos impulsos egoístas e violentos profundamente enraizados; e, segunda, a necessidade de lidarmos com os aterradores níveis de dor originados na nossa vulnerabilidade ao fracasso profissional, a relações complicadas, à morte de entres queridos e à nossa decadência e morte. Deus pode estar morto, mas as questões urgentes que nos levaram a inventá-lo continuam a colocar-se e exigem soluções que se mantêm válidas, mesmo quando somos incentivados a perceber algumas imprecisões científicas na lenda da multiplicação dos pães e dos peixes. (p. 14)

O que interessa, pois, ao autor é a forma como as religiões “elaboram sermões, promovem a moral, criam um espírito de comunidade, se servem da arte e da arquitetura, inspiram viagens, treinam mentes e encorajam a gratidão pela beleza na primavera” (*idem*), em suma, as lições que ateus podem receber das religiões, os seus “guiões pormenorizados sobre o que devemos dizer uns aos outros” (p. 144), a monitorização minuciosa que as mesmas fazem dos “pensamentos que cruzam a nossa consciência [...], não para nos negar liberdade, mas para acalmar as nossas ansiedades e vincar as nossas capacidades morais” (*idem*). Alain de Botton apresenta, assim, os aspetos em que considera que as religiões podem ser úteis aos ateus, desde contribuírem para que os cidadãos consigam viver em comunidade e para que eles desenvolvam sentimentos e comportamentos de bondade, ternura, interpretação positiva do pessimismo como aceitação da realidade, até à redescoberta do seu contributo para a educação, para a arte, a arquitetura e as instituições.

É no último capítulo do livro que o autor explicita claramente o seu ângulo teórico de abordagem à religião, já que retoma a ideia de “religião da humanidade”, de Auguste Comte, isto é, a ideia de “uma nova religião”, “um credo original expressamente criado para as necessidades emocionais e intelectuais específicas do homem moderno” (p. 293-294). Contudo, na perspectiva de Botton, o projeto de Comte não só não foi entendido, como se deparou com uma série de obstáculos práticos: o autor foi ridicularizado e repudiado, em boa parte, segundo o autor, porque cometeu o erro conceptual de “rotular o seu esquema como religião” (p. 299). Ao fazê-lo, Comte afastou imediatamente tanto crentes, como ateus. No entanto, do ponto de vista de Alain Botton, o legado de Comte foi o reconhecimento de que a sociedade secular precisa de ter instituições, instituições

que ocupem o lugar das religiões, indo ao encontro das necessidades humanas que não se enquadram nas competências existentes da política, família, cultura e local de trabalho” (p. 302).

Esta obra, à primeira vista, parece capaz de exercer um certo poder encantatório tanto sobre ateus, como sobre crentes, pois pretende constituir uma versão laica de conteúdos religiosos: os primeiros, poderão sentir que ela oferece sobretudo uma “filosofia do quotidiano”, melhor “para viver o quotidiano”. Os segundos poder-se-ão sentir consolados com a aparente “reabilitação” da religião que o autor propõe. Contudo, uma leitura mais atenta parece poder permitir concluir que o autor considera a crítica fundamental da religião feita por Marx, segundo o qual “a religião é o ópio do povo”, não como algo arrasador da religião, mas precisamente como o seu contributo positivo para as sociedades secularizadas. O mesmo se poderia dizer relativamente à moral do ressentimento, de que fala Nietzsche, a propósito do cristianismo: afinal, a dita “moral dos fracos” será uma vantagem. E o mesmo se pode pensar relativamente à religião como neurose, na perspetiva de Freud. O efeito consolador, orientador (numa perspetiva infantilista) constitui, para Botton, o grande “plus” da religião, face a um ser humano secularizado, que não sabe o que fazer com a sua autonomia. Nas palavras do autor: “O cristianismo descreve a capacidade de aceitar a dependência como uma marca de saúde moral e espiritual” (p. 171).

Poder-se-á dizer, então, que a apropriação secularizada da religião, proposta por Botton, ressuscita e reabilita as críticas mais radicais à religião (em especial, ao cristianismo), críticas aceites por muitas teologias e práticas cristãs ao longo da segunda metade do século XX, nomeadamente, no que diz respeito à necessidade e relevância de respeitar a autonomia do ser humano, de a valorizar e de encarar a religião como uma força transformadora da realidade – portanto, neste sentido, “política” – e não como uma força conservadora. Não será, certamente, esta a visão de Botton que considera como “bom senso” o cristianismo “centrar firmemente as suas expectativas na próxima vida, na perfeição moral e material de um mundo muito para além deste.” (p. 181).

#### **TERESA TOLDY**

Licenciada e mestre em Teologia pela Universidade Católica Portuguesa, é doutorada em Teologia (área da Teologia Feminista) pela Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen (Frankfurt/Alemanha) e pós-doutorada pelo Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra. Docente na Universidade Fernando Pessoa (Porto), onde ensina nas áreas da Ética, dos Estudos de Género e da Cidadania, é também investigadora do CES, onde coordena, juntamente com Mathias Thaler, o Observatório

para a Política da Diversidade Cultural e Religiosa na Europa do Sul – POLICREDOS. É ainda vice-presidente da Associação Portuguesa de Estudos sobre as Mulheres.

Contacto: [toldy@ces.uc.pt](mailto:toldy@ces.uc.pt)