

A SACRALIDADE NO UNIVERSO SIMBÓLICO DO EXERCÍCIO DO PODER POLÍTICO *

por
ANTÓNIO TEIXEIRA FERNANDES **

Na tradição dos clássicos da Sociologia, desde Emile Durkheim e Max Weber, a religião é frequentemente considerada como um domínio privilegiado para a compreensão e explicação dos fenómenos sociais. O procedimento aqui adoptado não consiste, no entanto, em reassumir as formulações teóricas elaboradas por esses autores, para testar a sua operacionalidade no estudo da realidade actual, ainda que se mantenham sempre subjacentes ao nosso pensamento, mas em tentar definir o campo da representação política, em permanente deslocação, e estabelecer a sua relação com outros universos simbólicos, nomeadamente o religioso, que competem no sistema de legitimação do poder. Entendemos que, com a secularização em curso nas sociedades ocidentais, há séculos em franco desenvolvimento, e o advento de outros sistemas de ideação, existe um esforço promovido pelas Igrejas para reelaborar a sua doutrina, no sentido de atingir a vida privada e colectiva

* Comunicação apresentada à XIX Conférence Internationale de Sociologie des Religions, realizada em Tübingen, R. F. A., de 25 a 29 de Agosto de 1987, subordinada ao tema *Sécularisation et Religion: La Persistance des Tensions*.

** Professor da Universidade do Porto.

dos indivíduos, ao lado de uma tentativa de ressacralização do poder político, sob formas mais ou menos subtis, por parte dos regimes constituídos, com elementos de campos simbólicos díspares, aproveitando, para isso, a tendência para a dissolução e perda de identidade dos sistemas socioculturais tradicionais. É esta relação de interdependência, de interpenetração e até mesmo dialéctica que nos propomos abordar para compreender a conexão existente entre os domínios político e religioso.

1. A análise de uma tal relação deverá iniciar-se com o esclarecimento do próprio conceito de secularização, nos termos precisos em que o utilizamos, como *démarche* preliminar indispensável à abordagem que nos propomos realizar.

As sociedades ocidentais têm conhecido, com maior manifestação sobretudo nos últimos tempos, um acelerado processo de secularização. Como já o referiu E. Durkheim, «la religion embrasse une portion de plus en plus petite de la vie sociale». Em seu entender, «peu à peu, les fonctions politiques, économiques, scientifiques s'affranchissent de la fonction religieuse, se constituent à part et prennent un caractère temporel de plus en plus accusé». Deus retira-se e «abandonne le monde aux hommes et à leurs disputes». O domínio religioso, ao contrário da ordem temporal, vai-se progressivamente apoucando.

A noção que nos serve de base está longe, no entanto, de ser unívoca, razão por que cria, não raro, algumas perplexidades e aparece como o *enjeux* de frequentes debates. Pode falar-se tanto de secularização de coisas e de pessoas, como de sociedades. Usamos o termo em referência a esta última realidade, mas mesmo neste caso impõe-se uma análise conceptual.

Com a especialização introduzida na actividade colectiva e a criação de novas formas de relação social e de outros universos de representação, a trama da vida humana, no

seu empenhamento temporal, foi-se distanciando dos valores religiosos e ético-religiosos. O mundo existencial dos indivíduos atingiu, depois de uma longa evolução, um acentuado grau de diferenciação e de autonomia em relação ao tradicional universo religioso e, tornado autónomo, constituiu-se na sua condição de profanidade.

Este fenómeno de diferenciação e de autonomia — por que é definida a secularização —, quando alcança um alto grau de desenvolvimento, conduz à substituição das crenças religiosas por soluções racionais ou pseudo-racionais, como alternativa a respostas teológicas.

Será, porém, errado confundir, como se faz com certa frequência, secularização com dessacralização e irreligião. A secularização, por si só, nada nos diz do universo de pensamento e de sentimento dos homens que constituem uma sociedade. Poderá dizer-se que ela cria um novo tipo de ligação e de vinculação com o religioso, começando por redefinir, em termos diferentes, a relação com o mundo do sagrado. Nesta perspectiva, não arrasta necessariamente consigo uma dessacralização, a não ser a que flui logicamente da sua própria dimensão de profanidade e de mundanidade. Um tal processo provoca obviamente uma outra concepção do sagrado e leva, por isso, a uma deslocação, que pode ser teoricamente convergente ou divergente, dos campos simbólicos dos sistemas sociais, enquanto sistemas socioculturais específicos. A perda de sacralidade que aqui se verifica advém essencialmente da separação de realidades que têm aparecido sempre confundidas. Mas este fenómeno não implica, em si mesmo, uma dissolução do sagrado — que se torna cada vez mais compatível com o ateísmo, na sua única acepção de negação dos deuses tradicionais, sem excluir a criação de novos deuses —, nem a impossibilidade de uma nova ressacralização, situação que adiante tentaremos mostrar.

O problema consiste, então, em saber como se processa este movimento de dessacralização e de ressacralização e

qual a relação que ele conserva com o domínio religioso. Um mundo secular será o que deixou de categorizar as coisas e as pessoas em termos tradicionais de sacro-profano. Deste modo, embora em determinadas áreas dessacralizado, não é caracterizado pela irreligião, ainda que, com frequência, se identifiquem os dois conceitos. Confundir secularização e dessacralização com irreligião, uma vez que recobrem realidades diferentes, consiste em introduzir a sociedade temporal na ordem da descrença, o que não parece corresponder aos factos constatados.

A secularização se é, de facto, fruto da especialização e da autonomia, não é, de forma absoluta, causa ou expressão de irreligião. Este último conceito, de difícil definição, aparece também como o *enjeux* de diversas análises. No caso concreto do catolicismo, aquela apresenta-se de forma diferente, segundo se atribui maior importância à vida interior de comunhão com Deus ou às práticas exteriores. Mas não obstante as aporias contidas em tal noção, há que estabelecer uma distinção, pelo menos ao nível teórico. Poderá acontecer que, em alguns casos, ela leve, de facto, à descrença, enquanto noutros conduza a uma fé e a uma vida religiosas mais pessoais, mais puras e mais intensas. Definida como autonomia, a secularização configura um espaço que permite à religião ser abandonada ou privatizar-se e converter-se numa opção pessoal. Esta é a mudança qualitativa que se operou no mundo contemporâneo e que nem sempre as Igrejas históricas compreendem na sua devida dimensão e alcance.

Se isso é verdade, o que será lícito afirmar é que tal fenómeno constitui uma aventura ambígua e polivalente, porque portadora de várias vias de desenvolvimento. O seu aspecto positivo consiste em lançar uma luz nova sobre a existência, permitindo discernir com clareza a verdade das situações e ver o que é essencial.

2. Analisada a «natureza» da secularização, procuraremos, de seguida, apresentar alguns dos seus processos, nos aspectos que nos são relevantes. Não é um facto dos nossos dias. Trata-se de um fenómeno de longa duração e historicamente irreversível. Incrementado ultimamente, é, no entanto, contemporâneo de dois outros movimentos: o desenvolvimento da consciência do homem como ser individual — e do individualismo daí resultante — e a sua autonomização em relação ao mundo que o rodeia.

Uma rápida referência histórica ajudar-nos-á, por isso, a situá-la melhor e a descobrir o seu alcance nas sociedades modernas. Importa sublinhar que a secularização apenas tomou nos nossos dias um ritmo e um volume antes desconhecidos. O que era excepção tornou-se norma, o que era um caminhar silencioso assumiu a forma de uma marcha tumultuosa. Acresce ainda o facto de que vimos de uma época de cristandade, onde nos habituámos a pensar que as pessoas eram e deviam ser todas religiosas. Por outro lado, esquece-se que o cristianismo promoveu sempre a secularização, como já fizera o judaísmo, ao afirmar o carácter de transcendência de Deus em relação à ordem criada.

Centrando-se no objecto fulcral do nosso estudo — o universo simbólico do exercício do poder —, constatamos que as religiões constituem, ao longo do tempo, os principais sistemas de legitimação política. Desde eras recuadas, o soberano aparece rodeado e revestido de uma auréola de divindade. No mundo ocidental, que conservou até bem recentemente um abrangente carácter sacral, a legitimidade apela para um tal sistema simbólico, sendo neste contexto que se afirmou o princípio do direito divino dos reis.

A secularização irá progressivamente tirar credibilidade a esta doutrina, não obstante as reiteradas declarações em contrário. Pouco a pouco, processa-se a destruição das diversas mediações — ou o seu isolamento — que, até aí, limitavam o exercício do poder político, fazendo-o depender

unicamente da soberania popular. Aqui vem entroncar a ideia do contrato social. Com tal teoria, primeiro na ordem dos princípios depois na prática social, a religião é radicalmente separada das relações entre os homens, nas suas actividades económicas e políticas, ainda que se continue a reconhecer-lhe a função de responder às angústias da vida das pessoas, consideradas individualmente, e a manter uma importância particular nos ritos de passagem.

Com o aparecimento da concepção da soberania popular e a proclamada igualdade dos cidadãos, opera-se a abolição da ideia de Pai que enforma as teorias do poder, talvez com excepção da Grécia antiga, até à época moderna. As ditaduras e os totalitarismos farão regressar essa imagem.

Ao contrário do direito divino dos reis, que procura numa ordem transcendente a legitimidade para os poderes constituídos, esta soberania tende a encontrá-la no próprio interior da sociedade, na expressão da vontade humana colectiva, temporalizada e historicizada. Não obstante a oposição quanto aos seus pontos de referência, as duas teorias acabam, porém, na fase de transição de uma para outra, por se cruzarem. Na verdade, a soberania popular não é mais do que a manifestação secularizada do princípio do direito divino dos reis. Apenas se passa para a sociedade o que antes emanava de Deus, transferindo para ela os poderes ilimitados que eram outrora atribuídos a um ser divino.

Se o Estado devia promover a realização do bem comum, em obediência à lei de Deus, agora deve satisfazer a vontade geral, no respeito pelo sentido dessa vontade expressa em sufrágio universal. Mudam-se os fundamentos, conservam-se os mecanismos. A secularização da ordem política dá origem, já no início do processo do seu desenvolvimento, a uma nova forma de sacralização. O governo é sempre, tanto num caso como noutro, o executor de uma vontade colocada «acima» dele.

O trânsito de uma concepção estritamente religiosa a uma visão sacral do poder opera uma transmutação profunda dos seus principais elementos. O sistema político sofre, no decurso desta evolução, de um lento mas progressivo processo de secularização, passando, cada vez mais, a ser uma actividade meramente humana, envolvendo somente os homens e os seus interesses. Consuma-se, neste domínio, a secularização há longo tempo iniciada nas sociedades europeias.

3. A política, sector importante da vida humana e domínio fundamental das sociedades hodiernas, é também feita de ideias e de ideais. Têm sido a dimensão de serviço e a realização de fins e objectivos colectivos que permitem a alguns pensadores aproximar a acção política da ordem moral e da religião.

Mas, por mais que se estabeleçam aproximações entre estes dois domínios, será errado confundir a actividade religiosa com a política, a não ser à custa da perda de toda a transcendência da primeira. Utilizam-se, na verdade, meios diferentes e perseguem-se fins diversos, não necessariamente convergentes. Não se pode transformar a política em princípio de moralidade, como o pretendia E. Durkheim. Mesmo na sua forma mais sublimada, ela continuará sempre a ser dominação sobre os homens e a exercer o «monopólio legítimo da coacção física». A acção religiosa, ao contrário, desenvolve-se num espaço de liberdade — ao menos na ordem dos princípios — e propõe-se fins que transcendem as próprias aspirações humanas. A religião não é uma mera resposta funcional às interrogações ou às buscas da existência. Pertence à ordem do suprafuncional.

De acordo com esta óptica, extremam-se completamente os campos da religião e do político, como o reino que não é deste mundo e a existência terrena. E. Durkheim, embora sustente que «le dieu n'est que l'expression figurée de la société» e que as coisas sagradas são essencialmente «des

emblèmes de l'être collectif», traduz esta posição, política-religião, na antinomia entre sacro e profano, puro e impuro. Por sua vez, Max Weber exprime tal dicotomia de sacro-profano em termos de «ascetismo negador do mundo» e «ascetismo intra-mundano» ou, mais de acordo com a problemática de que nos ocupamos, sob a forma de «ética da convicção» e de «ética da responsabilidade».

A partir desta distinção entre as duas éticas, o sociólogo alemão defende que, portanto, quem quer fazer política deve ter consciência de que se afasta do domínio religioso, na medida em que «pactua com as potências diabólicas que espreitam ao redor de todo e qualquer poder», e, nessa medida, deve atender aos «paradoxos políticos» que a envolvem. Max Weber estabelece assim as relações entre religião e política, embora admita também que não é lícito contrapor, de forma radical, uma à outra.

4. Neste processo de secularização poderá perguntar-se como se configura actualmente o universo simbólico do exercício do poder. A tendência que se verifica é para a permanência dos valores religiosos, como eternos e imutáveis, porque considerados de uma constante perenidade, quaisquer que sejam os tempos e os lugares, e para a mudança e, por isso, para a constituição de sempre novos sistemas simbólicos nos diversos domínios da actividade humana. Neste movimento, desigual e contraposto, produz-se uma crescente delimitação e distanciamento entre o campo religioso e os outros universos de representação.

A religião tende naturalmente, pela sua lógica interna, a permanecer constante. A ortodoxia e ortopraxia, que nela se institucionalizam, impedem frequentemente o desenvolvimento de uma adequada reflexão teológica, levada tão longe quanto seria necessário, limitando-se as alterações às meras expressões de «teatralidade», configuradas sob a forma de «novas» práticas pastorais. Os universos de representação colectiva tendem, ao contrário, a ser elaborados

e reelaborados, à medida que mudam as condições de vida das populações e se adquirem outros níveis civilizacionais. Uma vez operada esta deslocação dos sistemas de ideação e a consequente secularização dos últimos, opera-se, por sua vez, uma tendência à reformulação do universo religioso, nele incluindo cada vez mais elementos seculares, embora sempre com um sensível atraso, de modo a torná-lo presente nos sistemas de representação, com o intuito de inspirar as diversas redes de relações sociais. Deste modo, nem a ortodoxia é definida uma vez por todas, verificando-se através da história o seu crescente alargamento, nem a religião penetra e estrutura a visão do mundo, sobretudo em épocas de acelerado ritmo de mudança. Trata-se efectivamente de movimentos com dinamismos diferentes e com desfazamentos de um em relação ao outro. A constituição de um corpo dogmático vem criar clivagens entre ortodoxia e heterodoxia, inexistentes na sua fase carismática, e que dificultam a busca constante de uma significação para o mundo em permanente transformação. Mais do que normas para a sua conduta, os homens de hoje buscam sobretudo o sentido para a sua existência, que apenas se pode encontrar numa referência ao conhecimento e aos valores, não a padrões reificados. O ecumenismo que se impõe promover por toda a parte situa-se, por isso, antes de mais, ao nível do ideal humano.

No caso vertente do exercício do poder, esse fosso é particularmente cavado. Por um lado, a autoridade política, através dos mais diversos recursos, procura manipular todas as expressões da ordem simbólica, mesmo as religiosas, no sentido de controlar a vida privada e colectiva dos indivíduos. Luta, então, pela apropriação da orientação da visão geral do mundo que pretende impor às populações. O universo político aparece, assim, cada vez mais compósito e abrangente, na razão directa da perda dos referentes de uma ordem de absoluto e da massificação das pessoas. Por outro lado, o campo simbólico religioso

tem dificuldade em se adaptar aos recentes estilos de vida e aos seus valores, de dimensão estritamente secular, que, por toda a parte, se vão impondo e estabelecendo como dominantes. Poderá mesmo dizer-se que se assiste moderadamente a uma dissolução do religioso num universo mais vasto de valores relativizados, onde todas as transcendências correm o risco de serem abolidas. Não obstante as renovadas tentativas feitas pela Igreja Católica em ordem a tornar-se presente no meio dos homens, esse esforço nem sempre é coroado de êxito pela simples razão de que se introduzem mudanças apenas em aspectos secundários. Na verdade, o catolicismo continua vergado sob o peso de elementos carregados pela tradição que lhe dão um rosto, por vezes, desfigurado, sem se desenvolver um suficiente esforço de retotalização significativa da realidade temporal.

Daí resulta que, na luta pelo controlo do campo simbólico que enforma actualmente a vida humana nos diversos contextos onde se pratica a religião católica, o poder político aparece, não raro, melhor situado. Os agentes religiosos — principalmente a hierarquia — tentam redefinir as diferentes maneiras de viver a religião nos vários meios socioprofissionais, mas sempre de acordo com parâmetros estritamente definidos, quando não rígidos, aceitando dificilmente ser questionada. O catolicismo, num mundo materializado e massificado, com uma crescente atomização social e o desaparecimento das tradicionais identidades pessoais, reestruturadas continuamente em termos seculares, possui, no entanto, ainda virtualidades para inspirar a existência, desde que se despoje de todas as aderências temporais e se afirme mais como Espírito que vivifica do que como teatralidade que se desempenha.

O problema consiste, desde então, em saber qual a possibilidade que tem a religião de se tornar presente nos sistemas simbólicos em permanente deslocação, sem ser instrumentalizada. O seu dilema encontra-se aí. Ou tem capacidade de se redefinir sucessivamente e, nessa medida,

de se conservar sempre actual ou presta-se a ser considerada apenas nos ritos de passagem, mas de ordinário sem qualquer conteúdo religioso, ou, em situação extrema, corre o risco de ser totalmente abandonada.

A secularização, como fenómeno de autonomização da ordem temporal, será, por conseguinte, sempre um factor de fortes tensões bem manifestas em todos os domínios, inclusivé o político.

5. Não obstante certas relações intersticiais existentes entre as realidades religiosa e política, estas somente poderão manter a sua necessária autonomia numa situação de laicidade. Um Estado que se afirme cristão, o mesmo se diga dos partidos que se reclamam de tal doutrina, facilmente se afirmam, na primeira conjuntura e sob pretexto de defesa do bem comum, anticristãos. Sem aquela laicidade, o poder político, fundado no conflito e orientado para a dominação e, por isso, defensor de interesses em disputa, tende normalmente a ser laicista. Em contrapartida, as Igrejas, quando se proporcionam as condições propícias, são também levadas a reivindicar para si privilégios ou a suma autoridade e a ombrear com aquele no campo da dominação.

Mas se o Estado se proclama confessional, constitui a religião em seu fundamento e em seu sistema ideológico de legitimação. As críticas religiosa e política convertem-se, então, à primeira ameaça de estabilidade. Se, de facto, a crítica religiosa se torna igualmente política, os problemas do Estado assumem necessariamente uma dimensão teológica.

Ora, uma questão religiosa para os cidadãos deve ser unicamente um problema laico para o Estado, pois, no poder político, a religião realiza-se profanamente, assim como nesta aquele se manifesta de maneira monacal.

6. A Igreja primitiva soube conservar uma atitude fortemente antipolítica. Não foi, no entanto, por meras razões de acomodação e de inculturação que se desenvolveu a hierocracia. Esta deve-se também a um trabalho doutrinal sobre a presença dos cristãos no mundo. Não pode, aliás, existir uma forte hierocracia sem uma ortodoxia rígida e claramente definida, com a sua inerente função de regulação social. Ortodoxia e ortopraxia entram, na verdade, em relação de mútua dependência e de recíproco reforço.

Com a secularização e a decrescente identidade confessional pessoal ou colectiva, Deus passa a ser invocado apenas em condições de angústia individual, de rotina dominical ou por ocasião dos ritos de passagem. A Igreja deixou, por outro lado, de aparecer, com o desmoronamento da religião tradicional, como sede real de poder, devido aos serviços que prestava no passado, uma vez instaurado o Estado do bem-estar social. A submissão a ela, no actual pluralismo social e cultural, é de difícil obtenção. Outrora, a religião detinha o monopólio da verdade e do acesso à sua difusão. A própria figura do padre perdeu credibilidade e importância nas sociedades modernas, ao mesmo tempo que tudo se tornou questionável. A capacidade de condicionamento da religião era grande quando as suas verdades eram inquebrantáveis, a dissidência ou o mero desvio sujeitos a fortes sanções sociais e ela exercia o monopólio de influência sobre as mentalidades e as condutas.

Porque portadora de um projecto hierocrático, observa-se ainda actualmente na Igreja alguma contrariedade em relação à crescente secularização da sociedade global e do seu sistema político. Tal secularização tem sido vista mais como perda de dominação do que como um trabalho de purificação espiritual em curso no processo histórico. Uma Igreja habituada à partilha do poder, sob as suas formas mais subtis, a custo distingue laicidade e laicismo, preocupando-se necessariamente, em tal situação, com a secularização do Estado. Com ela, aparece, de facto, ambivalente

a sua posição. Se continua a considerar o carácter sagrado do poder e a sua origem divina, sofre da nostalgia de o não poder controlar. Se reconhece o seu carácter secular, teme o distanciamento. Esta divisão, alienada e alienante, traduz a dificuldade que sente em se adaptar aos novos condicionamentos.

Uma razão que indicia que a Igreja de hoje poderá querer conservar uma pretensão hierocrática é o modo, directo ou indirecto, como promove ou inspira certas formações partidárias. A dominação hierocrática, na moderna democracia, exerce-se, no interior de cada sociedade, através, sobretudo, do número de deputados dispostos a servi-la no Parlamento. Raramente se adverte na contradição existente em designações como «democracia cristã». Se se permite a associação da política e da religião e se se autoriza até o exercício do poder por parte dos elementos da hierarquia, sem que isso provoque um vivo sentimento de contradição de papéis e de funções, talvez seja porque se mantém a nostalgia de uma sociedade sacralizada. Mesmo que, por isso, se venha a reconhecer, no plano teórico, que a secularização, por que passa hoje a sociedade, é um processo libertador e purificador em relação a elementos espúreos carregados pela história e, enquanto tal, propiciadora de uma vivência mais autêntica do cristianismo, por causa da inércia social e de condutas atávicas, haverá muita dificuldade em aceitá-la na prática.

As transformações operadas, em tempos recentes, na Igreja católica parecem confirmar, de facto, tal suposição. A criação, pelo Concílio Vaticano II, de instituições colegiais, nos diversos níveis hierárquicos, corresponde, na verdade, ao reconhecimento de uma difusa secularização e à vontade de coexistência com ela. Aquelas instituições aparecem, em grande parte, como aproximação e contágio do pluralismo democrático ocidental e como esforço desenvolvido no sentido da sua cristianização através da sua aceitação e até mesmo inserção na estrutura eclesial.

Alguns anos passados, está a desenhar-se, porém, um movimento de recentralização do poder, com a afirmação e confrontação de duas autoridades — uma política, outra religiosa — que procuram ambas sacralizar-se e retotalizar a significação dos universos simbólicos. A. Touraine pergunta-se se «le succès de Jean-Paul II ne vient-il pas de ce qu'il oppose la religion comme force populaire et communautaire à la domination des États». Assiste-se indubitavelmente hoje a uma tentativa de ressacralização do poder religioso e de afirmação da sua superioridade face aos regimes constituídos, expressa, entre outras formas, no movimento de centralização e controlo administrativos, de apropriação da palavra no vértice em detrimento da que vem da base, no recurso sistemático aos mass media, às aclamações das multidões compostas e anónimas, às liturgias grandiosas em cenários públicos. Em face de um pluralismo desagregador, tende-se a recuperar a organização em termos de corpo homogéneo e solidamente integrado, reduzindo-se a multiplicidade à unidade e fazendo-se silenciar as vozes da diferença. É bem significativo o facto de o Papa actual afirmar recorrentemente que «a Igreja não é nem pode ser uma instituição democrática».

7. Mas não é apenas a Igreja que não abdica da hierocracia. Igualmente o Estado não dispensa a sacralidade, dela desde início revestido. Em épocas passadas, a tendência para a hierocracia gerou dialecticamente formas de cesaropapismo. Este pretende a completa subordinação da ordem clerical ao poder secular. Não aceitando os limites que o carisma religioso impõe, procura subordiná-lo. Tal sujeição é conseguida, de modo quase total, todas as vezes que a religião assume um carácter mágico-ritual. Nesta situação, o exercício do poder político não só subordina a instituição religiosa, como ainda se reveste da sua simbologia.

O sentido da nova tendência, hoje em desenvolvimento, para a sacralização do poder político é, no entanto, diferente da que existia anteriormente. Porque o poder era sagrado, não podia ser completamente controlado pelos homens. Hoje, ao contrário, é porque ele lhes escapa que se apresenta como sagrado. Em consequência, a vida política, secularizada, conserva muitas características de natureza sacral e mágica.

Em meados do século passado, Alexis de Tocqueville duvida que «l'homme puisse jamais supporter à la fois une complète indépendance religieuse et une entière liberté politique». Vemos, na verdade, passados que são tantos anos, o poder político por toda a parte concentrado e estruturado à guiza de Igreja, com o seu «depósito de fé» e os seus dogmas. Exercê-lo não é, então, mais do que manipular sinais e símbolos expressos em prescrições e decretos, do mesmo modo que submeter-se a ele passa, em contrapartida, a assumir aspectos de passiva obediência ritual na inércia das rotinas burocráticas.

Acresce o facto de que, mesmo depois de desenraizada da consciência das pessoas, a religião continua frequentemente a afectar a sua conduta, fazendo com que elas manifestem uma tal sensibilidade em actos que não se reportam a qualquer Igreja. Convirá ter presente que o revivalismo que, neste campo, parece, por vezes, testemunhar-se refere-se, porventura, mais à expressão do mistério que tanto atrai e exalta o homem ou à crescente ressacralização da existência, do que ao religioso propriamente dito e, muito menos, ao cristianismo, a não ser que se entenda a religião unicamente como uma expressão particular da esperança. Constata-se, por todo o lado, que quanto mais a religião se apaga, mais o sacro se desenvolve e se afirma. Este compensa a falta daquela, substituindo-a. Uma abordagem morfológica não pode dispensar, por isso, uma análise essencialista.

Por causa desta nova sacralização, a atitude perante a autoridade produz a mesma situação de ambiguidade criada pela prática mágica. Entra-se no âmbito do poder com a vontade de controlo, mas também com o medo de o não conseguir. A luta pela sua posse e particularmente o seu exercício dão assim origem à angústia e à obsessão. Mesmo depois de secularizado, mantém-se, de facto, inquietante. Em qualquer parte, participa da ambiguidade da atracção-repulsão. Com o recuo do religioso, adquire novas dimensões mágicas. Desse modo, a actual sacralização da política desenvolve-se em sentido oposto ao operado pela religião, porque cada vez mais longe, no Ocidente, da dimensão cristã.

8. O poder político encontra um dos seus núcleos centrais de sacralização no segredo de Estado, na sua habitual ritualização, no uso solene ou solenizado da palavra e, por vezes, na natureza carismática dos seus leaders. Quem o detém ou adquire experimenta a ilusão da magia, nomeadamente no uso da palavra. Tende-se a atribuir a esta virtualidades de acção que, por si só, não possui. Por outro lado, a ilusão mágica da palavra — «les bouches sacrées du pouvoir», no dizer de Pierre Legendre — cria uma outra ilusão, a de tocar o inefável. O discurso político inscreve-se num universo de sortilégios capazes de oferecer os necessários lenitivos às limitações sociais concretas. Politizar alguma coisa, implica também distanciá-la da realidade vivida e transpô-la para um mundo utópico de encantação. A salvação que as religiões tradicionais punham no Além, situam-na as forças políticas num aquém que cobrem de encantamento. Como seu substituto funcional, este desperta energias que tais forças orientam depois para a acção e coesão sociais. Todo o poder que perde, aliás, as suas potencialidades mágicas e encantatórias deixa de ter igualmente capacidade de dinamizar.

O exercício do poder, pelas características mágicas que adquiriu — ou talvez nunca tenha perdido — tende a ser um centro de criação de imaginário e, por isso, de representações. Não haverá acção política estável sem um sistema de legitimação e, conseqüentemente, sem a construção de ideologias. O processo de ideação ou de produção social de sentido gera-se a partir de sistemas sociais que são, ao mesmo tempo, existência e pensamento, actividade e representação.

Na nova sacralização, são as ideologias que aspiram a ocupar o lugar e o papel que outrora competiam à religião. A situação não deixa de ser paradoxal. Separada da religião, a política mantém, a níveis diversos, características de sacralidade, sem se submeter à lei moral, a não ser que por ela se conceba o mero civismo ou um apelo mais ou menos velado à solidariedade. Perdida a transcendência da vida humana, reduzida esta ao drama da sua quotidianidade, a ética perde também o seu referencial de imperativo categórico, reduzindo-se a simples moral laica, como o mostram claramente certos debates e alguns diplomas legais recentemente introduzidos entre nós, sobretudo a propósito do aborto e da fecundação *in vitro*. A actividade social e política transcorre, em muitas das suas manifestações, como religião secular. Na inércia colectiva, apenas as estruturas religiosas tendem a persistir inabaláveis.

É neste contexto e sob este fundo que irrompem as actuais forças de sacralização do mundo político, designadamente as ideologias e os principais ideários partidários. Através deles, o Estado moderno, secularizado, opera a sua sacralização, apropriando mesmo frequentemente ideais religiosos como elementos integrantes do seu corpo ideológico. A secularização da política não conduz, por isso, necessariamente à perda da sua sacralidade. Esta é tanto mais conseguida, quanto mais também conserva o seu carácter de mistério.

Acrescente-se ainda que o universo político, enquanto mundo de falsidade-verdade, dado o carácter de conhecimento de uma situação particular e de instrumento de ocultação e de dissimulação da ideologia, é frequentemente tão estranho aos critérios racionais como aos valores religiosos, embora instrumentalize uns e outros. Situando-se num espaço oposto ao da religião, que pretende ser anunciadora da Verdade, e ao da ciência, que busca o conhecimento verificado, a política distancia-se, pela astúcia a que recorre, igualmente da ética, ainda que apregoe inspirar-se nela.

O novo profano reveste-se, portanto, de outras formas de ser «religioso». O poder que procura ser forte e obter a concentração total tem também de encontrar o seu carácter de sacralidade. Ao mesmo tempo que se assiste, por isso, a uma dissolução de todos os absolutos, buscam-se novos substitutos para eles. Com a pauperização da ordem transcendente, o mundo moderno fica ao sabor das ideologias, constituídas em «absolutos» existenciais.

Importa sublinhar ainda que esta ressacralização do poder político inscreve-se num movimento mais vasto. Nas sociedades altamente materializadas e burocratizadas, as diversas expressões da vida humana, por vezes mesmo as que apresentam maior grau de desvio em relação aos padrões normais, tendem a ser ritualizadas e a adquirir dimensões de sacralidade. Com a progressiva secularização da existência, todas as actividades tendem a assumir tais características.

9. Neste processo complexo, de secularização e de ressacralização, há que atender à lógica interna dos sistemas políticos. Cada tipo de sociedade necessita de elaborar o sistema de legitimação que mais lhe convém. Nas sucessivas épocas, a estrutura do poder assume a configuração que melhor motive a obediência aos chefes ou às autoridades. O apelo ao sagrado e à ritualização das cerimónias

políticas é tanto maior quanto mais ingovernáveis se apresentam as democracias. Nestas situações, os processos de simbolização e de ritualização, ao colocarem certas manifestações colectivas fora da vida quotidiana, promovem uma atmosfera de encantamento, susceptível de criar uma relação com algo que transcende a existência. Preenchem, deste modo, um campo que perdeu a sua sedução e por eles se detonam as energias que a religião e a ética estimulavam. O poder político tem cada vez mais necessidade de utilizar esse universo encantando de ritos e de símbolos. Por isso, outrora como hoje, os detentores da autoridade, procuram manipular o sagrado em proveito de situações adquiridas, do mesmo modo que aqueles que tentam ascender a ele pretendem controlá-lo e dele se servir em benefício dos seus próprios projectos. No universo simbólico do poder, tendem assim a dominar elementos dos sistemas religiosos que permanecem na inércia social ou os seus substitutos funcionais.

O processo de ritualização é, de facto, o mais poderoso factor de controlo, pois atinge o espírito e a sensibilidade do homem, predispondo-o para a submissão, ao introduzir uma disciplina. Ele permite dominar simbolicamente problemas incontroláveis e assim estruturar o mando político. Consequentemente, nas sociedades que alcançaram formas acentuadas de concentração política, as suas manifestações colectivas assemelham-se a celebrações rituais.

Estas «liturgias» políticas actuam como instrumento de interiorização do sagrado de que se quer revestir o poder. Ritualizando a sua actividade em liturgias adequadas, o Estado atribui-se uma dimensão de sacralidade, que se basta a si mesma, e que transforma em meio de legitimação. Os aparelhos de Estado — o mesmo se diga das diversas formações partidárias — produzem assim o universo simbólico e o cerimonial de que necessitam para se imporem e se legitimarem. Torna-se importante a análise da lógica interna deste campo simbólico estruturado, para se com-

preender a actuação, no sistema político ou em relação a ele, dos seus diferentes actores.

O poder político continua a beneficiar ainda, nas sociedades europeias, do antigo sistema de legitimação, bem arreigado em largas camadas populacionais e nas inércias colectivas, sem se ter, uma vez secularizado, de se submeter ao controlo da Igreja. Compreende-se bem a razão deste fenómeno. A política não se ocupa, por outro lado, somente do presente, pois vive da tensão entre o actual e o futuro. Nessa medida, acciona a imaginação dos homens, criando mundos de possível. Não existem, porém, absolutos em sentido estrito que se possam apontar no horizonte do poder, todo ele feito de relatividade e de opiniões.

Porque a lógica do poder político se inscreve também no registo do simbólico, convém abordar igualmente a constituição e o papel deste no processo de legitimação das sociedades modernas.

10. A Sociologia depara, portanto, hoje em dia, com uma tarefa ingente na análise dos fenómenos religiosos. O estudo dos processos de secularização e de ressacralização dos diversos domínios da actividade humana constitui um importante campo aberto à investigação. A razão disso reside no facto de que a sacralidade deixou de estar concentrada em instituições próprias, como no passado, para aparecer como um facto social difuso. Esta situação vem também conferir à sociologia da religião um verdadeiro carácter de ciência do social, ao perder as características de mera abordagem institucional ou confinada a ela.

No âmbito da análise que temos vindo a desenvolver, importa distinguir, na verdade, entre o sacro religioso — da ordem do «santo» — e o sacro laico. O primeiro tem como quadro de referência as religiões históricas e, no caso vertente, o cristianismo. O segundo reporta-se ao que hoje se vem designando por religião laica. Nesta, existem também ordens de «transcendência» que integram mesmo elementos

do sacro religioso. Mas estes elementos perdem a sua verdadeira significação ao serem inseridos num outro universo simbólico, pois transmuta-se a noção de religião ao criar-se-lhe um campo semântico diferente. A ordem do simbólico constitui por si mesma, na sociedade moderna, um mundo de transcendência. Os diversos níveis em que esta se exprime não ultrapassam, porém, a capacidade de ideacção humana, envolvendo apenas o seu existencial. Por causa da formação de um sacro laico e da privatização da religião, a conduta dos indivíduos, na sua relação com o transcendente, apresenta, por outro lado, uma relativa heterodoxia. Nestas novas condições, o «religioso» é recomposto a critério das pessoas e dos grupos, sem se referir necessariamente a qualquer interpretação considerada como a única autêntica.

Numa época de dissolução do religioso no mundo simbólico do social, os próprios ritos de passagem carecem da sua relevância tradicional, permanecendo unicamente como fenómenos sociais, eles próprios incapazes de conferir estatutos aos indivíduos nos seus ritmos bio-sociais e na sua procura de inserção na vida colectiva. A individuação dos índices de prática religiosa não tem, por isso, num mundo transformado e com referências simbólicas múltiplas, o devido rigor para aferir o grau de religiosidade e de pertença de uma determinada população a uma religião concreta.

Nestas circunstâncias, diversas vias se abrem ao estudo dos fenómenos religiosos.

Se se pretende conhecer a «natureza» da religiosidade, ter-se-á, então que atender ao sentido que a acção possui para os actores sociais, investigando as motivações em que se funda e o objecto em que se centra. O perigo de uma tal abordagem consiste em poder resvalar facilmente para um estudo de carácter psicologizante, mas também sem ela há o risco de não se apreender o essencial.

Se se deseja considerar as formas de sacralidade presentes na vida humana, qualquer que seja o seu referencial, deverá proceder-se, de preferência, à análise e compreensão das diversas expressões de encantamento que envolvem a existência actual dos indivíduos ou povoam os universos simbólicos dos agrupamentos e das colectividades. O problema consiste, então, em fazer aparecer as diferentes sedimentações da vida social, considerando a interpenetração de valores seculares e religiosos, mas discernindo também fenómenos que não são da mesma natureza e que coexistem, numa coerência de justaposição existencial, na prática social. Simultaneamente haverá que atender à situação da Igreja nas modernas sociedades do bem-estar, com a perda relativa do seu poderio económico, a indefinição do papel do padre num mundo que deslocou os seus quadros de referência sociocultural, e a abolição do monopólio que exercia sobre as consciências através do controlo das normas de comportamento.

A via que se nos revela cada vez mais fecunda, para atender a essas diversas dimensões, consiste em considerar sobretudo a lógica interna dos sistemas sociais constituídos. Neste caso, por um lado, ultrapassa-se a mera sociografia e a sociologia de predomínio quantitativo, para se atingir a própria lógica do social ou sócio-lógica dos grupos e das organizações. Por outro, compreende-se melhor o processo pelo qual se compõem e se recompõem os campos simbólicos, como universos estruturados, e os elementos que concorrem, com importância variável, nos diversos tempos históricos, para a sua elaboração. A própria análise da religião popular, como sedimentação de crenças, de origem não-cristã e cristã, presentes na memória colectiva e expressas em diferentes modalidades no decurso do tempo, poderá tornar-se mais fecunda à luz desta perspectiva.

Estudar a presença dos fenómenos religiosos no universo simbólico das relações sociais é empreender um esforço no sentido da sua compreensão, enquanto elas são sempre

socioculturais. Quando esse universo simbólico é próprio do sistema político, então, a importância da sua abordagem advém do facto de contribuir para analisar os ideários que enformam a existência colectiva e orientam a historicidade das sociedades, na medida em que aquele sistema é um factor determinante da sua unidade e coesão. Nesta perspectiva, o religioso aparece, de facto, no próprio coração do social.