

PORTUGAL UM CASO DE SECULARIZAÇÃO CATÓLICA

Jorge Botelho Moniz

I. Definindo a secularização e a secularização católica

Derivando a sua etimologia da expressão latina *saeculum* que querera dizer algo como um período ou uma era, o conceito de secularização foi altamente contestado e debatido, adquirindo, com isso, sentidos muito diversos, por vezes até discrepantes.

A complexidade, ambiguidade e falta de uniformidade sobre a definição do conceito de secularização obriga-nos a traçar um quadro operativo de três fases para melhor recortar o nosso objeto de estudo.

A primeira será designada de *moderna*. Aqui situamos a sua apropriação por parte da sociologia da religião, principalmente por Weber (1978 e 2003) e Tönnies (1955) entre 1900-1930. Apesar de não construírem teorias da secularização, as suas noções de declínio da dominação das instituições religiosas sobre os indivíduos e as concepções de individualismo, racionalização, mundanização e, em particular, a ideia weberiana de desencantamento do mundo foram imprescindíveis aos teóricos da secularização que fariam dela um dogma reinante neste campo de estudo. Entre eles pontuavam Wilson (1966) e a sua ideia de societalização, Berger (1967) e a libertação da dominação de instituições e práticas religiosas, Luckmann (1967) e a diferenciação institucional, a privatização da crença e a bricolagem religiosa e Martin (1969) e a pluralização e declínio da prática confessional.

A segunda é *pós-moderna* e surge, entre as décadas de 1970-2000, como resposta ao determinismo e linearidade da oposição modernidade-religião defendidos pelas teorias clássicas da secularização. Para Glasner (1977), Fichter (1981) e Hadden (1987) elas haviam sido originadas em doutrinas e/ou crenças alimentadas pelos investigadores das ciências sociais, subsistindo em dados infundados após mais de vinte anos de pesquisa. O advento da ideia de secularização como um mito sociológico obrigou à sua reformulação, desde a génese até aos seus efeitos previsíveis. Falava-se agora de retorno do sagrado (Bell, 1977 e Riesebrodt, 2000), de desprivatização do religioso, destacando-se o novo protagonismo das religiões na esfera pública (Casanova, 1994), de dessecularização (Berger, 1999) e de pós-secularização (Habermas, 2010).

A última etapa é a *ultramoderna* que se desenvolve, essencialmente, a partir dos inícios do século XXI. Baseada na tese de Eisenstadt (2000) sobre as múltiplas modernidades e mais sensibilizada para o particularismo ou contexto específico da cada região ou país, a secularização passa a ser interpretada como um fenómeno plural (Lambert, 1994 e 2000) e/ou

multidimensional (Dobbelaere, 1981 e 2002). O principal argumento destas múltiplas secularidades ou culturas de secularidade (Wohlrab-Sahra e Burchardt, 2012: 808) diz-nos que a secularização deve ser sempre entendida à luz dos distintos contextos políticos, culturais, confessionais e sócio-históricos. Tal como as outras características da modernidade, a secularização encontraria diversas expressões e desenvolvimentos face à pressão das múltiplas exigências e aspirações das diferentes sociedades (Taylor, 2007, p. 21).

As dificuldades inerentes a concepções paradigmáticas (Tschannen, 1991) e de pan-teorias da secularização (Toldy, 2013, p. 37) conduzem-nos, como demonstra a última fase de desenvolvimento, à necessidade de procedermos a análises mais finas no que concerne às hodiernas relações do *religioso* com a esfera pública, nas suas variegadas dimensões.

É nesta fresta deixada em aberto pela sociologia da religião que, a nosso ver, a ciência política, pela sua interdisciplinaridade inata e pelas suas capacidades de análise, descrição, comparação e sistematização dos fenómenos políticos e sociais, deve intervir. Assim sendo, a originalidade da nossa contribuição prende-se com a introdução de um elemento operativo e mensurável que, aplicado a um grupo de países determinado e assente em critérios analíticos práticos, nos permita aferir da hipótese da secularização na ultramodernidade europeia (Willaime, 2006).

A secularização católica, entendida como a permanência e perpetuação de laços de reciprocidade em distintos níveis entre o *religioso*, a *civilitas* e a *societas*, mesmo em contextos de laicidade avançada, será então o objeto da nossa investigação. Nesta variante da secularização, assumimos, igualmente, que a Igreja católica continua a beneficiar de um tratamento especializado por parte do Estado e que o catolicismo persevera com uma influência particular sobre as comunidades nacionais.

Não obstante o crescente espectro dos sistemas políticos nos conduza à maximização da nossa variável dependente, por meio da introdução da matriz comparativa, o estudo terá como fio condutor central o caso português, em particular no pós-25 de Abril de 1974. O estudo do período pós-transição democrática em Portugal é pertinente não só pelo facto de ser uma época que, em matéria de estudo do *religioso*, se encontra praticamente ausente da atenção dos investigadores nacionais (Reis, 2009, p. 274), mas em particular, porque é a partir daí que o país se abre ao Concílio Vaticano II, à liberdade religiosa e à laicidade colaboracionista com as igrejas e comunidades religiosas radicadas (Azevedo, 2002, p. 14; Ferreira, 2002, p. 33; Manuel e Mott, 2006, p. 56).

Este tipo de laicidade dialógica, de pacto e entendimento com as igrejas e comunidades religiosas, pese embora se delinieie em contornos mais ou menos díspares entre os países

selecionados, tem introduzido em todos eles elementos novos, controvertidos e desafiantes para o estudo dos limites complexos e permanentemente negociados da secularização.

Em suma, a nossa investigação não coloca em questão a tese da secularização, mas considera-a a partir de uma perspectiva diferente, i.e., como um fenómeno de deslocação e recomposição do *religioso* numa ultramodernidade europeia católica muito específica. Até certo ponto, pode-se afirmar que se trata de um conceito contextualista, porquanto se mostra sensível às diferentes configurações regionais ou nacionais. Todavia, não alinhamos em teorias puramente contextualistas, em especial, pelo facto de elas não oferecerem *per se* o mínimo de base comum para a resolução da questão da secularização, tornando-a demasiadamente volátil e inconclusiva (Bhargava, 2010, p. 108-109). Deste modo, cremos que ela deve ser entendida como um conceito multidimensional, i.e., complexo e pluralista e não unilinear ou determinista que nos obrigue, enquanto cientistas políticos, a uma permanente reflexão sobre o novo papel de, mais ou menos, relevo que o *religioso* ganhou para si ou que lhe foi oferecido dentro das estruturas simbólicas e organizativas das sociedades hodiernas.

II. Portugal, os inícios da secularização e sua análise constitucional

Portugal, pese embora se o diga pouco, é uma democracia liberalⁱ e como qualquer democracia liberal encontra a sua raiz nas revoluções americana e francesa do século XVIII.

Apesar dessas duas tradições não tomarem os mesmos contornosⁱⁱ, sobre a forma como entendem a separação Estado-Igreja (McConnel, 2007, p. 126-135), há duas coisas que as une: a ideia de que o Estado deve apenas respeitar fins terrenos e a ideia de desinstitucionalização da religião e é precisamente nelas que o caso português se assemelha.

O embevecimento português sobre este espírito liberal começou a ecoar a partir do primeiro quartel do século XIX, nomeadamente com a rutura constitucional de 1820 a 1834 e que atingiria o seu auge com a revolução social liberal (1834-1851), evento que representava a «mais brusca transformação político-social da História portuguesa» até então (Ramos *et al.*, 2009: 493).

Não obstante reconhecessem a função integradora da religião e o papel relevante das instituições religiosas, o poder político português tendeu a centrar a experiência religiosa como expressão da liberdade individual, encarando a Igreja essencialmente como uma “realidade espiritual” (Ferreira, 2000: 27). Promovia-se uma destemporalização da Igreja, operada por parte do Estado, ao mesmo tempo que se enraíza a ideia de que a religião diz respeito às consciências, como acto interno, e à sociedade, como moral.

Tal sensibilidade do fenómeno religioso, sem negar a sua função social e a sua dimensão de realização individual do homem, relativiza, indubitavelmente, o lugar da Igreja como autoridade religiosa e como eixo mediador entre Deus e o indivíduo. A religião via-se, então, obrigada a reajustar a questão espiritual na sociedade. Este processo de secularização – entendido enquanto deslocação e recomposição do religioso na sociedade portuguesa – encetado, rápida e espontaneamente, pela Igreja e, por consequência, pelos seus crentes, foi um mal ou bem necessário para a religião acompanhar o estabelecimento da ordem jurídica liberal e o crescimento, posterior, de um movimento favorável à laicização. A interferência do Estado liberal sobre as coisas sagradas foi, por isso, e de forma paradoxal, uma nova forma de clericalismo ao serviço da desclericalização e da secularização.

De tal modo que, precisamente durante o período liberal, se abriu a “primeira fresta na muralha legislativa e costumeira nacional” (Ac. TC 423/87: 4129), depois do artigo 25.º da Constituição de 1822 afirmar que “a religião da Nação Portuguesa é a católica apostólica romana”. As três Constituições da monarquia liberal teriam, aliás, em comum declararem o catolicismo como religião oficial do Estado – art.º 25.º da Constituição de 1822; art.º 6.º da Constituição de 1826; e artigo 3.º da Constituição de 1838 –, indo a Carta de 1826 um pouco mais longe no seu espírito ao afirmar, no n.º 4 do artigo 145.º, que “ninguém pode ser perseguido por motivos de Religião, uma vez que respeite a do Estado e não ofenda a Moral Pública”. E assim seria até ao 5 de Outubro de 1910.

A proclamação da República foi acompanhada de um gravíssimo conflito religioso, ligado à reação contra o anterior sistema de união, derivado de um anticlericalismo difuso em certos sectores da população urbana e do positivismo e jacobinismo do partido republicano. Não foi, portanto, de estranhar que a legislação dos primeiros meses do novo regime assumisse uma posição «vincadamente laicista e anticatólica» (Miranda, 1986: 120).

Neste sentido, foi publicado o decreto com força de lei de 20 de Abril de 1911 (Lei da Separação da Igreja e do Estado), em cujo artigo 2.º preceituava que «a religião católica apostólica romana deixa de ser a religião do Estado e todas as religiões são igualmente autorizadas». De acordo com um Parecer da Câmara Corporativa:

“Pela primeira vez, não só o Estado e a Igreja aparecem dissociados, na medida em que é eliminada a religião do Estado, como a confissão católica surge em pé de igualdade com as demais confissões, seja no que toca ao culto particular, seja no que respeita ao próprio culto público (...)”ⁱⁱⁱ.

A Constituição de 1911 consagrava ainda, no título respeitante aos «direitos e garantias individuais» (artigo 3.º, n.º 6 a 12; e artigo 4.º), na continuidade da Lei da Separação, a não-confessionalidade do Estado e a plena liberdade de consciência de todos os cidadãos.

Já durante o Estado Novo, a Constituição de 1933, no seu artigo 8.º, n.º 3, entre os *direitos e garantias individuais dos cidadãos portugueses*, mencionava «a liberdade e inviolabilidade de crenças e práticas religiosas, não podendo ninguém por causa delas ser perseguido, privado de um direito, ou isento de qualquer obrigação ou dever cívico», acrescentando também que «ninguém será obrigado a responder acerca da religião que professa». No título respeitante às relações do Estado com a Igreja católica e demais cultos inscreviam-se os artigos 45.º e 46.º, nos quais, além do mais, se dispunha ser “livre o culto público ou particular de todas as religiões, e ainda que, «sem prejuízo do preceituado pelas concordatas (...) o Estado mantém o regime de separação em relação à Igreja católica e a qualquer outra religião ou culto praticados dentro do território português”. No entanto, em 7 de Maio de 1940 foi assinada a Concordata entre a Santa Sé e a República Portuguesa, de cujas disposições mais significativas é possível verificar que, segundo o supracitado Parecer:

“[H]ouve, por um lado, o visível propósito de não regressar ao sistema da religião oficial do Estado, mas não se hesitou, por outro, em reconhecer e garantir a posição especial que para a religião católica advém (...) da importância capital que os princípios da doutrina e moral cristãs tiveram, desde os alvares da nacionalidade, na formação do carácter dos Portugueses, nos quadros da sua vida familiar e social, bem como na expansão territorial da comunidade nacional^{iv}”.

Posteriormente, em 1971, foi publicada a Lei n.º 4/71 de 21 de Agosto que na sua Base II afirma que o Estado não professa qualquer religião e que as suas relações com as confissões religiosas assentam no regime de separação e mais se alonga, acrescentando que as confissões religiosas têm direito a igual tratamento, ressalvando as diferenças impostas pela sua diversa representatividade.

Por fim, a Constituição de 1976 vem garantir a liberdade religiosa sem aceção de confissões e sem quaisquer limites específicos. É, diz-nos Miranda (1986: 123), um estágio mais avançado do que os sucessivos regimes anteriores de união, de neutralidade laicista e de relação preferencial com a Igreja católica, servindo a separação essencialmente de garantia da liberdade e da igualdade. Cabe, enfim, fazer uma nota final sobre a manutenção da Concordata de 1940 a seguir à Revolução de 25 de Abril de 1974.

A manutenção do sistema concordatário no período democrático evidencia o temor estatal a respeito dos perigos inerentes –“situações de vazio jurídico e prováveis novos confrontos entre a Igreja e o Estado” (Ac. TC 423/87: 4132) – a uma lógica de ruptura com a Igreja católica. Receio esse patenteado na frase do então Ministro dos Negócios Estrangeiros, Jaime Gama, no início das conversações sobre a Concordata de 2004 entre o Governo português e a Santa Sé, na qual afirmara que “como limite, em caso de discordância sobre as negociações, manter-se-ia a Concordata de 1940” (Gama, 2007: 9).

Com efeito, é expectável que esta fórmula de equilíbrio histórico entre a Igreja católica e o Estado português se venha a manter no futuro:

“O facto concordatário é irrecusável, tem existência jurídica e os princípios essenciais que o inspiram acham-se consagrados no tecido social e cultural do povo português por uma vivência de séculos, podendo bem dizer-se que, ao menos alguns deles, são indissociáveis da sua história, das suas tradições, da sua memória colectiva” (Ac. TC 423/87: 4132).

III. Dados sociológicos e legais do pós-transição democrática

O catolicismo triunfante do século XV e a ausência histórica de experiências pluralistas religiosas no país, a partir de então, marcaram de forma indelével o monolitismo religioso português. Apesar da descida sentida no pós-Revolução de 1974 (15%), a percentagem de católicos em período democrático estabilizou, encontrando-se hoje nos 81% (dados dos censos nacionais do INE). O segundo maior grupo religioso é, na verdade, o sem-religião (crentes sem religião, ateus e agnósticos)^v. No total representam 6,85% da população (subida de 42%, a maior no período 2001-2011). As restantes comunidades religiosas são, consequentemente, minoritárias, desafiando com pouca força o monolitismo católico (Teixeira, 2012). Não obstante, a subida gradual desde a década de 1980 (36% até 2011), nomeadamente dos grupos protestantes e das Testemunhas de Jeová, os seus números são ainda residuais (3,9% em 2011)^{vi}. A prática religiosa, apesar da tendência decrescente e do seu atual cariz heterodoxo, sincrético e pessoal, estabilizou principalmente em inícios da década de 1990, sendo uma das maiores dos países seleccionados.

Em matéria jurídica podemos afirmar que existe uma longa tradição política portuguesa de relações com a Igreja católica. Desde o ato de vassalagem de 1143, às onze concórdias do período 1210-1642, até às inúmeras concordatas assinadas durante a formação do território^{vii}. A falta de experiências pluralistas no campo religioso (v.g. protestantismo), tanto na corte como no povo, permitiu a abertura da primeira fresta na muralha legislativa nacional. Com a

monarquia constitucional (1820-1910) o catolicismo passava a ser a religião oficial do Estado. O advento do republicanismo (1910-1926), do jacobinismo e das leis laicistas desequilibrariam, porém, esse secular equilíbrio Estado-Igreja^{viii}. Com a ditadura (1933-1974) houve o propósito de afastar o sistema de religião oficial, mas não se hesitou em reconhecer à Igreja católica uma posição especial. A concordata de 1940 e o seu acordo missionário seriam a expressão máxima do catolaicismo salazarista. Enfim, a transição democrática (1974) e a Constituição de 1976 abriram portas a um novo Portugal. Todavia, as relações com a Igreja manter-se-iam (no plano formal) iguais. A vigência dos diplomas legais de 1940 seria apenas tocada pelo protocolo adicional de 1975^{ix}, perdurando até ao século XXI, quando a LLR - Lei da Liberdade Religiosa (2001) empurrou Estado e Igreja para uma nova concordata nascida em 2004.

O sistema de relações Estado-Igreja(s) implementado pela Constituição de 1976 assume a neutralidade, a igualdade de tratamento e a separação entre o Estado e confissões religiosas (artigo 41º). O diploma não refere qualquer forma de diálogo contratual entre Estado e igrejas nem invoca qualquer religião particular^x. Contudo, como diz Vitalino Canas (2008, p. 476), o princípio da igualdade não é completamente aplicado e o da separação deve ser interpretado de maneira muito reservada. Se, por um lado, a Lei da Liberdade Religiosa foi um passo importante rumo à igualdade de tratamento, permitindo às confissões religiosas estabelecer acordos com o Estado em matérias de interesse comum; por outro, a mesma lei não só não incentiva nem favorece esses acordos^{xi} (Brito, 2006, pp. 163-164), como ainda estabelece um lugar privilegiado para a Igreja católica (artigo 58º), mantendo a força das Concordatas de 1940 e 2004^{xii}. O direito português estabelece, portanto, uma hierarquização entre igrejas e cultos (Canas, 2008, pp. 477-485). No cume as igrejas e cultos instalados à longa data ou *radicados* no país^{xiii} – com particular destaque para a Igreja católica, por conta do estatuto particular conferido pelo tratado internacional concordatário^{xiv}; depois, aqueles que se encontram registados e que possuem personalidade jurídica enquanto pessoas morais religiosas^{xv}; e por fim, igrejas e cultos sem personalidade jurídica por consequência da ausência de registo.

IV. Portugal um caso de secularização católica?

Na sequência das vicissitudes históricas, políticas e sociais do último quartel do século XX, o triângulo Estado-Igreja-sociedade afigurava-se obsoleto.

Em Portugal, não faltariam motivos para uma tal convicção: a Igreja católica havia vivido um inquietante clima de entendimento (Cruz, 1999: 106) com o regime do Estado Novo que arreigara no Estado uma mentalidade secularista (Gomes, 2002: 18) e que, conseqüentemente,

provocara a desclericalização do poder por parte das elites nacionais (Santos, 2009: 307); a obrigação, renascida em período democrático, de o Estado assumir uma posição de aconfessionalidade (cf. n.º 4 do artigo 41.º da Constituição de 1976) e a afirmação de um esquema aparentemente rígido de separação Estado-Igreja (cf. Ac. TC 423/87); e a reformulação da relação dos portugueses com o facto religioso (Teixeira, 2012), nomeadamente, a destradicionalização e subjetivação das identidades, valores e práticas religiosas.

Essa orientação seria consolidada em período democrático, essencialmente, com a Constituição, a Lei da Liberdade Religiosa (LLR) de 2001 e a Concordata de 2004, onde se define, transversalmente, a questão da separação de poderes e da não-confessionalidade do Estado (v.g. artigos 3.º e 4.º da LLR e preâmbulo da Concordata) e onde se arroga um Estado laico com separação absoluta (*Ibid.* Constituição de 1976).

O facto de o Estado não assumir fins religiosos, não professar nenhuma religião nem submeter as instituições religiosas a qualquer regime administrativo, não significa a irrelevância do *religioso* ou a não-cooperação, quando possível ou conveniente, para o bem-comum (Miranda e Medeiros, 2010: 912). Se, por um lado, a separação e a não-confessionalidade envolvem a sua neutralidade religiosa, por outro, já não compreendem o seu desconhecimento do fenómeno religioso enquanto facto social (Ac. TC 423/87).

Pelo contrário, o princípio da laicidade requer do Estado não uma pura atitude omissiva, uma abstenção, um *non facere*, mas um *facere*, traduzido num dever de dinamizar os valores e interesses socialmente legítimos e assegurar ou propiciar o exercício da religião (Ac. TC 174/93), devendo cooperar com ela até às últimas consequências.

O Estado português assume, nesta recomposição do *religioso* na sociedade, um espírito de separação com cooperação (Gomes, 2007, pp. 35-36 e 110), com particular destaque para a Igreja. Com efeito, face à sua representatividade na sociedade portuguesa e à frágil alternativa que representam as minorias religiosas (Vilaça, 2006, p. 225), ela tem tido direito por parte do Estado a um tratamento especial ou diferenciado (Gomes, 2002, p. 75) que, segundo a doutrina, a jurisprudência (Ac. TC 174/93) e a práxis política, é compatível com o princípio da laicidade e da igualdade.

No século XXI em Portugal, são inúmeras as situações que expõem essa prática:

- a. A exceção concordatária e a sua justificação baseada na indissociabilidade da história, tradição e memória dos portugueses (Ac. TC 174/93);
- b. A discriminação positiva dos diversos posicionamentos religiosos consoante a sua representatividade na sociedade (artigos 5.º e 45.º da LLR) e a necessidade

- de cooperação com a Igreja (artigos 1.º; 4.º; 19.º; e 23.º da Concordata de 2004);
- c. A aceitação da instituição como parceiro social estratégico (anexos 9-10), nomeadamente pelo reconhecimento político, da direita (CDS-PP) à esquerda parlamentar (PCP), do peso e relevância das suas organizações no campo da assistência social (discussão parlamentar do Projeto de Resolução 454/X de 2009);
 - d. A presença e destaque dado aos seus dignitários nas cerimónias oficiais ainda em 2013 (v.g. inauguração do Centro Escolar de Sobrosa e do hospital de Amarante, homenagem aos combatentes do Ultramar nas comemorações do 10 de Junho e a abertura do ano judicial);
 - e. Os feriados nacionais (v.g. Carnaval, Páscoa, Imaculada Conceição ou o Natal) e regionais (v.g. quinta-feira da ascensão ou Nossa Senhora do Rosário, de La Salette, Mércoles e do Almortão).

Ora, uma tal situação evidencia a capacidade da Igreja para influenciar políticas e práticas públicas e a tendência do Estado português, mediante critérios de objetividade, necessidade e adequação (Gomes, 2007: 106) para compromissos políticos católicos, i.e., para a prossecução da sincera e leal cooperação entre o Estado e a Igreja (*Ibid.*: 11).

É, portanto, inegável que o poder político português, quer intencionalmente quer não, tende a estabelecer compromissos políticos católicos, fenómeno que, segundo a conceptualização de Chaplin (2008: 20-28), faz de si um fenómeno de secularização católica.

Assim sendo, a necessidade do Estado se assumir secular, a indispensabilidade de afastar o peso e a influência da religião da sua esfera e a não circunscrição do *religioso* aos cuidados paroquiais locais, defendidas por grande parte da doutrina (v.g. Richard Rorty ou Andrés Sajó), manifestam um equilíbrio delicado no caso português.

Para certos autores nacionais, esse encadeamento argumentativo reflete o famigerado legado da primeira República – o “complexo Afonso Costa” (Catroga, 2010: 368) – que, além de ter promovido uma relação pacificada entre Igreja, Estado e sociedade, terá conduzido a uma tendência para o silenciamento nas suas relações. Ou seja, mesmo sob a possibilidade de inconstitucionalidade de certas disposições e práticas, elas são consideradas de somenos importância perante o receio de causar perturbações e de fazer surgir uma nova questão religiosa no país.

Todavia, o reconhecimento por parte da República portuguesa quanto à natureza e missão da Igreja na sociedade (Gomes, 2007: 35) não envolve um regresso religioso ao passado nem,

tampouco, uma dissolução do atual processo de secularização, significando, antes, a necessidade de aceitação duma laicidade saudável ou positiva (Carta pastoral “A Igreja na sociedade democrática” de 2000 ou o discurso de Nicolas Sarkozy na basílica de S. João de Latrão em 2007) no qual se aprimora e aprofunda a relação dialógica, de pacto e entendimento entre Estado, Igreja e sociedade.

Uma tal necessidade de segurar os dois lados da corda – por um lado, aceitar que a identidade católica continua e continuará a desempenhar um papel preponderante na sociedade portuguesa (Carvalho, 2003: 54; Teixeira, 2012: 2-3) e, por outro, valorizar e continuar a defender a laicidade – traduz-se nas aparentemente dicotómicas “separação laica não absoluta” (Vilaça, 2006: 376), “quase laicidade” (Catroga, 2010: 370) ou “laicidade colaboracionista” (Manuel e Mott, 2006: 56) típicas dos períodos democráticos contemporâneos dos países do Sul da Europa e fortemente visíveis no nosso país (*Ibid.* Catroga) e que pela sua densidade, complexidade e atualidade permitir-nos-ão explorar de forma singular matérias que se encontram «praticamente ausentes» (Reis, 2009: 274) da atenção dos cientistas políticos no período democrático em Portugal.

Enfim, na perspetiva por nós desenvolvida, propomos que a política não é geometria e, como tal, deve refletir para a sociedade como espelho da vida. Dentro desta linha, o Estado português parece assumir o compromisso de arranjar um equilíbrio entre a doutrina (secular) que preconiza e a crença (católica) das pessoas que governa, reconhecendo que pese embora o Estado seja laico a sociedade não o é.

Bibliografia

Ac. TC 26.11.87 – TC n.º 423/87, Proc n.º 110/83, Número: 273/87, Série I, disponível em <http://dre.pt/cgi/>, última consulta em 20-09-2014.

Ac. TC 01.06.93 – TC n.º 174/93, Proc. 322/88, Rel. Cons. Alves Correia, disponível em www.fd.unl.pt/docentes_docs/ma/jbg_MA_3147.doc, última consulta em 20-09-2014.

AZEVEDO, C. A. M. (2002), «Momentos e Temas em Confronto nas Relações Igreja-Estado em Portugal». In GOMES, M. S. C. (coord.), *Relações Igreja-Estado em Portugal: Desde a Vigência da Concordata de 1940*, Actas das X Jornadas de Direito Canónico, 24 a 26 de Abril de 2002, (Lusitania Canónica; 8), Lisboa: Universidade Católica, pp. 9-30.

BERGER, P. L. (1967), *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Garden City, Nova Jérquia: Doubleday.

_____ (1999), «The Desecularization of the World, a Global Overview». In BERGER, P. L. (ed.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Michigan: Grand Rapids, pp. 1-18.

BHARGAVA, R. (2010), «The ‘Secular Ideal’ before Secularism: A Preliminary Sketch». In CADY, L. E., e HURD, E. S. (eds.), *Comparative Secularisms in a Global Age*, Nova Iorque: Palgrave Macmillan, pp. 159–180.

BRITO, J. S. (2006), «*Convenant and Non-convenant Cooperation between State and Religion in Portugal*». In PUZA, R. e DOE, N. (eds.), *Religion and Law in Dialogue: Convenant and Non-convenant Cooperation between State and Religion in Europe*. Proceedings of the Conference Tubingen, 18 a 21 de novembro de 2004, Leuven, Paris, Dudley: Peeters.

CANAS, V. (2008), «État et Églises au Portugal». In Gerhard Robbers (ed.), *État et Églises dans l’Union Européenne*, 2ª ed., Trier: Institute for European Constitutional Law.

CARVALHO, A. (2003), *As Igrejas e o Estado em Portugal*. In CARVALHO, A. (coord.), vol. 3, Actas dos IX Cursos Internacionais de Verão de Cascais (8 a 13 de Julho de 2002), Cascais: Câmara Municipal de Cascais.

CASANOVA, J. (1994), *Public Religions in the Modern World*, Chicago: The University of Chicago Press.

CATROGA, F. (2010), *Entre Deuses e Césares: Secularização, laicidade e religião civil*, 2.ª ed., Coimbra: Almedina.

CHAPLIN, J. (2008), «Democracy and Secularism». In CHAPLIN, J. (coord.) *Talking God: The Legitimacy of Religious Public Reasoning*, Londres: Theos, pp. 20-28. CRUZ, M. B. (1999), *Transições Históricas e Reformas Políticas em Portugal*, Lisboa: Editorial Bizâncio.

DOBBELAERE, K., BILLIET, J., CREYF, R. (1978), «Secularization and Pillarization. A social problem approach». In *Annual Review of the Social Sciences of Religion*, 2, 97-124.

_____ (1981), «Secularization: a multi-dimensional concept», in *Current sociology*, 29, 2, pp. 3-153.

EISENSTADT, S. (2000), «Multiple modernities», in *Daedalus*, 129, 1, pp. 1-30.

FERREIRA, A. M. (2000), «Desarticulação do Antigo Regime e Guerra Civil: A Constitucionalização da religião». In AZEVEDO, C. M. (dir.), *História Religiosa de Portugal: Religião e Secularização*, coord. Ana Maria Jorge e Ana Maria Rodrigues, vol. 3, Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, Círculo de Leitores: Mem Martins, pp. 15-60.

FERREIRA, M. P. (2002), «Relações Igreja e Comunidade Política no Concílio Vaticano II». In GOMES, M. S. C. (coord.), *Relações Igreja-Estado em Portugal: Desde a Vigência da Concordata de*

1940, Actas das X Jornadas de Direito Canónico, 24 a 26 de Abril de 2002, (Lusitania Canónica; 8), Lisboa: Universidade Católica, pp. 33-54.

FICHTER, J. (1981), «Youth in search of the sacred». In WILSON, B. (ed.), *The Social Impact of the New Religions*, Nova Iorque: Rose of Sharon Press, pp. 21-41.

GAMA, J. (2007), «Prefácio». In GOMES, M. S. C. (coord.), *Estudos Sobre a Nova Concordata: Santa Sé – República Portuguesa, 18 de Maio de 2004*, Actas das XIII Jornadas de Direito Canónico, 4 a 6 de Abril de 2005, (Lusitania Canónica; 11), Lisboa: Universidade Católica, pp. 7-11.

GLASNER, P. (1977), *The Sociology of Secularisation. A critique of a concept*, Londres: Routledge & Kegan Paul.

GOMES, M. S. C. (2002), *Relações Igreja-Estado em Portugal: Desde a Vigência da Concordata de 1940*. In GOMES, M. S. C. (coord.), Actas das X Jornadas de Direito Canónico, 24 a 26 de Abril de 2002, (Lusitania Canónica; 8), Lisboa: Universidade Católica.

_____ (2007), *Estudos Sobre a Nova Concordata: Santa Sé – República Portuguesa, 18 de Maio de 2004*. In GOMES, M. S. C. (coord.), Actas das XIII Jornadas de Direito Canónico, 4 a 6 de Abril de 2005, (Lusitania Canónica; 11), Lisboa: Universidade Católica.

HABERMAS, J. (2010), *An Awareness of what is Missing: Faith and Secular Reason in a Post-secular Age*, trad. Ciaran Cronin, Cambridge: Polity Press.

HADDEN, J. K. (1987), «Towards desacralizing secularization theory», in *Social forces*, 65, 3, pp. 587-611.

LAMBERT, Y. (1994), «Les régimes confessionnels et l'état du sentiment religieux». In BAUBÉROT, J.(ed), *Religions et laïcité dans l'Europe des Douze*, Paris : Syros.

LUCKMANN, T. (1967), *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*, Nova Iorque: Macmillan.

MANUEL, P. C., e MOTT, M. (2006), «The Latin European church: 'une messe est possible'». In MANUEL, P. C.; REARDON, L. C.; WILCOX, C. (eds.), *The Catholic Church and the Nation-State*, Washington: Georgetown University Press, pp. 53-68.

MARTIN, D. A. (1978), *A General Theory of Secularization*, Oxford: Blackwell.

MCCONNELL, M. (2007), «Laïcité e Neutralidade Benevolente: Reflexões Sobre a Desinstitucionalização da Religião», In ESPADA, J. C. (coord.), *Democracia Liberal e Religião*, col. Ideias e Estudos Políticos, Lisboa: Universidade Católica Editora, pp. 125-145.

MIRANDA, J. (1986), «Liberdade Religiosa, Igrejas e Estado em Portugal», in *Nação e Defesa*, n.º 39, Ano XI, Instituto da Defesa Nacional – Portugal, pp. 119-136.

RAMOS, R. *et al.* (2009), «A Revolução Liberal (1834-1851)». In RAMOS, R. (coord.), *História de Portugal*, 6ª ed., Lisboa: Esfera dos Livros, pp. 491-519.

REIS, B. C. (2009), «O Catolicismo e o Estado na História Religiosa Contemporânea», in *Lusitania Sacra*, 2ª série, n.º 21, pp. 263-282.

RIESEBRODT, M. (2000), *Die Rückker der Religionen. Fundamentalismus und der 'Kampf der Kulturen'*, München.

SANTOS, L. A. (2009), «A Diferenciação Religiosa e o seu Lugar na Historiografia», in *Lusitania Sacra*, 2ª série, n.º 21, pp. 295-309.

TAYLOR, C. (2007), *A Secular Age*, 1ª ed., Cambridge: Harvard University Press.

TEIXEIRA, Alfredo (2012), «Identidades Religiosas em Portugal: Representações, Valores e Práticas» (2012). In TEIXEIRA, Alfredo (coord.), Centro de Estudos e Sondagens de Opinião e Centro de Estudos de Religiões e Culturas – Universidade Católica Portuguesa, Relatório apresentado na assembleia plenária da Conferência Episcopal Portuguesa em Fátima 16 a 19 de Abril de 2012, Lisboa.

TOLDY, T. M. (2013), «A secularização da sociedade portuguesa no contexto das múltiplas modernidades», in *Didaskália*, 1, 2, pp. 23-55.

TÖNNIES, F. (1955), *Community and Association*, trad. Charles P. Loomies, Londres: Rourledge.

TSCHANNEN, O. (1991), «The Secularization Paradigm: A Systematization», in *Journal for the Scientific Study of Religion*, 30, 395-415.

VILAÇA, H. (2006), *Da Torre de Babel às Terras Prometidas: Pluralismo religioso em Portugal*, col. Biblioteca das Ciências Sociais, Sociologia, 49, 1ª ed., Porto: Edições Afrontamento.

WEBER, M. (1978), *Economy and Society*, eds. G. Roth e C. Wittich, Los Angeles: University of California Press.

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

WILLAIME, J. P. (2006), « La sécularisation : une exception européenne ? Retour sur un concept et sa discussion en sociologie des religions», in *Revue Française de Sociologie*, 47, 4, pp. 755-783.

WILSON, B. R. (1966), *Religion and secular society. A sociological comment*, Londres: C. A. Watts & Co.

WOHLRAB-SAHR, M. e BUCHARDT, M. (2012), «Multiples secularities: Toward a cultural sociology of secular modernities», in *Comparative Sociology*, 11, p.875-909.

-
- ⁱ No seu sentido mais puro, enquanto governo representativo limitado pela lei. Segundo João Carlos Espada (2007: 9), “é claro [que] este é o tipo de governo que temos em Portugal e que denominamos por ‘democracia’”.
- ⁱⁱ No modelo norte-americano, encontramos uma tradição de “neutralidade benevolente”, no qual o Estado assume não discriminar ninguém pela sua religião ou não-religião, devendo manter-se neutral e/ou imparcial; e no francês, uma *laïcité* mais restritiva. Mais do que a mera política de separação Estado-Igreja, encontramos a institucionalização de uma religião civil secular, tendo em vista a manutenção da coesão social (McConnel, 2007, p. 126-35).
- ⁱⁱⁱ Parecer da Câmara Corporativa publicado no «Boletim da Faculdade de Direito», Coimbra, vol. XVII, pp. 334 ss. Citado por (Ac. TC 423/87: 4130).
- ^{iv} Parecer da Câmara Corporativa, op. cit., p. 359. Citado por (Ac. TC 423/87: 4130).
- ^v O facto de Portugal nunca ter experimentado uma visão religiosa moderada entre católicos e não-católicos (v.g. o protestantismo) repercute-se na ascensão deste grupo.
- ^{vi} Esses cultos religiosos proliferam, esmagadoramente, nas regiões urbanas (v.g. Lisboa e Vale do Tejo).
- ^{vii} A primeira data de 1289, mas muitas outras existiram em 1737 e 1745, sobre a instituição do patriarcado de Lisboa; 1778 e 1848 sobre nomeações e deposições irregulares de bispos; e 1928 e 1929 sobre o padroado na Índia, Macau e Timor.
- ^{viii} Além da Constituição de 1911 que já consagrava a não-confessionalidade do Estado e a liberdade de consciência dos cidadãos, a Lei da separação do Estado e das igrejas, do mesmo ano, viria a dar corpo ao gravíssimo conflito religioso aberto pelos republicanos.
- ^{ix} Introdução da dissolubilidade do casamento católico.
- ^x Contrariamente ao que sucede na Polónia ou em Espanha.
- ^{xi} A opinião geral da Comissão para Negociação da LLR foi de que a proliferação de acordos tende a aumentar as desigualdades. Assim, o Estado deverá evitar negociá-los se o objetivo de tais acordos puder ser alcançado pela normal aplicação da LLR.
- ^{xii} Situação de desigualdade que muitos defendem se encontrar de acordo com o princípio do tratamento igual face à importância social da Igreja católica em Portugal – o famigerado preceito legal do tratar o igual como igual e o desigual como desigual.
- ^{xiii} Em 2011 eram cinquenta, entre as quais: a Igreja católica, a Aliança Evangélica Portuguesa e as comunidades islâmica e israelita. Os critérios para serem considerados como radicados em Portugal são: estar há 30 anos, de forma organizada, no país ou há 60 anos no estrangeiro e, pelo número de membros e pela sua história em Portugal, ser expectável que a sua estrutura perdure. Estas ganham direitos particulares, v.g., validade civil do casamento religioso, o reembolso do IVA, o recebimento de 0,5% dos rendimentos dos contribuintes, acesso ao tempo de antena na televisão e rádio públicas, possibilidade de assegurar cursos de religião e moral nas escolas públicas, entre outros.
- ^{xiv} A própria aquisição de estatuto de pessoa jurídica moral é adquirida de maneira diferente, visto que a Igreja católica e os demais cultos se encontram sujeitos a regimes jurídicos diferentes. O estatuto da Igreja é reconhecido pela assinatura dum convenção de direito internacional e o das outras igrejas através do registo de cultos criado pelo decreto-lei 134/2003.
- ^{xv} Em 2013 eram mais de 730, um aumento de 11% face a 2010.