

CADERNOS DE CIÊNCIAS SOCIAIS

Helena Santos

A Arte das Artes: percursos no novo artesanato

Maria Cidália Queirós

O Problema da Medida em Ciências Sociais

Manuela Ribeiro

Ter, Ser e Morrer no Barroso

Henrique Gomes de Araújo

Contributos para uma Antropologia Europeia

Almerindo Janeia Afonso

Relações de Poder na Escola e na Sala de Aula

Fernando Freire de Sousa / Álvaro Almeida

A Questão Industrial em Portugal



10
11

LEITURAS

A RELIGIÃO DOS PORTUGUESES **OU AS VOLTAS DA NOSSA IDENTIDADE CATÓLICA**

Moisés de Lemos Martins

1. A Religião dos Portugueses, o mais recente trabalho que conhecemos de Fr. Bento Domingues (Porto/Lisboa, Figueirinhas, 1988, 142 p.), já com 2ª edição, é uma obra cronologicamente descontínua, como é assinalado pelo autor logo no Prefácio (p. 9), e descontínua também do ponto de vista metodológico.

As duas últimas partes, «Dez Anos de Concílio em Portugal» e «A Igreja e o 25 de Abril», escritas na década de 70, são reflexões de índole teológica, entendida a teologia como «função crítica e perspectivante da actividade pastoral e litúrgica» (p. 140). Por sua vez, a primeira e a segunda partes, respectivamente «A Religião dos Portugueses» e «Artes de ser Católico Português», escritas em 1987 e 1985, são trabalhos que pelas preocupações historiográficas, antropológicas e sociológicas manifestadas, se inserem no campo epistemológico próprio das ciências sociais.

Cada um dos estudos que compõem a presente obra constitui uma unidade autónoma, com um tempo próprio e uma motivação particular. No seu conjunto, todavia, as quatro partes formam um mosaico que se por um lado prolonga a «leitura teológica do catolicismo português dos finais do século XIX e do século XX», que o autor iniciou nos anos 70 como professor de Teologia Pastoral, no Instituto Superior de Estudos Teológicos (ISET)(p.83), por outro a enriquece, abrindo-a ao contributo das ciências sociais.

Deter-nos-emos na análise da primeira e da segunda parte.

2. É a primeira parte («A Religião dos Portugueses»), texto de carácter ensaístico e que dá o título à obra, que nos parece o estudo mais arrojado, sobretudo pelas sugestivas achegas que traz ao debate sobre a nossa identidade cultural.

Escreveu Michel Oriol, há uns bons anos já, que a identidade colectiva reenvia para três instâncias que a explicam: uma estrutura simbólica historicamente consti-tuída; as expressões oficiais (institucionais) que a objectivam; e as expressões individuais que definem, em tensão com os dados assim «objectivados», um desti-no pessoal⁽¹⁾.

A identidade colectiva seria, deste modo, «o produto de dinâmicas que tendem a circunscrever grupos», isto é, actos de totalização (clausuras) efectuados quer por instituições, quer por sujeitos individuais, que constituem a identidade como um conjunto de coisas reais, portanto naturalmente evidentes e objecto de crença social⁽²⁾.

Em «A Religião dos Portugueses», o autor fala da nossa *identidade cultural* como de uma «arte de ser português», retomando uma bela expressão de Teixeira de Pascoais. A religião, isto é, o catolicismo na versão/visão oficial que dele apresenta a Igreja católica, é uma dimensão objectiva da nossa identidade. A religiosidade popular, expressa nos actos cognitivos e nas práticas individuais, nomeadamente a religiosidade vivida em Fátima, constitui a *expressão existencial* da nossa identidade.

Não vai muito o autor na «fraca cantiga» que é a identidade nacional (p.29). E tem razão. As citações a que abundantemente recorre da pág. 27 à pág. 29, tendo como pano de fundo o messianismo e o sebastianismo, essa «arte» ou esse «enigma» de ser português, apenas nos vêm lembrar que a identidade nacional é o lugar simbólico de uma luta incessante pelo poder de di/visão do mundo social. Com efeito, como ensina Pierre Bourdieu, «as classificações práticas estão sempre subordinadas a *funções práticas* e orientadas para a produção de *efeitos sociais*»⁽³⁾.

E a mesma coisa se pode dizer das definições da «arte portuguesa de ser religioso» (págs. 32-34 e 47-48). Tanto a sua expressão oficial como a sua expressão pessoal devem ser entendidas enquanto estratégias, isto é, séries mais ou menos organizadas de actos destinados a assegurar o melhor controlo possível de um campo espacial e temporal de práticas sociais.

Neste contexto, a conclusão que se impunha a Salazar sem hesitações: «português, logo católico» (cit. na pág. 33), é uma classificação, uma definição, cuja *função* é fazer ver e fazer crer, fazer conhecer e fazer reconhecer uma determinada visão do mundo social. Uma classificação indica aquilo sobre que se age para melhor constituir e fazer reconhecer o grupo como unidade. E fá-lo segundo uma lógica de di/visão. Com efeito, uma vez imposta ao conjunto de um grupo, ao conjunto de uma nação, uma di/visão faz «o sentido e o consenso sobre o sentido, e em particular sobre a identidade e a unidade do grupo, que faz a realidade da unidade e da identidade do grupo»⁽⁴⁾. Por outras palavras, a identidade é a representação que os

agentes sociais fazem das divisões da realidade, as quais contribuem para a realidade das divisões.

3. As representações da identidade nacional remetem, no entanto, para um universo simbólico. E «os símbolos dão que pensar», como assinala o autor (p.30), numa linha de pensamento que remonta a Paul Ricoeur⁽⁵⁾, embora o estatuto que a moderna antropologia lhes atribui, de Lévi-Strauss a Gilbert Durand, nos pareça mais vasto do que aquele que é apresentado. Na verdade, se é um facto que a capacidade criadora dos símbolos torna possível que «novos mundos modelem a compreensão de nós mesmos», como diz algures Paul Ricoeur⁽⁶⁾, a sua função principal é, no entanto, produzir a dimensão colectiva da existência.

Organizando campos de oposição semântica, os símbolos vivem da dialéctica que estabelecem entre o mesmo e o outro, o interior e o exterior, entre espaços de inclusão e espaços de exclusão. São estes campos de oposição semântica que dão consistência estrutural à necessidade de a colectividade se distinguir do outro.

Não quer isto dizer que a referência simbólica vá situar a identidade no irreal. Significa apenas que esta não é nunca da ordem de um dado que basta repetir e reproduzir. Enquanto esquemas transcendentais, os símbolos inspiram incessantemente práticas significantes, isto é, definem valores que vão situar as representações e as práticas do grupo como *transcendentes* às decisões subjectivas, assim as organizando duravelmente.

Neste sentido, enquanto conjunto simbólico, a religião continua a estruturar a sociedade portuguesa, uma vez que é função do símbolo organizar a vida colectiva e a relação de cada um com a colectividade.

Esta perspectiva afasta-nos do autor, que retoma largamente o pensamento de Marcel Gauchet (pág. 24 a 27), para quem «terminou a idade da religião como estrutura» (cit. na pág. 25), dado que a religião deixou de ser o lugar de referência e o princípio estruturante das sociedades modernas democráticas.

Não queremos com isto dizer que a religião seja representada em Portugal na evidência de uma reprodução assegurada. É claro que o seu valor identitário tem que ser refeito incessantemente, por entre muitas deslocações e metamorfoses. Também nós pensamos, com o autor, que quando não se procura tirar nada dos símbolos ou se tira sempre o mesmo, passam estes a «objectos que significam a insignificância reproduzida em série» (pág. 68). Mas enquanto conjunto simbólico, a religião é uma estrutura, isto é, liga o indivíduo a um grupo e faz dele o produtor da dimensão colectiva da existência, o que é mais que «despertar um sentido, uma transfiguração e uma responsabilidade nova da vida» (p. 68)⁽⁷⁾.

4. O que é que representa Fátima?

É sobretudo quando se coloca esta questão que Bento Domingues se decide por uma fulgurante e audaciosa aventura ensaística, percorrendo o imaginário cultural

português e procurando nas referências messiânicas e sebastianistas elementos que permitam explicar, ou melhor compreender, «a última das grandes peregrinações da cristandade, ainda bem viva» (António José Saraiva).

Atente-se, no entanto, no facto de o autor se mover, ainda aqui, no interior do campo epistemológico próprio das ciências sociais. Com efeito, Fátima, enquanto fenómeno social, não depende de uma teoria da verdade. Conjunto simbólico que exprime alguma coisa da identidade humana, além daquilo que possa manifestar de especificamente português, Fátima é encarada não como um conjunto de crenças verdadeiras, mas como um conjunto de coisas reais, cuja existência se prova menos pelo exercício individual do juízo que pela convergência das acções.

O que em Fátima há de novo, diz o autor neste sentido, é que não se trata «apenas de coisas da Igreja, dos padres e das freiras, da doutrina, da verdade, mas de algo de visto, falado como sendo do céu, como sendo a própria Nossa Senhora (A «grande Mãe» do Divino e do Humano) a dar a sua palavra, preparada pela visitação do Anjo de Portugal, o anjo da paz que lhes ensina as orações». O que as Aparições têm de próprio não é o seu conteúdo, continua o autor, mas o serem Aparições. É alguém que vem encontrar alguém. «É alguém que se sente encontrado e interpelado, que pode falar do que viu e ouviu e que até se pode sentir como enviado» (p. 58).

Interpretar Fátima, compreendê-la, é deste modo *fazer* aquilo que o seu significado convoca ao campo das práticas individuais, articulando-as com símbolos historicamente constituídos.

E o que é que significa Fátima?

Em termos estritamente nacionais, Fátima é «uma fala ao coração, um estremecimento da alma [...] um imenso cais, o cais de todas as lágrimas que os portugueses verteram nos quatro cantos do mundo, onde andaram sempre a despedir-se, sem nunca saberem bem onde era a sua terra. Vasto mundo, mundo nunca nosso e do qual sempre fomos» (p. 61-62). Como imenso cais, Fátima convoca os peregrinos a praticar na procissão do *Adeus* «a doce arte de chorar juntos», num «intenso momento de saudade», saudade que é também «das tradicionais e criadoras manifestações da religião popular», entretanto desaparecidas (p. 62).

Em termos não especificamente nacionais, Fátima convoca o *mundo consagrado à Guerra* (ao medo, à fome, à insegurança) à conversão ao *Coração*, ao amor dos caminhos para a Paz. É que Fátima significa a Paz e o Coração, a *consagração do mundo ao Imaculado Coração de Maria* (p. 63).

Com efeito, «altar do mundo», Fátima retoma o mito do sapateiro de Trancoso («Fará paz em todo o mundo», diz Bandarra de D. Sebastião) e joga dialecticamente com o Quinto Império configurado por Fernando Pessoa, essa realidade espiritual e cultural de alcance mundial prometida à nação portuguesa (pág. 51-56, 66, 68-69). Fátima convoca-nos e convoca o mundo ao culto de Maria, a «catolicidade do coração», a «religião do Coração num mundo sem coração» (p. 68).

Quanto aos símbolos de Fátima, o autor refere a procissão do *Adeus*. E ainda, a título de exemplo, assinala «as *pombas* que acompanham a imagem da Virgem Peregrina, que por menos milagroso que seja o seu comportamento falam mais ao povo que as belíssimas pombas pintadas por Picasso» (p.63).

5. Não foi Fátima «uma central do obscurantismo» ao serviço do salazarismo?

É esta uma questão inquietante, que espreita a cada passo como uma acusação, e que o autor não deixou de enfrentar da pág. 63 à pág. 65. Aliás, mais à frente, no estudo sobre «Artes de Ser Católico Português», volta a colocar-se a mesma incómoda questão, quando Bento Domingues se refere à correspondência do Cardeal Cerejeira para Salazar. Tendo presente a obra de Franco Nogueira, o autor faz notar que Cerejeira relembra continuamente ao seu amigo António a relação que este mantém com o *milagre de Fátima*: «Tu estás ligado a ele: estavas no pensamento de Deus quando a Virgem Santíssima preparava a nossa salvação. E ainda tu não sabes tudo... Há vítimas escolhidas por Deus para orarem por ti e merecerem para ti» (cit. na pág. 97).

Daí a natural conclusão tirada pelo autor: o anticomunismo de Fátima funcionou como «justificação primária do salazarismo» (p. 64).

São pelo menos dois os aspectos implicados nesta questão: o da função social da religião e o da função das sociedades religiosas na vida política.

Tomemos o primeiro aspecto. Salazar utiliza politicamente um dado cultural, isto é, aproveita «o fenómeno religioso como elemento estabilizador da sociedade» (cit. na pág. 34), prolongando aliás, desta forma, uma linha de pensamento que de Marx a Durkheim e a Weber atribui à religião uma função de conservação da ordem social.

Como corolário, Salazar não só não deixou de ir à Cova da Iria, se bem que «muito a custo», como também não enjeitou nunca o papel que lhe atribuíam de instrumento da Providência ou de Nossa Senhora de Fátima. O que não quer dizer que as relações entre Fátima e Salazar não tenham sido tensas muitas vezes. «Por um lado os apoiantes do ditador não gostavam nada de ver Nossa Senhora roubar a Salazar o título de Salvador da Pátria e o mérito de nos ter livrado da guerra. [...] Por outro lado, foi em Fátima que se concluiu o célebre Congresso da JOC dos anos 50, cheio de crispações com o governo e momento decisivo para a dissensão católica com o regime». Em Fátima, também, pronunciou D. António Ferreira Gomes a célebre conferência sobre a «Miséria imerecida do povo português» (p. 64).

Mas a suspeição com que é frequente olhar Fátima, ligando-a à propaganda do regime salazarista, tem contornos mais vastos. Com efeito, é a própria Igreja que é acusada de se ter mancomunado com a ditadura, sendo a Concordata firmada em 1940 entre Salazar e a Santa Sé a expressão última dessa união espúria entre o trono e o altar.

E assim introduzimos nós o problema da função das sociedades religiosas na

vida política. Sabemos, desde os trabalhos precursores de Gabriel Le Bras nos anos 30/40/50, que a função das sociedades religiosas na vida política foi sempre a obsessão dos Estados. Elas mantêm a obediência dos súbditos ou estimulam o seu espírito de revolta, favorecem ou combatem os diversos partidos, agem nas relações internacionais⁽⁸⁾.

Pois bem, celebrando uma Concordata com a Igreja, Salazar vai apenas ilustrar esta preocupação habitual do poder político. Aliás, nunca insistiremos demais sobre a ilusão que mantêm entre si os termos jurídicos: há concordatas tempestuosas e separações cordiais, podendo a política religiosa contradizer um estatuto concertado ou, inversamente, uma ruptura declarada. Lembra o autor, a este propósito, que aquando da ida do Papa Paulo VI a Bombaim, Salazar manifestou bem que a distinção que mantinha entre Santa Sé e Cúria romana nem sempre era funcional. Era o interesse político, que ele encarnava, que decidia. E Fr. Bento Domingues remete para Oliveira Marques, que sintetiza a posição de Salazar nos seguintes termos: «Em resumo, se a Concordata significou um compromisso entre a situação anterior a 1910 e o laicismo da primeira República, inclinou-se porventura mais para o último do que para a primeira» (cit. na pág. 34).

Poder-se-á entretanto perguntar qual a razão por que não houve nunca, nestas circunstâncias, conflito entre o supremo representante da Igreja em Portugal, D. Manuel Gonçalves Cerejeira, Cardeal Patriarca de Lisboa, e a «tirania de ocupação», como chamou ao regime de Salazar D. António Ferreira Gomes. A resposta é-nos dada pelo autor, já na segunda parte da sua obra. Escreve Fr. Bento Domingues: «o Cardeal Cerejeira e o Dr. Oliveira Salazar tinham, acerca da Igreja e do Estado, concepções coincidentes, embora o primeiro fosse um homem de «Aleluias» e lágrimas e o segundo «intelectualmente uma pessoa de gelo». As visões coincidentes foram forjadas pela originalidade do processo português de restauração católica, caracterizado por se cingir permanentemente à discussão de questões exteriores ao Evangelho, à maneira de ser de Jesus Cristo, aos questionamentos levantados pela cultura moderna à fé cristã, à liberdade da pessoa humana e às expressões dessa liberdade» (p. 96-97).

6. Como última nota sobre a primeira parte da obra de Fr. Bento Domingues em apreciação, permitimo-nos lembrar dois trabalhos de Silas Cerqueira, hoje em dia praticamente esquecidos, embora o autor os tenha referido noutras ocasiões, que a nosso ver mereceriam figurar na extensa bibliografia para que remete. Também eles são, de alguma maneira, sobre «a religião dos portugueses». Referimo-nos aos artigos: «L'Église Catholique Portugaise», in *Les Églises Chrétiennes et la Decolonisation, Cahiers de la Fondation Nationale des Sciences Politiques*, Paris, Armand Colin, 1966, p. 464-489; e «L'Église Catholique et la Dictature Corporatiste», in *Révue Française de Science Politique*, Paris, XXIII, Junho de 1973, p. 473-513.

7. «Artes de ser católico português», a segunda parte de *A Religião dos Portugueses*, embora confessadamente «um texto de circunstância» que não abrange tudo o que o autor gostaria de abordar (p.81), é no entanto a incursão fascinante por uma «memória cristã portuguesa» (p.109), sistematicamente ocultada e marginalizada pela «lógica de exclusão da história oficiosa do catolicismo deste século» (p. 81). Esta memória compreende momentos, organizações, movimentos, personagens, que *A Voz de Santo António*, *a Era Nova*, *a Metanoia*, os padres Manuel e Joaquim Alves Correia, Américo, Abel Varzim, o bispo D. António Ferreira Gomes, entre muitos outros marcos do passado, ajudam a configurar.

Em escassas 35 páginas, o autor embrenha-se por um vasto e escaldante tema, para o qual ninguém estaria tão bem preparado, uma vez que é ele próprio um dos grandes protagonistas da história não oficial do catolicismo português desta segunda metade do século.

Ao lado dos trabalhos pioneiros e hoje já clássicos de João Francisco de Almeida Policarpo e de Manuel Braga da Cruz, «Artes de Ser Católico Português» constitui, tanto pela sondagem histórica a que se entrega, como pela originalidade da sua perspectiva de enfoque, e ainda pelo particular fulgor que o atravessa, uma referência obrigatória na historiografia do *catolicismo social* em Portugal.

8. Especialmente interessante e sugestiva é a análise da lógica que tem colocado repetidas vezes a Igreja nas mãos do Estado. Vejam-se, por exemplo, as razões da criação de agrupamentos católicos supra-partidários para lutarem no terreno social e político (quer durante a Monarquia, quer durante a República, quer nos primeiros anos da Ditadura saída do 28 de Maio), pela liberdade da Igreja, *sacrificando* cada um as suas convicções acerca do regime político.

O autor mostra bem o «carácter táctico destes sacrifícios»: a organização supra-partidária só é desejada quando a organização partidária não é possível. Veja-se, a páginas 86-87, como a comissão organizadora do *Centro Nacional* passa a comissão central organizadora do *Partido Nacionalista*. Veja-se também, a páginas 92-95, como Salazar, que em 1932 defende em Congresso o carácter suprapartidário do *Centro Católico Português*, o aconselha à dissolução ou à reconversão, em 1932, quando pensa fundar a *União Nacional*.

Foi sempre numa lógica de poder que se moveu este catolicismo. Oscilando embora entre duas atitudes tácticas, influenciar o poder ou tomá-lo (p. 91), o seu problema central «é o prestígio e a influência social e política das expressões piedosas da Igreja e a liberdade de poderem ser reproduzidas» (p. 97).

Por outro lado, aquilo que o autor insiste em desocultar é a memória de uma outra arte de ser católico português, uma arte que optou pela «liberdade cristã, mesmo na política» (p. 89), embora sob pena de ser fulminado pela intolerância oficial. Bento Domingues lembra o caso paradigmático de *A Voz de Santo António*, revista publicada pelos franciscanos de Montariol (Braga), silenciada por Roma imedia-

tamente antes da proclamação da República, a pedido dos padres jesuítas, por resistir à instrumentalização do campo católico e da fé cristã pelo Partido Nacionalista, o *partido católico* (p. 87-89). O autor lembra também o exílio de D. António Ferreira Gomes que, com a sua carta a Salazar, em 1958, rompe a «uniformidade católica», mesmo no seio da hierarquia e se constitui em lugar que demarca a Igreja *autorizada* da Igreja *silenciada* (p. 99, 101-102).

9. Uma última nota, e terminaremos este comentário crítico, com a consciência de apenas termos modestamente afluído algumas preocupações e cruzado alguns dos muitos caminhos entreabertos por *A Religião dos Portugueses*.

A afirmação do catolicismo social é contemporânea da afirmação do movimento operário internacional e da sua expressão política, o socialismo. Daí que, muitas vezes, se quisesse enxovalhar uma ou outra das suas manifestações mais inovadoras com o labéu de horizontalismo e se visse nelas a cedência à tentação profana, ao *modernismo*, por exemplo, ou até à cumplicidade com o inimigo. O autor cita, a este propósito, a *Nação* de 26 de Outubro de 1879, que dos católicos liberais ou constitucionais dizia o seguinte: «Bem razão teve, pois, o grande Pio IX de vos imprimir na frente o oprobioso estigma: «os liberais católicos são mais perigosos que os comunistas de Paris»» (cit. na pág. 89).

Ora, em «Artes de Ser Católico Português», o autor mostra bem como as virtudes teológicas professadas pelo «progressismo católico» não podem ser de maneira nenhuma comparadas à fé, esperança e solidariedade ateias, que têm um objecto exclusivamente humano. Escreve Fr. Bento Domingues neste sentido: «se o marxismo foi um fermento cultural da produção neo-realista e se chegou a ser, como observa E. Lourenço, livro de cabeceira de certa juventude estudantil portuguesa, através da *História da Literatura Portuguesa* de José Saraiva e Óscar Lopes, escrita nos anos 50, nunca conseguiu dominar os jovens intelectuais católicos que tinham acordado para um catolicismo outro, não estatístico, e para um Portugal outro em contacto, não só com o pensamento de E. Mounier e a revista *Esprit*, mas com outras correntes estéticas e outras «peregrinações interiores» que respiravam ares bem diferentes do neo-realismo» (p. 106. Ver também da pág. 99 à 101 e da 106 à 109).

Claro que com isto não negamos que os grupos que cimentam disposições espirituais neo-realistas se submetem a uma ortodoxia, a um ritualismo, a uma moral que substitui, imitando-a, a religião abandonada. Mas esta observação não serve já os nossos propósitos nem disso cuida a obra em apreço.

NOTAS

- (1) Ver Michel Oriol, «Identité produite, identité instituée, identité exprimée: Confusion des théories de l'identité nationale et culturelle», in *Cahiers Internationaux de Sociologie*, Paris, LXVI, 1979, p. 19-28. Ver também, do mesmo autor, «Appartenance linguistique, destin collectif, décision individuelle», in *Cahiers Internationaux de Sociologie*, Paris, LXXIX, 1985, p. 335-347.
- (2) Michel Oriol, «Appartenance linguistique... », p. 342.
- (3) Pierre Bourdieu, «L'identité et la représentation — Éléments pour une réflexion sur l'idée de région», in *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, Paris, n° 35, 1980, p. 65.
- (4) *Ibidem*. Neste sentido, ver também, do mesmo autor, *Ce que parler veut dire — L'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard, 1982, particularmente o capítulo 3 («La force de la représentation») da IIª parte, p. 135-148
- (5) Paul Ricoeur, «Le symbole donne à penser», in *Esprit*, Julho/Agosto de 1959.
- (6) Paul Ricoeur, «La métaphore et le problème central de l'herméneutique», in *Revue Philosophique de Louvain*, n° 70, 1972, p. 112.
- (7) Sobre «a religião como língua, quer dizer, simultaneamente como um instrumento de comunicação e como um instrumento de conhecimento, ou mais exactamente como um *medium simbólico simultaneamente estruturado* (portanto susceptível de uma análise estrutural) e *estruturante*, a título de condição de possibilidade desta forma primordial de consenso que é o acordo sobre o sentido dos signos e sobre o sentido do mundo que eles permitem construir», ver Pierre Bourdieu, «Genèse et structure du champ religieux», in *Revue Française de Sociologie*, Paris, XII, 1971, p. 295-334.
- (8) Cf., por exemplo, Gabriel Le Bras in *Encyclopédie Française*, t.XI secção B, cap. 14, 1957.