

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA**

ANA CARINE CERVA

**FORÇA DO EXEMPLO DE ISABEL DE ARAGÃO:
REFLEXÕES SOBRE CATOLICISMO,
CONDIÇÃO *POSTSECULAR* E GÊNERO EM PORTUGAL**

Porto Alegre
2020

ANA CARINE CERVA

**FORÇA DO EXEMPLO DE ISABEL DE ARAGÃO:
REFLEXÕES SOBRE CATOLICISMO,
CONDIÇÃO *POSTSECULAR* E GÊNERO EM PORTUGAL**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Sociologia.

Orientadora: Prof^a Dra. Raquel Andrade Weiss

Porto Alegre
2020

CIP - Catalogação na Publicação

CERVA, Ana Carine
Força do Exemplo de Isabel de Aragão: reflexões
sobre catolicismo, condição postsecular e gênero em
Portugal / Ana Carine CERVA. -- 2020.
273 f.
Orientador: Raquel Andrade Weiss.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal do Rio
Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas, Programa de Pós-Graduação em Sociologia,
Porto Alegre, BR-RS, 2020.

1. Secularização. 2. Condição Postsecular. 3. Força
do Exemplo. 4. Catolicismo Popular. 5. Gênero. I.
Weiss, Raquel Andrade, orient. II. Título.

ANA CARINE CERVA

**FORÇA DO EXEMPLO DE ISABEL DE ARAGÃO:
REFLEXÕES SOBRE CATOLICISMO,
CONDIÇÃO *POSTSECULAR* E GÊNERO EM PORTUGAL**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Sociologia.

Porto Alegre, 13 março 2020

Resultado: Aprovada

BANCA EXAMINADORA:

Profª Dra. Helena Carlota Ribeiro Vilaça
Departamento de Sociologia
Universidade do Porto - Faculdade de Letras (FLUP)

Prof. Dr. Felipe Gonçalves Silva
Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

Profª Dra. Rochele Fellini Fachinetto
Programa de Pós-Graduação em Sociologia
Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

AGRADECIMENTOS

Agradeço às políticas que mantêm o sistema de ensino público no Brasil, em especial, à Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

A todo o seu qualificado corpo técnico-administrativo e demais funcionários. Particularmente, a Regiane Accorsi pelo seu trabalho incansável e impecável junto a Secretaria do Programa de Pós-graduação em Sociologia.

Aos meus ex-professores do curso de Ciências Sociais e aos professores do Programa de Pós-Graduação em Sociologia. Sobretudo, agradeço a minha orientadora professora Raquel Weiss, por acreditar em minhas ideias e participar do processo de construção desta tese.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - CAPES- pela disponibilização dos recursos que proporcionaram à realização do Doutorado Sanduíche no Exterior, no período entre abril a julho de 2017.

Na fase do Estágio Doutoral em Coimbra, agradeço ao trabalho de apoio e orientação desenvolvidos pela equipe de bibliotecários da Biblioteca Norte/Sul (BNS): Maria José Carvalho, Acácio Machado e Inês Lima e pela equipe de bibliotecárias da Casa de Cultura de Coimbra, Alexandra Firmo e Cristina Firmo.

Ao supervisor do Estágio Doutoral, professor Tiago Pires Marques, do Centro de Estudos Sociais, Laboratório Associado à Universidade de Coimbra, pelo seu aceite e orientação neste período.

À professora Helena Vilaça pelas preciosas contribuições a esta tese.

À professora Maria Filomena Andrade por seu acolhimento e incentivo às investigações sobre a mulher Medieval.

À amiga de Coimbra, Maria Fernanda, por toda sua generosidade e carinho para comigo.

À Cristina, à Manuela e ao Miguel pelos seus auxílios nos meses que estive em Coimbra.

Às amigas brasileiras que fiz em Coimbra, Nára, Mônica, Claudía, Lúcia, especialmente, a Hebe, pela sua parceria que foi para mim uma alegria e um conforto.

À Marta da comunidade de Vila Seca, por seu carinho, dedicação e acolhimento durante as visitas da Bandeira do Divino nas Festas do Espírito Santo do ano de 2018.

Às amigas da vida, Lana, Mary, Cárin, Patrícia, Andreia e Quênia por todo o incentivo a este empreendimento.

Aos amigos de outras trajetórias da vida, Rac, Tiago, Léo e Tielle, com vocês aprendi a trabalhar com as comunidades, com vocês desenvolvi meu ofício de socióloga. À Tielle pela elaboração dos mapas da pesquisa etnográfica em Portugal.

Aos colegas da Procuradoria Trabalhista do Estado do Rio Grande do Sul (PTRAB) pela compreensão e apoio para que esta pesquisa se concretizasse, Adelar, Eonice, Cíntia, Haikel, Rosane, Luciana, Carol, Simone, Letícia, Elisandro e Dra. Adriana, meu muito obrigada.

À Dra. Roséle Gazzola e ao Dr. Nei Gatiboni pelo seu apoio para que se efetivasse meu afastamento da PTRAB, nos meses de Doutorado Sanduíche em Portugal.

Ao Arcebispo Metropolitano de Porto Alegre, Dom Jaime Spengler pela sua intermediação junto ao Santuário de Fátima em Portugal.

Aos colegas do Grupo de Estudos Durkheimianos pelas trocas de ideias e aprofundamento teórico.

Ao meu filho, Vinícius, pelo apoio técnico nas gravações das entrevistas e nas referências bibliográficas, mas principalmente, por todo o seu incentivo à vida acadêmica.

Ao meu marido, Flavio, por sempre acreditar, incentivar e apoiar a minha dedicação em todos os anos que eu estive envolvida nas pesquisas universitárias.

Aos meus enteados Antônio e Eduardo pelas suas presenças carinhosas.

Às norinhas Mariana e Ana pelo acolhimento feminino.

À minha irmã, Cristine, sem a sua parceria seria muito mais árduo este percurso, muito obrigada, minha irmã.

Ao meu irmão, Davi, por todo apoio e palavras de incentivo.

Aos meus sobrinhos Pablo e Amanda, que cresceram junto com minha trajetória universitária.

Às minhas primas Raquel e Rosane por cuidarem de meus pais durante esta trajetória, possibilitando a minha dedicação a esta tese.

Ao meu pai, Cesar, pelo seu amparo, incentivo e confiança em mim.

Agradeço, em especial, à Avani, minha mãe, *in memoriam*, pelo sua presença amorosa em toda trajetória que trilhamos juntas nesta vida.

A todas as pessoas que contribuíram com esta tese, à minha gratidão.

Isabel de Aragão. Por detrás da imagem construída, quem está? De que tipo de mulher falamos? A sua imagem física, alta e forte, não parece estar de acordo com a fragilidade que lhe atribuem, mas por outro lado revela uma solidez e uma força que é típica do seu carácter (Adaptado de ANDRADE, 2014, p. 10).

RESUMO

Esta tese investiga a situação atual da República Portuguesa quanto sua forma de secularização, na qual a religião Católica continua a ocupar um lugar proeminente, de modo que tanto o Estado quanto o Catolicismo são atores centrais na configuração do espaço público português. A problemática central questiona o papel do Estado e do Catolicismo enquanto fontes de valores que podem viabilizar a coexistência de visões religiosas e seculares, as quais caracterizam uma sociedade *postsecular*. Em particular, busca apreender se o processo de enfrentamento pelos direitos das mulheres e igualdade de gênero em Portugal possui uma dupla fonte, secular e religiosa. Empreende um estudo da reconstrução das memórias de D. Isabel, mulher aragonesa, rainha consorte de Portugal (período Medieval) e santa católica, bem como de outras mulheres em diferentes períodos históricos. A doutoranda realizou pesquisas etnográficas em Portugal em três momentos: 2015, 2016 e 2017. Percorreu treze localidades em busca da compreensão de como se manifesta, na atualidade, o Catolicismo popular português. Pesquisou, particularmente, as celebrações ritualísticas da Rainha Santa Isabel e as festas do Espírito Santo, ambas tidas como importantes festividades religiosas populares e étnicas das comunidades portuguesas e de diáspora. Também procurou entender um dos maiores cultos religiosos do país lusitano: o fenômeno de Fátima. Acompanhou a cerimônia de canonização dos Pastorinhos de Fátima: Jacinta e Francisco Marto, com a presença do Papa Francisco. Mediante uma Sociologia da Religião e da Moral de Émile Durkheim, buscou mostrar, além das práticas de Catolicismo popular, novas formas de sagrado moderno. Para pensar o *postsecular* na sociedade portuguesa, na concepção de Jürgen Habermas, introduziu uma discussão sobre força do exemplo de Alessandro Ferrara, quando trabalhou com a exemplaridade de D. Isabel e outras mulheres ao longo da história do Ocidente. Por meio destas investigações, propõe uma interpretação sobre diferentes tipos de enfrentamentos pela igualdade de gênero em Portugal e estabelece um debate sobre a condição *postsecular* no país lusitano.

Palavras-Chave: Secularização. Condição *postsecular*. Força do Exemplo. Catolicismo popular. Gênero.

ABSTRACT

This thesis investigates the current situation of the Portuguese Republic regarding its secularization, a country in which Catholicism continues to occupy a prominent place, to such an extent that both State and the aforementioned branch of Christianity are fundamental players in the configuration of the Portuguese public space. The main part of the research problem questions the role of State and Catholicism as sources of values that can allow the coexistence of religious and secular views, both of which characterize a postsecular society. Particularly, it tries to understand if the fight for the rights of women and gender equality in Portugal has a double source, namely, a secular and a religious one. It undertakes a study of the reconstruction of the memories of Isabella, aragonese woman, Queen consort of Portugal (medieval period) and catholic saint, as well as of other women in different time periods of history. The PhD student did ethnographic researches in Portugal in three moments: 2015, 2016 and 2017. She travelled thirteen places trying to understand how it is manifested, nowadays, Portuguese Catholicism in its popular form. She researched, particularly, ritualistic celebrations of the Queen and Saint Isabella and the festivities of the Holy Spirit, both of which being important popular and ethnic religious festivities of diaspora and portuguese communities. She also tried to understand one of the major religious cults of the lusitanian country: the phenomena of Fatima. The PhD student also accompanied the canonization of the Pastorinhos of Fatima: Jacinta e Francisco Marto, with the presence of the Pope Francisco. Using the Sociology of Religion and Morality by Émily Durkheim, she tried to show, besides the practices of popular Catholicism, new forms of modern sacred. To think of the postsecular in the portuguese society, in the conception of Jürgen Habermas, she introduced a discussion of force of example by Alessandro Ferrara, when working with the exemplarity of Isabella and other women throughout the Western history. Through these investigations, the PhD student proposes an interpretation over different types of fights for gender equality in Portugal and establishes a debate on the condition of the postsecular in the lusitanian country.

Keywords: Secularization. Postsecular condition. Force of example. Popular Catholicism. Gender.

RÉSUMÉ

Cette thèse examine la situation actuelle de la République portugaise, en ce qui concerne sa forme de laïcité, en considérant que la religion catholique occupe toujours une place prépondérante, de façon que le Catholicisme ainsi que l'État est un acteur central dans la configuration de l'espace public portugais. La question centrale interroge le rôle de l'État et du catholicisme en tant que sources de valeurs qui permettent la coexistence de points de vue religieux et laïques, ce qui caractérise une société post-séculière. En particulier, la thèse vise comprendre si le processus de lutte pour les droits des femmes et l'égalité des sexes au Portugal a des doubles sources : laïque et religieuse. Nous avons mené une étude de la reconstruction des mémoires d'Élisabeth d'Aragon, femme aragonaise, reine consort du Portugal (période médiévale) et sainte catholique, ainsi que d'autres femmes de différentes périodes historiques. Ainsi, la doctorante a mené des recherches ethnographiques au Portugal, en trois temps : en 2015, 2016 et 2017. Elle a visité treize localités, en cherchant de comprendre comment le catholicisme populaire portugais se manifeste aujourd'hui. Particulièrement, elle a recherché les célébrations rituelles de la Reine Sainte Élisabeth de Portugal et les fêtes du Saint-Esprit, qui sont les deux considérées fêtes religieuses populaires et ethniques importantes pour les communautés portugaises et de la diaspora. Également, elle a cherché à comprendre l'un des plus grands cultes religieux du pays, le phénomène de Fátima, et accompagné la cérémonie de canonisation des Enfants bergers de Fátima – Jacinta et Francisco Marto –, en présence du pape François. En utilisant une sociologie de la religion et de la morale proposée par Émile Durkheim, la doctorante cherche à montrer les pratiques du catholicisme populaire ainsi que de nouvelles formes du sacré moderne. Pour réfléchir sur la post-sécularité dans la société portugaise, selon l'a conçu Jürgen Habermas, elle a conduit une discussion sur la force de l'exemple, selon Alessandro Ferrara, qui a mené des études sur l'exemplarité de Élisabeth de Portugal et d'autres femmes au cours de l'histoire de l'Occident. À travers ces investigations, elle propose une interprétation sur différents types de lutte pour l'égalité des sexes au Portugal et ouvre un débat sur la condition post-séculière dans le pays lusitanien.

Mots-clés: Laïcité. Condition post-séculière. Force de l'exemple. Catholicisme populaire. Genre.

LISTA DE SIGLAS

AAP - Associação Ateísta Portuguesa

ACA - Archivo de la Corona de Aragón

ACERSI - Associação das Cozinhas Económicas da Rainha Santa Isabel

B N/S - Biblioteca Norte/Sul

CAPES - Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior

CEP - Conferência Episcopal Portuguesa

CES - Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra

CIEC - Centro Interuniversitário de Estudos Camonianos

CIES - Congresso Internacional do Espírito Santo

CMC – Câmara Municipal de Coimbra

CRSI – Confraria da Rainha Santa Isabel

INE - Instituto Nacional de Estatística

LGBTI - Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais, Intersexos

LLR – Lei de Liberdade Religiosa

NSF - Nossa Senhora de Fátima

RSI - Rainha Santa Isabel

TT - Torre do Tombo

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 : Objeto artesanal de pães e flores, símbolo da <i>Festa dos Tabuleiros</i> de Tomar.	24
Figura 2 : Localização da pesquisa empírica.	30
Figura 3: Posições religiosas na Área Metropolitana de Lisboa (%)	67
Figura 4 : O lugar das crenças religiosas no sistema de valores dos indivíduo	71
Figura 5 : Cartaz da Tertúlia enunciado com um ponto de exclamação e de interrogação.....	74
Figura 6 : A experiência da discriminação religiosa.....	76
Figura 7: Santuário de Fátima, Capelinha das Aparições (esquerda),.....	109
Figura 8: Capelinha das Aparições.	112
Figura 9: Monumento da Virgem que assinala a quarta Aparição.	112
Figura 10: Representação do Anjo da Paz com o cálice erguido.	114
Figura 11: Local da 1ª e 3ª aparições do Anjo aos videntes.	114
Figura 12: Poço do Arneiro, segunda aparição angélica.	115
Figura 13: Grupo de peregrinos no Santuário de Fátima em Portugal.	117
Figura 14: Peregrina em seu terceiro ano de caminhada de pés descalços.....	117
Figura 15: Peregrinos de pés descalços na Via-sacra das Aparições.	118
Figura 16: Imagem do catolicismo popular: <i>ex-voto</i> nas mãos dos fiéis.....	119
Figura 17: Imagem do catolicismo popular: pagamento de promessas.....	120
Figura 18: Oração das fieis no túmulo da Santa Jacinta Marto.....	121
Figura 19: Oração na Procissão das velas, Santuário de Fátima.	121
Figura 20: Bênção das Velas com a saudação do Papa Francisco.	122
Figura 21: Missa de Canonização de Jacinta e Francisco Marto.	123
Figura 22: Exposição da mão da Rainha Santa Isabel, Julho de 2016.	127
Figura 23: Relíquia com fio de cabelo da Rainha Santa Isabel.....	127
Figura 24: Indumentárias de Anjo e da Rainha Santa Isabel.	128
Figura 25: Fiéis de pés descalços (lado direito) na Procissão Penitencial.....	129
Figura 26: Estudantes da Universidade de Coimbra com suas insígnias (lado esquerdo)	129

Figura 27: Fogos da chegada do andor ao Largo da Portagem.	130
Figura 28: Chegada do andor ao Largo da Portagem.....	130
Figura 29: Imagem da RSI na Igreja Sé Nova na Procissão da Misericórdia.....	131
Figura 30: Réplica de capela do casamento de D. Isabel e D. Dinis.	133
Figura 31: Placa alusiva ao casamento dos monarcas.....	134
Figura 32: Quinhentos anos de Beatificação da Rainha Santa Isabel.	135
Figura 33: Saída do andor da Rainha Santa Isabel da Igreja Matriz Santa Maria.	135
Figura 34: Andor da Rainha Santa Isabel pelas ruas de Estremoz.	136
Figura 35: Saída do andor da Rainha Santa da Irmandade de São Francisco.....	137
Figura 36: Saída do andor de Santa Filomena da Irmandade. Soure, 2017.....	137
Figura 37: Andor de São Francisco incorporado à Procissão. Soure, 2017.	138
Figura 38: Fiéis em Procissão pelas ruas de Soure.	138
Figura 39: Cortejo dos Tabuleiros. Tomar, Julho de 2015.....	147
Figura 40: No Cortejo dos Tabuleiros, as raparigas desfilam as margens do rio Nabão.Tomar, Julho de 2015.	148
Figura 41: A condução do tabuleiro de pães e flores pelas mulheres.	149
Figura 42: Ruas adornadas à espera da Festa dos Tabuleiros.	150
Figura 43: Decoração do símbolo do Espírito Santo e da Cruz Templária	150
Figura 44: Procissão das Coroas e dos Pendões do Espírito Santo.	151
Figura 45: Cortejo das Crianças na Praça da República. Tomar, de 2015.	152
Figura 46: Mordoma da Festa dos Tabuleiros no Cortejo das Coroas de 2019.....	153
Figura 47: Maria João Morais, a nova Mordoma das Festas dos Tabuleiros de 2019.....	153
Figura 48: Desfile dos Tabuleiros em Torres Novas, 1970.....	155
Figura 49: Festas do Divino Espírito Santo em Torres Novas, 1970.	155
Figura 50: Romaria do Espírito Santo de Torres Novas, 1970.	156
Figura 51: Localização de Eiras em relação ao distrito de Coimbra e à Península Ibérica.	157
Figura 52: Procissão do Espírito Santo, Eiras, 2017.....	159
Figura 53: Oferendas a Festa do Espírito Santo de Eiras, 2017.	159
Figura 54: Túmulo com estátua jacente de D. Dinis.	195

Figura 55: Lado curto da arca, monarca durante a Eucaristia, em genuflexão.	197
Figura 56: Bula “Rationi Congruit” de Bento XIV, da canonização da Rainha Santa Isabel.	201
Figura 57: À frente, faixada das ruínas da Igreja do Convento de Santa Clara-a-Velha.	203
Figura 58: Coro alto da Igreja Santa Clara-a-Velha. Local original do jazigo de D. Isabel.	203
Figura 59: Figura do jacente da rainha D. Isabel e facial tumular maior, à esquerda.	205
Figura 60: Figura do jacente da rainha D. Isabel e facial tumular maior, à direita.	207
Figura 61: Facial menor dos pés do túmulo da rainha D. Isabel.	208
Figura 62: Facial da cabeceira a iconografia da <i>elevatio animae</i>	209
Figura 63: Carta a D. Jaime para pagamento a Diogo Ximenes.	211
Figura 64: Carta a D. Jaime com pedido de soltura dos marinheiros portugueses.	212
Figura 65: Carta a D. Jaime com pedido de proteção ao fidalgo Rui Perez.	213
Figura 66: Carta a D. Jaime para pagamento do que devia a D. Maria Ximenes.	215
Figura 67: Lugares de memória da Rainha Santa Isabel no território português.	220
Figura 68: Urna de prata em que se encontra o corpo da Rainha Santa Isabel.	221
Figura 69: Sala de audiência do Palácio da Justiça de Coimbra.	222
Figura 70: Paineis de azulejos do <i>Milagre das Rosas</i>	223
Figura 71: Paineis de azulejos a <i>Batalha de Alvalade</i>	223
Figura 72: Pintura a óleo de D. Afonso IV e o casal real D. Dinis e D. Isabel.	224
Figura 73: Pintura na Sé Velha de Coimbra: o <i>Milagre das Rosas</i>	225
Figura 74: Estatua da Rainha Santa Isabel no Mosteiro de Santa Clara-a-Nova.	225
Figura 75: Castelo de Óbidos.	226
Figura 76: Paineis de azulejos em memória de Dona Isabel.	227
Figura 77: Interior da Igreja do Espírito Santo construída no século XIV.	227
Figura 78: Placa afixada no interior da Igreja do Espírito Santo.	228
Figura 79: Igreja do Espírito Santo e antiga albergaria, construída por Rainha Isabel.	228
Figura 80: Igreja e Convento de São Francisco em Alenquer.	229
Figura 81: Placa do Convento e Igreja de São Francisco em Alenquer.	229
Figura 82: Estátua da Rainha Santa Isabel em Odivelas.	230
Figura 83: Monumento Portas D’El Rei em Trancoso.	231

Figura 84: Estátua da Rainha Santa Isabel.....	232
Figura 85: Entrada da Capela dedicada à Rainha Santa Isabel e coro de mármore.....	233
Figura 86: painel de azulejos com ilustração da <i>Lenda da Mulinha</i>	233
Figura 87: Painel de azulejos com ilustração do <i>Milagre da criança salva nas águas</i>	234
Figura 88: Painel de azulejos retratando o <i>Milagre das águas do Tejo</i> que se apartam.....	234
Figura 89: Painel a óleo com ilustração da lenda <i>Milagre das Rosas</i>	235
Figura 90: Retábulo central do teto que retrata a <i>Glorificação de Santa Isabel</i>	235
Figura 91: Vista geral da capela da Rainha Santa Isabel, lado do coro.....	236

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Procedimentos e locais da pesquisa empírica inicial	32
Tabela 2 - Entrevistas não diretivas.....	34
Tabela 3 – Procedimentos e locais da Segunda Etapa Pesquisa Empírica	34
Tabela 4 – Procedimentos e locais da etapa final da pesquisa empírica	37
Tabela 5 - População residente com 15 ou mais anos, segundo a resposta.....	62
Tabela 6 - Posições religiosas em Portugal Continental.....	64
Tabela 7 - Distribuição da posição religiosa no território, por Nuts II, em 2011	65
Tabela 8 - Primeiro indicador de sociedade postsecular:	69
Tabela 9 - Inquérito 2011 - Questão 20 - Quadro 31.....	70
Tabela 10 - Segundo indicador de sociedade <i>postsecular</i> :.....	72
Tabela 11- Discriminação religiosa (% casos)	77
Tabela 12 - Presença do religioso nas interlocuções quotidianas.....	78
Tabela 13 - A experiência de discriminação religiosa,.....	78
Tabela 14 - Situações de discriminação religiosa,.....	79
Tabela 15 - Terceiro indicador de sociedade <i>postsecular</i> :	81
Tabela 16 - Fenômeno da Religiosidade Feminina da Idade Média à Moderna	173
Tabela 17 - Documentação para as análises da memória de D. Isabel de Aragão	191

APOIO DE FINANCIAMENTO

CAPES

O Presente trabalho foi realizado com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoas de Nível Superior – Brasil – (CAPES).

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	20
Encontro com a pesquisa	23
Comunidades homogêneas	25
Estrutura da tese	26
1 FUNDAMENTOS METODOLÓGICOS	29
1.1 ETAPAS DA PESQUISA EMPÍRICA	30
1.1.1 Primeira etapa da pesquisa empírica.....	31
1.1.2 Segunda etapa da pesquisa empírica.....	33
1.1.3 Estágio de Investigação Doutoral	35
1.2 MUDANÇAS NOS RUMOS DA TESE	38
2 RELIGIÃO E SECULARIZAÇÃO EM PORTUGAL	39
2.1 DA SECULARIZAÇÃO A PÓS-SECULARIZAÇÃO EM PORTUGAL	39
2.1.1 Processo de secularização em Portugal.....	42
2.2 DIÁLOGOS INTER-RELIGIOSOS EM PORTUGAL.....	46
2.2.1 Palavras de um Clérigo.....	46
2.2.2 Palavras de um Ateu	47
2.2.3 Diálogos acadêmicos	49
2.3 USOS DO TERMO <i>POSTSECULAR</i>	54
2.3.1 Condições de existência de uma <i>postsecular society</i>	57
2.3.2 Contexto português.....	60
2.3.3 Identidades religiosas <i>versus</i> Censo e Inquéritos	61
2.4 INDICADORES DE PÓS-SECULARIZAÇÃO EM PORTUGAL	68
2.4.1 Primeiro indicador: permanência e influência das crenças religiosas	68
2.4.2 Segundo indicador: solidariedade cívica como atitude cognitiva distinta	72
2.4.3. Terceiro indicador: potenciais novas formas modernas do sagrado	80
2.5 <i>POSTSECULAR</i> : UM DESAFIO PARA AS QUESTÕES DE GÊNERO	94
2.6 REFLEXÕES DO CAPÍTULO 2	99

3 CATOLICISMO DE CARIZ POPULAR: FENÔMENO RELIGIOSO E MORAL.....	101
3.1. TEMPO E ESPAÇO DA CRISTANDADE	103
3.1.1 Dimensões do catolicismo	105
3.2. CATOLICISMO POPULAR EM PORTUGAL.....	106
3.2.1 Fenômeno de Nossa Senhora de Fátima	107
3.2.2 Centenário de Fátima: retrato sociológico	110
3.2.3 Aparições de Nossa Senhora	111
3.2.4 Aparições do Anjo.....	113
3.2.5 Peregrinações	115
3.2.6 Promessas e sacrifícios	119
3.2.7 Oração	120
3.2.8 Canonização	123
3.3 FESTAS DA RAINHA SANTA	124
3.3.1 Em Coimbra	126
3.3.2 Em Trancoso	133
3.3.3 Em Estremoz	134
3.3.4 Em Soure.....	136
3.4 ORIGENS DO CULTO DO PARÁCLITO	139
3.4.1 Festas lusitanas do Espírito Santo.....	143
3.4.2 Festas dos Tabuleiros de Tomar	145
3.4.3 Festas dos Tabuleiros de Torres Novas	154
3.4.4 Festas do Espírito Santo de Eiras.....	156
3.5 REFLEXÕES CAPÍTULO 3.....	160
4 MEMÓRIAS DE D. ISABEL DE ARAGÃO E OUTRAS MULHERES.....	162
4.1 ANÁLISE DA RELIGIOSIDADE FEMININA NO MEDIEVO	163
4.1.1. Fenômeno da religiosidade feminina: uma análise sociológica	164
4.1.2. Práticas institucionalizadas de libertação.....	175
4.1. 3. Sociologia do culto aos santos ou exemplares	180

4.2 REFLEXÕES CAPÍTULO 4.....	185
5 (RE) CONSTRUÇÃO DAS MEMÓRIAS DE D. ISABEL DE ARAGÃO	187
5.1 CONTEXTO DA VIDA DE D. ISABEL E D. DINIS	192
5.1.1 Nascimento da princesa	192
5.1.2 Das bodas ao nascimento dos filhos	193
5.1.3 Rei D. Dinis.....	194
5.1.4 Passamento do Rey.....	198
5.1.5 Falecimento da rainha.....	198
5.1.6 Da morte à canonização.....	199
5.2 MONUMENTOS <i>IN VITA</i> PARA ETERNIZAR <i>IN MORTE</i>	202
5.3 CARTAS ESCRITAS A D. JAIME II.....	210
5.4 MEMÓRIAS COMO RECONSTRUÇÃO DE VALORES MORAIS	216
5. 5 REPRESENTAÇÕES ICONOGRÁFICAS ISABELINAS.....	219
5.5.1 Coimbra.....	221
5.5.2 Óbidos	226
5.5.3 Alenquer	227
5.5.4 Odivelas.....	230
5.5.5 Trancoso	231
5.5.6 Estremoz.....	231
5.6 REFLEXÕES CAPÍTULO 5	237
6 FORÇA DO EXEMPLO: ABORDAGEM SOCIOLÓGICA	238
6.1 TIPOS DE FORÇAS NO MUNDO	245
6.1.1 Exemplificando a exemplaridade.....	248
6. 2. FORÇA DO EXEMPLO E CONCEPÇÕES DA MORAL DURKHEIMIANA	250
6.3 REFLEXÕES DO CAPÍTULO FINAL	252
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	254
REFERÊNCIAS.....	257
APÊNDICE A- ÁRVORE GENEALÓGICA DA FAMÍLIA D. ISABEL	273

INTRODUÇÃO

A consolidação do pluralismo em uma sociedade mostra-se como algo a ser alcançado na modernidade, uma vez que ele se configura como múltiplos centros sagrados coexistindo reflexivamente. Nesse sentido, Vilaça (2006, p. 267) afirma que “o pluralismo é uma desafio da modernidade [...]”, uma vez que gerir as diferenças exige de seus cidadãos a “prática da inter-compreensão permanente”.

Segundo Hervieu-Léger (2009, p. 209), se olharmos nas sociedades ocidentais a situação legal acerca da relação entre Estado e Igrejas, caracterizando algum tipo de secularização, podemos, ainda assim, observar uma configuração “moderna do sagrado” e descobrir algumas “manifestações ressurgentes e renovadas”.

Para a autora, tais expressões podem ser demonstradas em períodos de “intensa mobilização emocional”, sejam nos grandes movimentos esportivos, sejam nos exaltados encontros políticos, que “poderão ser considerados como os lugares de expressão de uma religiosidade coletiva [...]”. (HERVIEU-LÉGER, 2009, p. 209).

Complementa a socióloga: “Isso não significa que as religiões institucionais sejam”, daqui para frente, “incapazes de gerar, para seus membros, experiências do sagrado favoráveis à renovação das ligações comunitárias que os unem [...]”. (HERVIEU-LÉGER, 2009, p. 210). Conforme retrataremos ao longo desta tese.

Hervieu-Léger propõe uma reflexão de que as experiências religiosas institucionais não são as únicas a requererem o monopólio da vivência coletiva da produção do sagrado. Para ela, a melhor forma pensarmos “hoje a herança durkheimiana”, postulada entre o *sagrado* e a *religião*, mostra-se por meio de “novas formas da experiência do sagrado”. (HERVIEU-LÉGER, 2009, p. 211).

É necessário ressaltar que o pressuposto sustentado nesta tese apoia-se à afirmação de Hans Joas (2012, p. 79) de que Durkheim nos deixa um importante legado, como o primeiro sociólogo a pensar na “sacralização da pessoa”. Esse novo ideal moral, detectado por Durkheim, mostrou-se indispensável para as alterações ocorridas no âmbito do direito e das práticas penais, bem como para a gênese dos direitos humanos. Esse clássico, referência central desta tese, não apenas se dedicou a pensar a esse respeito, mas se posicionou na defesa de um individualismo em que o indivíduo “tem direito a esse respeito religioso”, uma vez que nele existe “algo da humanidade”. (DURKHEIM, [1898], 2016a, p. 49).

Diante desse contexto, procuro analisar a situação de secularização no contexto da atual República Portuguesa, por meio de reflexões estabelecidas com as ideias da pós-secularização e o seu potencial contributivo para uma sociedade pluralista. Em um primeiro momento, busco indicadores que possam traçar um panorama da presença religiosa e secular em Portugal e, em um segundo momento, avanço nesse esforço compreensivo, lançando luz sobre uma das muitas fontes de valores morais que atualmente circulam na esfera pública daquele país e que estão em consonância com o princípio *postsecular*. A partir de um recorte da questão de gênero, procuro trazer protagonistas que, de alguma forma podem ser exemplares para a sociedade portuguesa, de modo a exercerem um apelo sobre as diferentes esferas da vida. Esta questão será o mote que conduzirá cada capítulo desta tese.

Mais especificamente, tomo como fio condutor a análise do papel desempenhado por “mulheres exemplares” na história portuguesa, as quais travaram verdadeiros litígios utilizando dispositivos que lhes convinham, tais como a construção de albergues, de gafarias, de mosteiros para preservar a sua liberdade e a integridade de outros indivíduos, muitas vezes renegados pela sociedade da época. Veremos histórias de algumas mulheres que se empenharam por permanecer no controle de suas fortunas, no estado de viuvez, conforme os registros que exploramos em suas escritas testamentais e discursos históricos. Analisaremos, ainda, manifestações literárias, arquiteturas fúnebres (túmulos), cartas pessoais, por meio das quais se podem ver as representações coletivas de uma época. A importância da reconstrução das memórias aqui estudadas situa-se no âmbito da reelaboração crítica das questões de gênero do momento em que vivemos, convidando à sensibilização acerca de algumas trajetórias de mulheres ao longo da história ocidental.

Convém ressaltar que procuramos com esta tese mobilizar múltiplos centros de sagrados vividos na atualidade, sejam os rituais inspirados pela religião cristã, em especial pelas manifestações do catolicismo popular português, sejam os movimentos sociais inspirados por uma ética do respeito às individualidades e às sacralidades da pessoa. Nesse sentido, a teóloga portuguesa Teresa Toldy (2011) traz uma reflexão que contribui com o que procuro inquirir ao longo deste trabalho: poderia ser possível usar a religião “como uma ferramenta de libertação e reconciliação com interpretação emancipatória dos direitos humanos? E esses seriam, por si só, direitos de/para mulheres?” Trataremos esta questão no final do primeiro capítulo.

A escolha de um país, diferente do Brasil, para realizar uma pesquisa sobre as condições de existência de uma sociedade *postsecular*, diz respeito a um tipo de laicidade que se apresenta no modelo brasileiro, a qual impossibilitaria as verificações da presença dos indicadores para tal estudo. Entendida, resumidamente, como a separação da Igreja-Estado, no caso brasileiro ocorre que, apesar da separação legal (Constituição de 1988) e do pluralismo religioso, o Estado conferiu à Igreja Católica proximidades e vantagens frente a outras religiões. Outra mudança que vem ocorrendo, nas últimas décadas, é o ingresso na esfera pública, tanto na mídia social quanto na política, de novos grupos religiosos, nomeadamente, os pentecostais (ORO, 2011). Sendo assim, para a tese que aqui defendemos considero que o modelo de secularização brasileiro não se aproxima de uma condição *postsecular*.

O processo de separação Igreja-Estado no Brasil, estabelecida com a Redemocratização, não acabou com os privilégios da Igreja Católica, nem mesmo a “discriminação estatal e religiosa às demais crenças, práticas e organizações mágico-religiosas, sobretudo às do gradiente espírita.” A expansão do pentecostalismo no Brasil, mediante a seu proselitismo exclusivista, foi responsável por estabelecer uma “modernidade religiosa” ao “consolidar a dinâmica pluralista e concorrencial no campo religioso nacional”. (MARIANO, 2011, p. 248).

Todavia, os pentecostais, no Brasil, passaram a disputar espaços também no campo político nacional, justificando a alegação da defesa de “seus interesses institucionais e seus valores morais contra seus adversários católicos, homossexuais, ‘macumbeiros’ e feministas na elaboração da carta magna”. (MARIANO, 2011, p. 250-1).

Assim, o aumento da bancada parlamentar evangélica “não contou tão-somente com a disposição de líderes pentecostais para ampliar sua participação política e seu poder político”, contou também com o fortalecimento por meio das alianças e da cooptação do apoio eleitoral dos evangélicos, visando “transformar seus rebanhos religiosos em rebanhos eleitorais”. (MARIANO, 2011, p. 251).

Dessa forma, esta tese propõe investigar outra realidade diferente do Brasil, com semelhanças quanto à presença do lugar proeminente da Igreja Católica nos espaços públicos, porém, no caso português, sem interferência das religiões no campo político, configurando tanto a ausência de partidos políticos com denominação religiosa, quanto à interferência religiosa de forma a impedir as políticas no domínio da ética (descriminalização do aborto, casamento de homossexuais, por exemplo). Ainda,

constatamos que em Portugal inexitem símbolos religiosos, tais como o crucifixo, nos espaços públicos. Para tanto, investigamos tanto as configurações do catolicismo português quanto o tipo de secularização deste país.

Diante dessas constatações, o problema investigado nesta tese diz respeito ao papel da República Portuguesa e do Catolicismo enquanto fontes de valores que contribuem para Portugal tornar-se uma sociedade *postsecular*. Em particular, buscou-se apreender se, de fato, o processo de valorização da igualdade de gênero - princípio central nas sociedades democráticas – pode ter, em Portugal, uma dupla fonte, secular e religiosa, inspirada na força de exemplares.

Por conseguinte, o objetivo geral consiste em explicar o papel do Estado de direito democrático de Portugal e do Catolicismo enquanto fontes de valores que podem contribuir para Portugal tornar-se uma sociedade *postsecular*, com ênfase nos estudos acerca da igualdade de gênero inspirados nas memórias de *exemplares*. Para o alcance do objetivo geral foram estabelecidos cinco objetivos específicos: analisar o processo histórico de formação da República Portuguesa, como um Estado de direito democrático; analisar as configurações do Catolicismo em Portugal, segundo as suas práticas, convivências com outras crenças religiosas e ausência de crenças; inferir por meio de indicadores sociais as estratégias de enfrentamentos por igualdade de gênero ao longo da história portuguesa; compreender a importância dos estudos relativos às memórias de mulheres exemplares como fonte de valorização da igualdade de gênero; e explorar o conceito de força do exemplo e sua relação com a construção de um espaço público pluralista em suas vertentes religiosa e axiológica.

Demonstro, na próxima seção, como se deu o encontro com o tema de pesquisa desta tese.

Encontro com a pesquisa

Meu interesse pela religiosidade popular reporta-se às investigações do Mestrado¹, quando pesquisei o fenômeno das migrações luso-açorianas no Brasil Meridional. Tais análises provenientes desse estudo demonstraram que os elementos da religiosidade, oriundos do catolicismo popular, foram práticas significativas para a

¹ CERVA, Ana Carine. Construção, Reconstrução e Disputa pela Memória e Identidade Étnica nos Campos de Cima da Serra do Rio Grande do Sul: distrito caxiense da Vila Seca. Dissertação de Mestrado em Sociologia. Porto Alegre: UFRGS, 2014. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/102204> Acesso em: 10 jan. 2018.

reconstrução da identidade étnica e a continuidade dos modos de vida das populações da diáspora luso-açoriana que migraram às Américas a partir do século XVIII.²

Quando estive na cidade Templária de Tomar no ano de dois mil e quatorze, deparei-me na Igreja Matriz São João Baptista com um tabuleiro artesanal feito de pães e de flores. O pároco daquela comunidade descreve com minúcia o que representava aquela estrutura no âmbito das Festas dos Tabuleiros ou Festas do Espírito Santo que ocorreriam no ano seguinte. Tais festas acontecem num interstício de quatro anos, devido à intensa mobilização popular para tão grandioso evento.

Figura 1 - Objeto artesanal de pães e flores, símbolo da *Festa dos Tabuleiros* de Tomar.



Fonte: foto da autora. Igreja São João Baptista, Agosto, 2014.

Saí daquela Igreja com um sentimento de entusiasmo e de compromisso de que devia seguir as investigações acerca da religiosidade popular, agora em Portugal, afinal, foram às famílias originárias da diáspora luso-açoriana no Brasil Meridional que me mostraram o quão relevante são as festas religiosas populares do Divino Espírito Santo para a renovação dos laços de solidariedade comunitários. Compreendi ainda no Mestrado, que as práticas rituais resultantes da religiosidade popular são criações coletivas e pertencem à esfera cultural das comunidades homogêneas, dessa forma

² Para a ocupação do território do Extremo Sul da América o governo da metrópole utilizou-se de uma dupla estratégia, por um lado, habitar as terras despovoadas do Sul da colônia com a emigração da população das ilhas populosas dos Açores. Por outro, enviar pessoas aptas para povoar, produzir víveres e proteger aquelas terras. Com relação à vinda dos ilhéus o governo da metrópole fez, ainda, algumas exigências, entre elas, que os homens deveriam ter menos de quarenta anos e as mulheres não poderiam exceder aos trinta anos, ter um bom porte físico e ilibado caráter moral e que todos fossem Católicos Romanos (FORTES, 1932, p. 43-4).

afastam-se dos esquemas dogmáticos rígidos e eruditos prescritos pela hierarquia eclesiástica (SANTO, 1984).

Assim, no ano seguinte, já pertencendo ao curso de Doutorado em Sociologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, retorno a Portugal para realizar minha primeira incursão ao campo de pesquisas etnográficas com as observações participantes das Festas dos Tabuleiros.

Comunidades homogêneas

Escolher investigar comunidades homogêneas que mantêm a prática das festas populares religiosas é determinante para a observação de como estes grupos se organizam, em períodos cíclicos, para a prática do ritual. Quando se analisa o fenômeno religioso, especificamente, o culto aos santos padroeiros está se buscando compreender todo um sistema no qual este fato social faz parte. Afinal, não podemos isolar os fatos sociais dos sistemas, pois é no interior destes últimos que ocorrem as relações realmente significativas que nos conduzirão a melhor compreensão do que é a religião para estas comunidades. Eis o motivo que me levou a investigar determinadas comunidades portuguesas; nesta eleição, não importou a quantidade de grupos estudados (vilarejos, cidades, freguesias), mas um tipo de organização social do tipo homogênea, menos estratificada, que permitisse uma maior aproximação entre os indivíduos, principalmente, nos períodos das festas religiosas populares. Assim, com o olhar sociológico pude perceber de que modo o ritual é capaz de exprimir o pensamento religioso, traduzindo o que se encontra nas consciências individuais e coletivas. Para Durkheim, as condições de materialização das crenças são manifestadas nos gestos, nos movimentos, nos símbolos sagrados, os quais compõem o ritual e fazem com que os valores religiosos não se apaguem das memórias, daí a importância do cultivo dos ritos religiosos (DURKHEIM, 2009, p. 87-92).

Durante as investigações percebemos que a religiosidade popular favorece a participação das mulheres e das crianças, como demonstraremos no capítulo 2. Ao passo que a religião institucionalizada concede a primazia à participação masculina nas instâncias de poder. Sendo assim, associo-me às ideias de Émile Poulat de que o entendimento da importância da religiosidade popular pressupõe a compreensão da “alma de um povo” em sua profundidade e em sua continuidade (POULAT, 1984).

Ao investigar há muitos anos a vida das comunidades que praticam o catolicismo popular³, tanto no Brasil como em Portugal, observo que o ritmo do tempo das coletividades se dá pela alternância de períodos ordinários e extraordinários, segundo o calendário de suas festas religiosas. Todavia, as investigações desta tese demonstraram as dificuldades e os conflitos envolvidos na manutenção das festas católicas populares e, sobretudo, a reinvenção de aspectos tradicionais os quais se fazem necessários para que as festas se adaptem às dinâmicas das sociedades contemporâneas.

Estrutura da tese

A lógica de exposição desta tese apresenta a seguinte estrutura. O capítulo 1 expõe os fundamentos metodológicos da tese, divididos em: etapas da pesquisa empírica (primeira etapa, segunda etapa e estágio de investigação doutoral) e, por fim, as mudanças nos rumos da tese.

O capítulo 2 demonstra as dimensões do processo de secularização em Portugal, segundo os autores Fernando Catroga, Helena Vilaça e Carlos Moreira Azevedo. Expõe as entrevistas realizadas durante a pesquisa exploratória, como forma de reflexão sobre a presença do catolicismo no país lusitano. Analisa teoricamente algumas características de uma sociedade *postsecular* (coexistência de visões religiosas e seculares) em Portugal. Procura nas concepções habermasianas uma compreensão para tal conceito (HABERMAS, 2007; 2008; 2013). Foram desenvolvidos indicadores de uma sociedade *postsecular* para Portugal, quais sejam, a *permanência e a influência das crenças religiosas*; a *solidariedade cívica como atitude cognitiva distinta* e as *potenciais novas formas modernas do sagrado*. Ainda, introduz no final do capítulo a temática do gênero associada à visão *postsecular* que fundamentam os estudos de Rosi Braidotti (2008) e de Teresa Toldy (2011).

O capítulo 3 intenta realizar simultaneamente um estudo etnológico (descritivo e interpretativo) e sociológico. Com inspiração no etnólogo Moisés Espírito Santo (1984, p. 17), este capítulo busca a descrição de elementos presentes nos rituais do catolicismo popular, os quais podem ser desconhecidos ao leitor. Por meio da descrição e

³ Trabalhei como Socióloga Ambiental, entre os anos de 2010 e 2012, junto a comunidades situadas em regiões rurais ou pouco urbanizadas, as quais foram atingidas por grandes empreendimentos, tais como barragens, estaleiros ou pontes de transposição. A compreensão da importância da prática da *religiosidade popular* para estas comunidades homogêneas motivou-me aos estudos de Mestrado, iniciados no ano de 2012, desde então, dedico-me ao entendimento de tais experiências religiosas coletivas.

interpretação é possível a compreensão do repertório de significados de tais práticas, ainda mais, é possível demonstrar como a religião permanece no espaço público português na contemporaneidade. Nomeadamente, este capítulo faz uma descrição dos símbolos religiosos do culto à Rainha Santa Isabel, das Festas ao Espírito Santo e do culto à Nossa Senhora de Fátima. Ao inserir o pensamento de Joas (2012) sobre a reinvenção das tradições, pretende-se trazer à tona um movimento de dentro do catolicismo popular português no qual se visualiza como a adaptação das práticas da tradição às dinâmicas sociais contemporâneas, com o surgimento da presença de mulheres em papéis ocupados majoritariamente por homens. A compreensão acerca das ideias do sagrado e da religião seguem a teoria de Émile Durkheim presente, principalmente, em *As Formas Elementares da Vida Religiosa* de 1912.

O capítulo 4 reconstrói as memórias de Rainha D. Isabel e de outras mulheres do período Medieval. Oferece categorias de análise para a mulher no Baixo Medieval, entre elas, o *fenômeno da religiosidade feminina*; as *práticas institucionalizadas de libertação* e a *sociologia do culto aos santos católicos*. Tais investigações demonstram a existência de potenciais microprocessos de resistência de mulheres frente à dominação patriarcal ao longo da história do ocidente. Esta tese considera que o olhar crítico para estas práticas de enfrentamentos pode inspirar à luta pela igualdade de gênero no contexto contemporâneo.

O capítulo 5 trata das memórias de D. Isabel de Aragão por meio de uma reconstrução de narrativas deixada por ela mesma, sejam em cartas escritas a seu irmão, o rei de Aragão D. Jaime II, sejam em seus testamentos, sejam em seu jazigo tumular. Os estudos em memória subsidiaram-se das ideias acerca de memória coletiva de Maurice Halbwachs, ([1950], 2012), a memória e identidade social de Michael Pollak (1992) e os estudos sobre lugares de memória Pierre Nora (1993). Desenvolve uma análise dos valores morais expressos nos discursos seculares que invocam a figura exemplar de D. Isabel. Faz um mapeamento das representações iconográficas isabelinas ao longo do território de Portugal continental.

Por fim, o capítulo 6 traz uma maneira de se pensar o *postsecular* para além da complementariedade entre discursos religiosos e seculares, centrada em uma lógica habermasiana da comunicação discursiva racional. Dessa forma, o desafio desta tese é trazer o conceito de força do exemplo (FERRARA, 2008), como uma possível fonte de fundamentos normativos para o Estado de direito democrático. Para compreender essa provocação propôs-se que as práticas das memórias dos exemplares, as quais estão

presentes tanto no culto aos santos populares quanto nas manifestações dos eventos cívicos podem gerar, ambas, um processo de “aprendizagem dupla” (HABERMAS, 2007, p. 25). Portanto, não apenas as “liberdades comunicativas” (HABERMAS, 2007, p. 36), mas também as liberdades ritualísticas (sejam religiosas, sejam cívicas), vinculada à figura de exemplares possuem uma fonte de elementos normativos às sociedades democráticas contemporâneas (DURKHEIM 2009; ROBBINS, 2015).

Sendo assim, essa tese considera que a igualdade de gênero é um princípio fundamental nas sociedades pluralistas. Vê-se que as formas de resistência das mulheres podem estar presentes tanto nas mobilizações cívicas, quanto nas inovações do catolicismo popular. Nestas últimas, começam a surgir a presença de mulheres em papéis que eram majoritariamente desempenhados por homens.

1 FUNDAMENTOS METODOLÓGICOS

Inicialmente, investigaram-se as práticas religiosas do catolicismo popular, mediante ao que podemos chamar de culto aos santos padroeiros ou exemplares, especificamente, as festas religiosas alusivas à Rainha Santa Isabel (padroeira de Coimbra) e as festas ao Divino Espírito Santo, ao longo do território Continental.

A pesquisa seguiu um conjunto de diferentes técnicas aplicadas no âmbito dos métodos qualitativos, ou seja, métodos de investigação que tiveram por objetivo abordar a realidade social mediante o ponto de vista dos sujeitos da investigação. Isso ocorreu por meio de instrumentos de coleta de informações, tais como entrevistas não diretivas, observações etnográficas das festas religiosas populares, pesquisa documental e bibliográfica e produção de audiovisual.

Além disso, a abordagem qualitativa teve por objetivo verificar as informações obtidas em censos e inquéritos sobre a identidade religiosa em Portugal de uma forma interpretativa. Para tanto, formulou-se indicadores sociais para as realidades analisadas, os quais apontaram algumas características no que se relaciona a presença das crenças e não crenças da população portuguesa.

O processamento dos dados mediante a análise do *corpus* da pesquisa (inquéritos, reportagens, trechos de obras literárias, excertos de entrevistas, documentos históricos, monumentos fúnebres, cartas pessoais) ocorreu pela técnica da *Análise de Conteúdo* (AC). O interesse por tal análise, não estava atrelado à descrição dos conteúdos, mas sim o que estes poderão ensinar após serem classificados em categorias (BARDIN, 2010).

O recorte espacial da pesquisa empírica ocorreu na cidade de Coimbra e em outras comunidades portuguesas que possuem, na atualidade, uma vinculação com a figura exemplar de D. Isabel de Aragão e com as práticas das Festas do Espírito Santo. E em Fátima, por ser o local do maior culto popular de Portugal.

O recorte temporal para analisar a sociedade *postsecular* deu ênfase ao período do pós 25 de Abril de 1974, mas para os estudos da força do exemplo de D. Isabel a tese percorreu uma reconstrução memorialística até a Baixa Idade Média.

A pesquisa empírica ocorreu em três etapas, totalizando um período de seis meses de trabalhos de campo.

1.1 ETAPAS DA PESQUISA EMPÍRICA

Durante as pesquisas de campo percorreram-se treze localidades em Portugal continental, nos anos de 2015 e 2016 e no estágio doutoral em 2017.

Figura 2- Localização da pesquisa empírica.



Fonte: Direção-Geral do Território, Portugal. Elaborado por Tielle Soares Dias.
Disponível em: <http://dgterritorio.pt/>

A justificativa da amplitude da pesquisa empírica diz respeito a uma prática metodológica que se propõe a fornecer variados instrumentos para um tratamento sociológico do objeto investigado. Para conhecer os estudos acerca da temática das religiões em Portugal participou-se da 3ª Edição do Colóquio “A Religião nas Múltiplas Modernidades” e do curso “As Religiões na Cidade: Riscos, Conflitos e Enriquecimento Cultural?” em Porto. A fim de experienciar os lugares de memória da Rainha Santa Isabel, realizaram-se observações etnográficas e entrevistas não diretivas em Trancoso, Soure, Coimbra, Alenquer, Óbidos e Estremoz. Ainda, observação etnográfica no local em que se encontra o túmulo de D. Dinis, em Odivelas. Com o propósito de investigar as Festas do Espírito Santo no Portugal continental, executaram-se observações etnográficas e pesquisas bibliográficas em Eiras e Tomar, assim como pesquisa documental em Torres Novas. Igualmente, fizeram-se observações etnográficas e pesquisas bibliográficas em Fátima, com o intuito de entender o maior fenômeno do catolicismo popular em Portugal. Por fim, com o desígnio de investigar a força do exemplo como uma fonte normativa à sociedade contemporânea, para além do discurso racional, mas mediante histórias de vida, de narrativas e de experiências particulares, realizaram-se entrevista não diretiva com a medievalista Maria Filomena Andrade e pesquisas documentais na Torre do Tombo, ambas em Lisboa.

1.1.1 Primeira etapa da pesquisa empírica

O início da pesquisa empírica ocorreu durante as Festas do Espírito Santo de Tomar, no mês de Julho de 2015, quando se pretendeu investigar o universo de significados dos rituais do catolicismo popular. Mediante uma Sociologia da Imagem destas manifestações, no espaço público, fizeram-se tais registros com a utilização de uma máquina fotográfica e filmadora digitais. No entanto, estava-se ciente de que a conversa prévia com pessoas envolvidas nesses eventos auxiliariam na análise e na interpretação da “realidade fotografada” (MARTINS, 2014, p. 64).

Dentre as entrevistas não diretivas desse período, destaca-se aquela com o Vigário Geral de Tomar. Para o clérigo, as festas do Espírito Santo de Tomar são muito antigas, mas, nos últimos tempos, passam por uma série de transformações, de forma que seus aspectos mais profanos se sobressaem aos sagrados, conforme trechos da entrevista apresentados no capítulo 3.

Em Alenquer, fizeram-se os registros fotográficos da localidade em que a Rainha

D. Isabel construiu a primeira igreja e albergaria em honra ao Espírito Santo, em seu reinado no século XIV. A documentação iconográfica isabelina teve o propósito de não somente testemunhar a presença da religião no espaço público, mas também demonstrar como o catolicismo popular pode ser um mecanismo de recuperação de memórias.

Em Coimbra, entrevistou-se o presidente da Confraria da Rainha Santa Isabel - CRSI - com o intuito de conhecer um pouco mais sobre as festas populares à Santa Padroeira conimbricense, porém buscava-se saber se as festas ocorriam em outras regiões do território português. De igual modo, durante a visita à Confraria teve-se conhecimento da maior relíquia sagrada da santa, segundo consideram os seus fiéis: o túmulo de prata e cristal com o seu corpo incorrupto. E no coro baixo da Igreja, visitou-se o outro túmulo, o primitivo. Esse jazigo de pedra é considerado o primeiro registro iconográfico de D. Isabel, datado aproximadamente de 1330. Investigações atuais indicam que este monumento registra a vontade da própria rainha de perpetuar a sua memória (RAMÔA, 2012; VAIRO, 2014). As interpretações da iconografia tumular de D. Isabel são objeto de análise desta tese (capítulo 5).

Com o propósito de registrar os lugares de memória isabelina no território português, como o sítio do casamento dos monarcas (24 de Junho de 1282) em Trancoso, e o local das bodas dos monarcas na vila de Óbidos, fizeram-se novas incursões etnográficas. Ao acessar os lugares de memória de D. Isabel teve-se o intuito de interpretar como ocorre o processo de manifestação do culto público a uma santa católica na contemporaneidade.

Ainda nesta fase, buscou-se na documentação manuscrita que se encontra na Torre do Tombo em Lisboa, como a Bula “Rationi Congruit” de canonização da Rainha Santa Isabel e os testamentos deixados por D. Dinis e por D. Dona Berengária Aires, fontes de registros que foram interpretados e apresentados no decorrer da tese. A tabela a seguir demonstra a relação dos locais da pesquisa inicial realizada em 2015.

Tabela 1 – Procedimentos e locais da pesquisa empírica inicial

Assuntos	Procedimentos de pesquisa	Locais	Atores/Instituições
Festa dos Tabuleiros	Observação Etnográfica	Tomar	Festa dos Tabuleiros
Festa dos Tabuleiros	Pesquisa documental	Tomar	Biblioteca Municipal
Festa dos Tabuleiros	Entrevista não diretiva	Tomar	Vigário-Geral de Tomar
Igreja do Espírito Santo	Registros fotográficos	Alenquer	Irmandade Católica
Festas da RSI	Entrevista não diretiva	Coimbra	Presidente da CRSI

(continua)

Tabela 1 - Procedimentos e locais da pesquisa empírica inicial

(conclusão)

Assuntos	Procedimentos de pesquisa	Locais	Atores/Instituições
Casamento da RSI	Registros fotográficos	Trancoso	Secretaria do Turismo
Festas da RSI	Entrevista não diretiva	Trancoso	Secretaria do Turismo
Bodas da RSI	Observação Etnográfica	Óbidos	Castelo de Óbidos
Festas do Espírito Santo	Pesquisa documental	Torres Novas	Biblioteca Municipal
Canonização da RSI	Pesquisa documental	Lisboa	Torre do Tombo
Testamentos D. Dinis	Pesquisa documental	Lisboa	Torre do Tombo
Testamentos D. Berengária	Pesquisa documental	Lisboa	Torre do Tombo

Fonte: Elaborado pela autora.

1.1.2 Segunda etapa da pesquisa empírica

Uma nova etapa da pesquisa empírica ocorreu entre os meses de Junho e Julho de 2016, quando se participa do Congresso Internacional do Espírito Santo - CIES⁴ - na Universidade de Coimbra. Durante o CIES, iniciam-se as tratativas para a realização da segunda rodada de entrevistas, na qual se utilizou a técnica da amostragem não probabilística denominada de Bola de Neve. Neste procedimento a pessoa entrevistada indica ou convida uma próxima para participar da entrevista. Justifica-se a escolha desta técnica por motivos de economia de tempo, afinal dispunha-se de menos de um mês para realizar a segunda rodada de entrevistas não diretivas (GOODMAN, 1961). Com base nas relações estabelecidas no CIES realizaram-se entrevistas não diretivas com acadêmicos (especialistas na área da religião em Portugal), com o Vigário-Geral da Diocesana de Coimbra, com uma fiel da Rainha Santa Isabel e com o Presidente da Associação Ateísta Portuguesa. As entrevistas com diferentes atores sociais tiveram a finalidade de ouvir vozes diversas, para ampliar o posicionamento desta tese acerca da viabilidade de uma articulação possível entre princípios seculares e religiosos no espaço público democrático de Portugal.

⁴ As plenárias do *Congresso Internacional do Espírito Santo: Gênese, Evolução e Atualidade da Utopia da Fraternidade Universal* ocorreram nas cidades de Coimbra (16 e 17 de Junho), Lisboa (14 e 15 de Setembro) e Alenquer (16, 17 e 18 de Setembro). O evento foi alusivo a cinco datas centenárias: aos 500 anos da Beatificação da Rainha Santa Isabel, os 500 das Misericórdias, os 800 anos da fundação da Ordem Franciscana e a relevância dos franciscanos na promoção das Festas do Espírito Santo, os 500 anos da publicação da obra *Utopia* de Tomas Moro, os 300 anos da criação do Patriarcado de Lisboa.

Tabela 2 - Entrevistas não diretas

Data	Atores sociais	Instituições/ Pessoa
Junho/2016	Prof ^a Helena Vilaça	Faculdade de Letras da Universidade de Porto
Junho/2016	Prof. Anselmo Borges	Universidade de Coimbra
Julho/2016	Pe. Pedro Miranda	Diocese de Coimbra
Julho/2016	Carlos Esperança	Associação Ateísta Portuguesa
Julho/2016	MFM	Fiel da RSI

Fonte: Elaborado pela autora.

Além das entrevistas não diretas foram realizadas outras técnicas de investigação, as quais subsidiaram a interpretação acerca da força do exemplo (religiosa e secular) da Rainha Santa Isabel na sociedade contemporânea portuguesa. Entre elas, a observação etnográfica das festas alusivas aos quinhentos anos de beatificação da Rainha Santa, nas cidades de Coimbra e Estremoz. Neste período das pesquisas de campo percebeu-se que ao trabalhar com a memória de D. Isabel seria necessário acionar as idiosincrasias de D. Dinis, seu esposo. Ademais, por meio de uma pesquisa documental dos testamentos e do jazigo tumular do monarca pode-se acionar algumas memórias intercruzadas de D. Isabel e D. Dinis. A tabela 3 demonstra a relação dos locais de pesquisa etnográfica do ano de 2016 em Portugal.

Tabela 3 – Procedimentos e locais da segunda etapa pesquisa empírica

Assuntos	Procedimentos da pesquisa	Locais	Atores/Instituições
Catolicismo popular	Pesquisa Bibliográfica	Coimbra	Biblioteca Centro de Estudos Sociais
Festas da RSI	Pesquisa Bibliográfica	Coimbra	Biblioteca da Casa Municipal da Cultura
Festas da RSI	Observação Etnográfica	Coimbra	CRSI, Cúria Diocesana e Câmara Municipal
Festas da RSI	Observação Etnográfica	Estremoz	Paróquia de Santa Maria e Cúria Diocesana
Túmulo D. Dinis	Registros fotográficos	Lisboa	Câmara Municipal de Odivelas

Fonte: Elaborada pela autora.

Mediante as pesquisas empíricas no Portugal continental teve-se uma maior percepção sobre o fenômeno religioso popular estudado neste período: as Festas do Espírito Santo e da Rainha Santa Isabel, as quais são praticadas em algumas comunidades portuguesas. Em ciências sociais, esta etapa da pesquisa serve para

realizar rupturas com as concepções que “se inspiraram nas aparências imediatas ou em posições parciais” (QUIVY; CAMPENHOUDT, 2008, p. 26).

Uma desconstrução alcançada, no âmbito da pesquisa empírica introdutória, refere-se à abrangência das festas da RSI ao longo do território lusitano. Diferentemente do que ocorre nas comunidades portuguesas no Brasil e em Canadá, em que o culto ao Divino Espírito Santo apresenta-se como sinal diacrítico desta diáspora, o catolicismo popular em Portugal mobiliza uma série de outros cultos. A saber, pelas grandiosas procissões ao Santuário de Nossa Senhora de Fátima que mobilizam milhões de pessoas anualmente, ou o culto a Santo Antônio de Lisboa como um dos mais recorrentes vultos do imaginário cultural português, ícone histórico-religioso que ao longo dos tempos vive na memória coletiva nacional. E também o culto à Padroeira de Portugal, Nossa Senhora da Conceição, que move milhares de fiéis em todo país nas comemorações de 08 de Dezembro. Descobriu-se que a Rainha Santa Isabel, Padroeira de Coimbra, possui um maior número de seguidores na cidade de seu padroado, bem como em Soure, vila vizinha a Coimbra e em Estremoz, local de sua morte. O fato de Santa Isabel ter sido considerada uma romeira também mobiliza a sua igreja, em Coimbra, milhares de peregrinos no decorrer do ano.

1.1.3 Estágio de Investigação Doutoral

Durante a última etapa dos estudos empíricos realizou-se o estágio doutoral no Centro de Estudos Sociais do Laboratório Associado da Universidade de Coimbra (CES/UC). O período foi compreendido entre o início de abril e final de julho de 2017, sob a supervisão do professor Tiago Pires Marques. Realizou-se, neste período, uma intensificação no estudo do catolicismo popular, com a inserção das análises do maior culto religioso do país lusitano: o fenômeno de Fátima.

Para o entendimento desse movimento religioso realizou-se pesquisas bibliográficas na Reitoria de Fátima, no Serviço de Estudos e Difusão do Santuário⁵. Neste período houve a canonização dos Pastorinhos de Fátima, em 12 e 13 de maio de 2017, na presença do Papa Francisco. O fenômeno de Fátima é analisado nesta tese como um indicador da presença da religião popular no espaço público português.

⁵ Anteriormente a realização das pesquisas sobre o fenômeno de Fátima fez-se contato, ainda no Brasil, com o Arcebispo Metropolitano de Porto Alegre - Dom Jaime Spengler - para a sua intermediação com o Reitor do Santuário de Fátima, Pe. Carlos Cabecinhas, uma vez que se propunha a realizar uma sociologia da fotografia do processo de canonização de Francisco e Jacinta Marto.

Na 3ª Edição do Colóquio Anual 2017 - “Religiões nas Múltiplas Modernidades”⁶, apresentou-se parte das análises e do material fotográfico produzido durante as celebrações do Centenário de Fátima com a comunicação: “A Fotografia na Construção Social do Sagrado: Centenário das Aparições de Fátima”.

Fez-se uma entrevista não diretiva com a historiadora medievalista e escritora Maria Filomena Andrade⁷, a qual proporcionou novas reflexões e indicações bibliográficas para a tese. Neste período conheceu-se a obra de Rodrigues (1958), na qual o autor se propõe a apresentar aspectos da personalidade de D. Isabel, mediante a transcrição e análise de cinquenta cartas pessoais escritas pela rainha a seu irmão D. Jaime II, rei de Aragão. Por meio da leitura de todas as cartas selecionou-se uma pequena amostra do material para trabalhar nesta tese. Após, fez-se tratativas com o Archivo de la Corola de Aragón, em Barcelona (ES), para envio das fotocópias das cartas originais que estão demonstradas no capítulo 5.

Ainda, acompanharam-se as Festas da Rainha Santa Isabel na Vila de Soure, pertencente ao distrito de Coimbra. Nos anos pares, em julho, Coimbra celebra a Festa da sua Padroeira e, nos anos ímpares, ocorre em Soure. As Festas Religiosas de Soure são organizadas pela Irmandade de São Francisco e da Rainha Santa Isabel, com o apoio do Município e intensa participação popular, como veremos no capítulo 3. Por fim, entrevistou-se o Mordomo⁸ das celebrações do Espírito Santo de Eiras, Freguesia pertencente à Coimbra, para conhecer uma festa remanescente do Espírito Santo no Continente português. O conteúdo desta entrevista encontra-se no capítulo 3.

A seguir vê-se a síntese dos procedimentos realizados nas investigações durante o período do estágio de doutoral em 2017.

⁶ A 3ª Edição do Colóquio Anual 2017 - “Religiões nas Múltiplas Modernidades” ocorreu nos dias 30 de Maio e 1º de Junho, na Faculdade de Letras da Universidade do Porto. A comunicação compôs os trabalhos do “Painel 7 - Religião, Identidade e Mudança Social”, juntamente com as comunicações das professoras Dra. Teresa Toldy e Dra. Helena Vilaça. Disponível em: http://icm.ft.lisboa.ucp.pt/resources/Documentos/CEHR/Enc/2017/2017-05-31e06-01-ColoquioAReligiaoNasMultiplasModernidades_.pdf

⁷ O encontro intermediado por meu supervisor de estágio doutoral e realizado na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, em 07 de abril de 2017.

⁸ A Comissão Organizadora da Festa do Espírito Santo de Eiras é formada pela presença de Mordomos. Cada membro assume um papel, há o presidente, o tesoureiro, o secretário e, os demais, encarregam-se em trabalhar para que a festa ocorra. No ano de 2017, a Comissão foi formada por 15 Mordomos.

Tabela 4 – Procedimentos e locais da etapa final da pesquisa empírica

Evento	Procedimentos da pesquisa	Local	Atores/Instituição
Fenômeno de Fátima	Pesquisa Bibliográfica	Fátima	Reitoria do Santuário
Canonização	Observação Etnográfica	Fátima	Santuário de Fátima
Memórias da RSI	Entrevista não diretiva	Lisboa	Dra. Maria Filomena Andrade
Memórias da RSI	Pesquisa documental	Barcelona	Archivo de la Corona de Aragón
Festas da RSI	Observação Etnográfica	Soure	Irmandade São Francisco e RSI
Festas do ES	Entrevista não diretiva	Eiras	Mordomo das festas de Eiras

Fonte: Elaborada pela autora.

O estágio de investigação doutoral permitiu um entendimento de que a secularização das democracias ocidentais, em especial, da República portuguesa, não significa a “desinfecção” das religiões do espaço público. Pelo contrário, em diversas localidades, tais como, a Vila de Soure, ou mesmo, a Freguesia de Eiras pôde-se compreender que os rituais religiosos perfazem-se com intensa participação das comunidades. Investigou-se, ainda, a importância das práticas anuais do culto aos santos padroeiros para a renovação dos vínculos comunitários.

Por fim, teve-se a oportunidade de conversar com peregrinos que percorrem, com regularidade, os caminhos dos santuários de Portugal. Fez-se tratativas para participar de uma peregrinação de Coimbra até o Santuário de Fátima, mas, devido ao ano de Centenário, os grupos de romeiros já estavam todos formados. Uma análise acerca do fenômeno moderno das peregrinações está presente no capítulo 3.

Mediante estas investigações teve-se o entendimento de que as celebrações religiosas populares alusivas às figuras dos exemplares mobilizam ações comunitárias capazes de concretizar valores em sua plenitude. No entanto, não somente em ocasiões sacras as figuras dos exemplares são invocadas. Também durante eventos cívicos e acadêmicos a personificação de D. Isabel fez-se presente, como veremos nesta tese.

Esta tese defende, ainda, que os agentes fomentadores da memória dos exemplares (Confrarias, Câmara Municipal, Associações Comunitárias, Igrejas) fazem o papel de produtores de uma fonte normativa de valores religiosos e cívicos. Para além de um discurso racional prático, tese defendida por Habermas, a fonte normativa de uma sociedade moderna pode estar relacionada a ações vinculadas às figura de exemplares.

1.2 MUDANÇAS NOS RUMOS DA TESE

No início das pesquisas empíricas procurou-se entender o fenômeno da religiosidade popular, nomeadamente, o culto aos santos ou exemplares, no espaço público português. No entanto, no decorrer das pesquisas documentais alguns fatores impulsionaram a ampliação do campo de investigação. Além das reflexões sobre o catolicismo e a condição *postsecular*, a tese começou a olhar sociologicamente para o tema do gênero. As análises dos testamentos de D. Isabel e de D. Dinis, bem como dos discursos da monarca e de outras mulheres da aristocracia Medieval quando chegavam ao estado de viuvez, proporcionaram acessar formas de resistência feminina frente à sociedade patriarcal da Baixa Idade Média.

A introdução da categoria “gênero” fez com que surgisse uma nova hipótese para a tese, a qual lhe foi aplicada. Podem os enfrentamentos pela igualdade de gênero no período Medieval ser considerados microprocessos de resistência feminina na história ocidental. Dessa forma, servindo para aguçar o olhar contemporâneo acerca da luta pela igualdade de gêneros na contemporaneidade.

Outro fator que contribuiu para o acréscimo da questão do gênero à tese foi o interesse de diferentes atores sociais (bibliotecárias, acadêmicos e fiéis), quando indagados sobre aspectos que expusessem a personalidade de D. Isabel de Aragão, como uma mulher de seu tempo, para além da visão de santidade feminina construída por hagiógrafos e por cronistas. Assim, iniciaram-se a exploração de documentos que proporcionaram um melhor entendimento da vida dessa rainha medieval, por meio de toda uma memória acionada nesta tese (capítulos 4 e 5).

As análises da memória da rainha corroboraram com a ideia de Ferrara (2008), segundo a qual os exemplares carregam uma força capaz de acionar valores moralmente construídos por parte das comunidades. Por meio da pesquisa empírica descobriu-se que tanto as práticas religiosas quanto as seculares mobilizam a força do exemplo da Rainha Santa Isabel, como veremos ao longo desta tese.

A hipótese inicial de que o culto à Rainha Santa Isabel e o culto ao Espírito Santo desempenhavam um importante papel como manifestações religiosas populares (públicas) em todo o território foi refutada. No entanto, verificou-se que a análise das práticas devocionais aos santos católicos é um importante meio de compreender a presença e o significado da religião na vida moderna, conforme descrições e interpretações do próximo capítulo desta tese.

2 RELIGIÃO E SECULARIZAÇÃO EM PORTUGAL

O contexto político de Portugal, no início do século XX, caracterizou-se por um projeto laicizador no qual o novo poder republicano português “exigia a destruição dos alicerces sociais e culturais” que sustentavam o Antigo Regime, o qual reconhecia o Catolicismo como religião oficial do Estado (CATROGA, 2010, p. 360-2). Contudo, o início do novo milênio, século XXI, Portugal vive um respeito mútuo entre a ciência e a fé (AZEVEDO, 2000, p. XXIV). O Estado Democrático, pós-término da ditadura, a partir de 25 de abril de 1974⁹, declara-se “aconfessional e respeitador da liberdade religiosa”, afastando-se da experiência da I República portuguesa (CATROGA, 2010, p. 370).

Iremos tratar no início do capítulo 2 como ocorreu o processo de secularização no país lusitano, segundo as concepções de estudiosos portugueses, especialistas nesse tema: Helena Vilaça, Fernando Catroga e Carlos Moreira Azevedo. E, para compreender como tanto as concepções *secularidade* quanto o *catolicismo português* podem contribuir para a consolidação de uma sociedade *pluralista*, demonstro trechos de entrevistas realizadas com cidadãos portugueses: acadêmicos, clérigos e um ateu. Proponho, ainda, um debate sobre os usos do termo *postsecular* e as condições de existência de uma *society postsecular*, com os autores Kristina Stoekl, Massimo Rosati, Jürgen Habermas, John Rawls, entre outros. A seguir, analiso partes do último Censo (2011) e dos Inquéritos sobre identidades religiosas em Portugal (2011, 2018), para só então apresentar os indicadores de pós-secularização desenvolvidos para esta tese. Por fim, fomento um debate entre o *postsecular* e a igualdade de gêneros subsidiando-me das ideias de Teresa Toldy e Rosi Braidotti.

2.1 REFLEXÕES SOBRE SECULARIZAÇÃO, SECULARIDADE, SECULARISMO, LAICIDADE E LAICIZAÇÃO

As investigações sobre as possibilidades do Estado Português (pós 25 de abril) torna-se uma sociedade pluralista, perpassa pela necessita de olhar para os direitos das mulheres e de outras minorias, como um dos fundamentos de uma sociedade

⁹ Em 25 de Abril de 1974, dá-se o final da ditadura do Estado Novo (1933-1974) e a instauração da Constituição Republicana, dois anos mais tarde, garante “a consagração do Estado democrático” de Portugal (VILAÇA, 2006, p. 148).

democrática. Esta tese tem o mote analisar a condição da igualdade de gênero como uma forma moderna de sagrado. Pensando nesta direção, Hervieu-Léger atribui a compreensão das formas modernas do sagrado à herança de Durkheim para os dias atuais (HERVIEU-LÉGER, 2009, p. 211).

As concepções modernas do sagrado reivindicam a compreensão por parte das ciências sociais de alguns termos, tais como *secularização*, *secularidade*, *secularismo*, *laicidade* e *laicização*. Para o professor Boaventura Sousa Santos, a religião na modernidade ocidental foi transferida do espaço público para o privado por meio de um processo histórico denominado *secularização*.

Segundo Santos (2014), o marco fundador deste processo pode ser reconhecido como o Tratado de Westphalia, datado de 1648, cujas consequências proporcionaram o final das guerras religiosas, denominadas de Guerras dos Trinta Anos.

A separação entre o poder espiritual da Igreja e o poder temporal do Estado moderno foi um processo histórico muito complexo que assumiu diferentes formas em diferentes países, regiões do mundo e períodos históricos. (SANTOS, 2014, p. 91).

Neste contexto, observa-se que os reflexos do iluminismo tiveram uma relação considerada anacrônica perante a religião. Por um lado, houve pretensões a direcioná-la ao espaço privado como uma forma de transição até o alcance de sua completa elipse. Por outro lado, os valores cristãos possuem, por meio das teorias do direito natural do século XVIII, influência decisiva na concepção dos direitos humanos (SANTOS, 2014, p. 91).

Para ele, os termos *secularidade* e *secularismo* quando vistos por uma perspectiva não cristã e não ocidental devem ser distinguidos. A *secularidade* é uma postura “filosófica e política” por meio de um discurso fundamentado na separação entre o Estado e a religião, no entanto “admite a presença de instâncias não seculares na esfera pública”. Já o *secularismo* não reconhece espaços para as esferas não seculares, pois se considera a “única fonte oficial de razão pública [...]” (SANTOS, 2014, p. 91).

Logo o entendimento do uso do termo laicidade por parte dos cientistas sociais, segundo Giumbelli (2014), está sujeito a uma dupla abordagem. Por um lado, autores como Van der Verr (2011) e Asad (2003) compreendem-na como uma “ideologia”, na qual suas ideias orientam atitudes ou um “posicionamento”, os quais suscitam debates sobre o lugar que a religião ocupa na esfera pública (GIUMBELLI, 2014, p. 169). Por

outro lado, autores como Blancarte (2008), Baubérot e Milot (2011) compreendem-na como uma “configuração” sobre a qual “se definem as relações entre aparatos estatais ou espaços públicos e agentes religiosos, bem como as relações entre os próprios agentes religiosos entre si e com outros atores sociais.” (GIUMBELLI, 2014, p 169).

Estes dois casos percebem a laicidade como limitação, evidentemente, associada à “separação” entre a Igreja e o Estado e toda a questão jurídica envolvida. Em contrapartida, também expressa à ideia de “autonomia” das relações políticas com a religião, com implicações positivas, seja na liberdade de consciência seja na liberdade de religião (GIUMBELLI, 2014, p 169).

Nesta tese, meu posicionamento se assemelha à análise de Giumbelli (2014) acerca da compreensão de que a autonomia proporcionada pela laicidade não expressa exatamente uma limitação, mas “formas de presença da religião em espaços públicos e modalidades de relações” que se definem “por posicionamentos e configurações específicos.” (GIUMBELLI, 2014, p 170).

Os estudiosos da religião que entendem a laicidade “seja como posicionamento, seja como configuração,” ainda assim, compreendem que ela “mobiliza uma diversidade de manifestações”. Giumbelli pensa que o estudo da laicidade comporta inevitavelmente uma dimensão política. Seguindo esta compreensão, ao discutir a laicidade estaremos acionando os princípios e os valores que ela aspira evidenciar: “justiça, pluralismo e igualdade.” (GIUMBELLI, 2014, P. 187).

Já o termo laicização é demonstrado pelo historiador português Fernando Catroga (2010) como a “libertação do Estado dos seus nexos com as Igrejas e confissões religiosas, a fim de ser possível instituir, mediante um sistema de ensino obrigatório, gratuito e laico, uma orientação comum a todo o *laós*, ou melhor, a toda a Cidade.” (CATROGA, 2010, p 301-2).

De acordo com Catroga (2010), um dos principais doutrinadores do princípio da laicidade, Ferdinand Buisson, sentiu a necessidade de buscar a etimologia deste termo, a fim de “relembrar a génese democrática do projecto e o valor fundante do respeito pela liberdade de consciência”. O professor Buisson considerou que para além de sua origem latina, *laicus*, “laicidade vinha da palavra grega *laós*, que designava ‘o povo’”, nomeadamente, a “massa popular”, na qual o clero se hierarquizou “no seio das comunidades cristãs primitivas”. Assim, o verdadeiro significado de *laïque* se opunha ao sentido de *clerical*, “como *lai* a *clero*.” (FIALA, 1991, p. 52-3; CATROGA, 2010, p. 302-3).

No próximo item, veremos como foi à experiência em Portugal, no âmbito da I República do processo de *secularismo*, ou seja, o não reconhecimento para instâncias não seculares na esfera pública. E, após o término da ditadura¹⁰ até os dias atuais, como se manifesta uma postura de *secularidade*, ou seja, a coexistência de instâncias não seculares na esfera pública.

2.1.1 Processo de secularização em Portugal

Para compreender as configurações da República Portuguesa, no pós 25 de Abril de 1974, trataremos como ocorreu o processo histórico de secularização neste país. A primeira medida de afastamento do campo religioso do Estado Português ocorreu com a expulsão dos jesuítas do país lusitano, quase um século antes da Revolução Liberal, por Marquês do Pombal, atendendo ao Alvará de 28 de Julho e, posteriormente, a Lei de 03 de setembro de 1759. Nesta fase, as elites políticas intelectuais desenvolvem um sentimento de antijesuitismo, por efeito da Revolução Liberal (1820-1834), somado a um sentimento de anticongregacionismo que resultou “na extinção das ordens religiosas e na nacionalização dos bens das congregações”, em 28 de Maio de 1834 (CATROGA, 2010, p. 360).

Para Vilaça (2006), a revolução liberal de 1820 influencia o sentimento de anticlericalismo. Assim como, as correntes do pensamento da Revolução Francesa e do constitucionalismo inglês e americano, tanto no plano político quanto no jurídico inspiram a afirmação dos valores de liberdade, de igualdade e os princípios democráticos do modelo de governação e de representação parlamentar. A tutela da liberdade de consciência traz implicações à secularização do poder político e a laicização das instituições no cenário de liberdade religiosa. A abolição da Inquisição, ocorrida em 1821, acrescida à instauração da Constituição de 1822 marca a nova fase histórica e social da época (VILAÇA, 2006, p. 135).

Com a instauração da I República, em 05 de Outubro de 1910, inicia o novo regime de separação entre as Igrejas e o Estado. O período é assinalado por mudanças significativas, já que se estava ciente “de que o Estado poderia construir uma realidade

¹⁰ Em “25 de Abril de 1974” dá-se o final da ditadura do Estado Novo (1933-1974). A instauração da Constituição Republicana, dois anos mais tarde, assegurou a consagração do Estado de direito democrático de Portugal (VILAÇA, 2006, p. 148).

nova”. Também, acreditava-se que “o problema religioso constituía a chave de todos os males da sociedade portuguesa.” (CATROGA, 2010, p. 364).

De outubro de 1910 a abril de 1911, ocorreram inúmeras transformações, tais como a renovação da expulsão das ordens religiosas; a extinção dos feriados religiosos e a introdução de outros feriados civis; a supressão do ensino religioso nas escolas; a lei do divórcio; a lei de Separação das Igrejas do Estado; o fechamento da Faculdade de Teologia da Universidade de Coimbra e a abolição das orações e juramentos de lentes e estudantes nos atos acadêmicos, entre outras. Com a Constituição Republicana de 1911, todas estas questões foram legitimadas (CATROGA, 2010, p. 365; AZEVEDO, 2001, v.3, p. 63).

Na I República, o ambiente de confronto entre a Igreja e o Estado suavizou-se, a partir do ano de 1917, com as modificações instauradas pelo Presidente Sidónio Pais, como o restabelecimento da diplomacia do Estado com a Santa Sé e a reforma da lei de Separação (VILAÇA, 2006, p. 142-3; AZEVEDO, 2001, v.2, p. 105-6). Outro fenômeno que emerge em Portugal, neste período, é o renascimento da devoção popular mariana baseado na vivência da experiência de Fátima, em 1917.

As transformações advindas das primeiras décadas do século XX geraram a insatisfação dos meios católicos e conservadores, as quais culminaram com a crise da I República e o golpe militar de 28 de Maio de 1926. A ditadura estadonovista com o lema “Deus, Pátria e Família” traz o retorno dos crucifixos às escolas no ano de 1932 (CATROGA, 2010, p. 366-7). A nova Constituição de 1933 solidifica uma orientação ideológica, notadamente católica e Fátima passa a ser o símbolo da união do Estado Novo e da Igreja (VILAÇA, 2006, p. 143).

Apesar de a Constituição estadonovista manter intactos os ideais de liberdade religiosa e de consciência, estabelecidos pela Carta Magna de 1911, a revisão constitucional de 1935 incluiu a esta os “princípios e a moral cristã, tradicionais do País”, fato que trouxe como implicação o ensino público orientado à confissão católica. Alguns anos mais tarde, o governo estabelece com a Santa Sé a Concordata de 1940, que institui “a obrigatoriedade do Estado em financiar a presença da Igreja Católica em domínios como as escolas públicas, as forças armadas ou os asilos.” (VILAÇA, 2006, p.144).

Para Catroga (2010), a Constituição de 1933 nunca assumiu a sua confessionalidade de maneira explícita (CATROGA, 2010, p. 367). Contudo, o primeiro período do Estado Novo traduz-se por uma adesão generalizada do catolicismo

português a Salazar e, após a II Grande Guerra, assinalou-se “um distanciamento de muitos Católicos em relação ao regime [...]” (VILAÇA, 2006, p. 146-7).

O desenvolvimento econômico e urbano, da segunda metade da década de 1950, alinhado às ideias, aos valores e às expectativas modernas afetaram tanto a sociedade quanto o interior da própria Igreja Católica. Todavia, o elemento-chave de todas as mudanças foi o Concílio Vaticano II, o qual desencadeou as reformas tanto do ponto de vista litúrgico e cultural quanto organizacional interno, como na abertura a outras confissões, por meio de um diálogo ecumênico que se confrontou com a estrutura tradicional da Igreja Católica em Portugal. No princípio da década de 1960, o país lusitano enfrentava ainda o crescimento da contestação social e o problema da guerra colonial em Angola, Moçambique e Guiné (CATROGA, 2010, p. 367-8).

O regime ditatorial estadonovista acaba por meio da Revolução dos Cravos, em 25 de Abril de 1974 e, por intermédio dessa instaura-se a República Portuguesa, um Estado de direito democrático. A aprovação da nova Constituição ocorreria dois anos após, todavia, não indicou de forma explícita sua não confessionalidade, ao contrário da francesa (CATROGA, 2010, p. 369).

A Lei da Liberdade Religiosa (Lei nº 16/2001)¹¹, promulgada somente em 2001, estabeleceu ao Estado português a não adoção oficial de religiões, apesar de a Igreja Católica possuir privilégios justificados pelo costume. Tais vantagens foram amparadas pela nova Concordata de 2004¹² e garantiram a assistência espiritual católica nas Forças Armadas, hospitais e estabelecimentos prisionais e similares, bem como o ensino da religião e moral católicas nos estabelecimentos de ensino público, não superior; reforçando, assim, os incentivos dentro do “mercado religioso.” (CATROGA, 2010, p. 370).

Desse modo, ao comparar o contexto português atual com o modelo da III República na França com o que vigorou na I República em Portugal, Catroga (2010) conclui que o Estado lusitano está distante da laicidade presente naquelas experiências. Portanto, para ele, Portugal deve ser tipificado na época atual, tal como Itália e Espanha, como uma “quase laicidade.” (CATROGA, 2010, p. 370).

¹¹ Texto completo do Diário da República de 22 de junho de 2001. Disponível em: <https://dre.pt/pesquisa/-/search/362699/details/maximized>

¹² Texto completo da Concordata de 18 de Maio de 2004. Disponível em: <https://agencia.ecclesia.pt/portal/a-concordata-de-2004/>.

Por outro lado, com a Lei de Liberdade Religiosa de 2001, iniciam-se mudanças no cenário religioso português, por meio da atuação de atores sociais envolvidos no campo político e religioso. Dentre tais transformações, devem ser ressaltadas:

[...] as liberdades de expressão e manifestação facultadas, desde 1974, pelo quadro democrático; [...] a pulverização dos grupos religiosos e a visibilidade das confissões antigas, fenómeno que originará novos protagonistas e concorrência no mercado de bens religiosos; a integração de Portugal na União Europeia e respectivo acompanhamento, por parte dos dirigentes políticos, da discussão que, àquela escala, se faz do fenómeno religioso actual; a necessidade de revisão da Concordata com a Igreja Católica nas matérias que foram entendidas como inadequadas ao momento presente. (VILAÇA, 2006, p. 152).

Sendo assim, de um contexto de inexistência de pluralismo de credos, ao longo dos séculos, o período após 25 de Abril proporcionou um impulso à proliferação de Novos Movimentos Religiosos (NMRs) e o surgimento de debates sobre o pluralismo e a tolerância. A partir da democratização tardia e da independência das colônias portuguesas Angola, Moçambique e Guiné, o país começa a mudar o seu panorama religioso (VILAÇA, 2006, p. 152-8).

Em suma, as relações entre a Igreja e o Estado passaram por diversas fases, desde o início da República até os dias de hoje. Na primeira década subsequente à instauração da República Portuguesa, em 1910, experimentou-se um regime de *separação laicista*. Logo após, intercorreu uma fase de *separação/cumplicidade*, durante a ditadura do Estado Novo, sobretudo, até meados dos anos cinquenta. Por fim, desde os anos 1974 até os dias atuais, prevalece o regime de “*separação laica* (não necessariamente absoluta como sugeriu Hasquin)¹³, mais apropriado aos regimes democráticos e pluralistas.” (VILAÇA, 2006, p.151).

É neste contexto político atual que me proponho a discutir acerca de um dos maiores desafios das democracias nas modernidades múltiplas, ou seja, avaliar e refletir sobre as condições de existência do pluralismo religioso e axiológico¹⁴ nas sociedades contemporâneas. Para a socióloga portuguesa Helena Vilaça: “O pluralismo é ainda uma cidade a construir, mas sem uma torre única: uma cidade gizada por espaços de matizes

¹³ Sobre as distinções entre as relações dos Estados e Igrejas na Europa de Hervé Hasquin, consultar, Hervé Hasquin (1994).

¹⁴ Sobre a argumentação de que a ideia de pós-secular é uma das melhores formas de ensejar o pluralismo religioso e axiológico, ver Raquel Weiss (2017).

e de contrastes. Sem torres, sem muros, um espaço de descobertas e de encontros de Terras Prometidas.” (VILAÇA, 2006, p. 267).

Para se refletir acerca do papel do Estado de direito democrático e do Catolicismo enquanto fontes de valores que contribuem para Portugal tornar-se uma sociedade com características pós-seculares, mostrarei trechos de entrevistas realizadas com pessoas que atuam no âmbito da esfera religiosa e no terreno da esfera secular portuguesa. A exposição de tais pontos de vista será importante e suscitará uma reflexão da memória coletiva por efeito da Revolução de 25 de Abril de 1974 que proporcionou o término da ditadura e a instauração de regime laico democrático.

2.2 DIÁLOGOS INTER-RELIGIOSOS EM PORTUGAL¹⁵

Para ampliar meu posicionamento acerca da viabilidade de uma articulação possível entre princípios seculares e religiosos no espaço público democrático de Portugal, busquei pormenorizar como diferentes atores sociais portugueses compreendem o lugar possível para a religião no mundo contemporâneo e, ao mesmo tempo, como concebem a relação entre religião e secularidade em Portugal.

2.2.1 Palavras de um Clérigo

Em junho de 2016, realizei a entrevista com o Vigário Geral de Coimbra, Dr. Pedro Carlos Lopes Miranda, nas dependências da Casa Episcopal da Cúria Diocesana. Para fazer alusão às palavras do cônego, o que foi dito na entrevista revelou algumas “singularidades do catolicismo português”.

Para compreender sua posição acerca da relação existente entre a Igreja Católica e o princípio da secularidade em Portugal, pedi ao Vigário Geral que dissertasse sobre o tema. Para o Padre Pedro Miranda, a Revolução de 1974 mostrou-se conciliatória na relação entre o Estado e a Igreja Católica, porque mesmo que o pensamento secularista “parta do princípio de que uma secularização forte significa a completa “desinfecção” da religião do espaço público e do debate público”, em Portugal, tal discurso é mais brando.

¹⁵ O conteúdo destas entrevistas foi apresentado na publicação da Revista Inter-Legere. CERVA, Ana Carine. Entre o saber e a fé: uma perspectiva pós-secular (de Durkheim a Habermas). **Revista Inter-Legere**. Natal, v. 2, n. 24, jan/abr., 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/interlegere/issue/view/880>.

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

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

O pároco destacou como um exemplo do fenômeno religioso contemporâneo português o movimento *de Fátima*, que se caracteriza por uma constante peregrinação de pessoas ao Santuário. Durante todo o ano, o santuário mariano recebe milhões de peregrinos¹⁶, mesmo sem devoção religiosa, configurando-se, assim, como um espaço de visitação espiritual e turística.

No próximo item, são apresentados os excertos das entrevistas com o presidente da Associação Ateísta Portuguesa, o Senhor Carlos Esperança, realizadas em julho de 2016, por meio de um reencontro ocorrido em julho de 2017.

2.2.2 Palavras de um Ateu

Em razão de ter nascido em uma família de praticantes católicos, o presidente da Associação Ateísta Portuguesa (AAP), há exatamente 65 anos, frequentava a catequese, à época, com seus 14 anos de idade. O Senhor Carlos Esperança guarda lembranças de inúmeros momentos de infância, os quais passou pelo que chama de “sequelas de um terrorismo católico”. Segundo o presidente, provenientes da catequese, período no qual ele afirma ter constantes visões de imagens do inferno, iguais às visões que a irmã Lucia

¹⁶ Os dados estatísticos do Santuário de Fátima no ano de 2017, período compreendido pelo Centenário das Aparições, apontam para a presença de 9,4 milhões de peregrinos. Disponível em: <https://www.fatima.pt/pt/news/numero-de-peregrinos-no-santuario-de-fatima-em-2017-supera-todas-as-expetativas-2018-02-08>.

narra em *Memórias* (SOBRAL, 2016)¹⁷. Na percepção do Senhor Carlos, o catolicismo que provinha do Concílio de Trento era profundamente conservador, em razão de possuir uma “marca sacrificial” muito grande, ao apostolar que as pessoas deveriam realizar penitência para alcançar o estado celestial, visão esta que, segundo ele, a atual cúpula da Igreja Católica tenta combater.

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

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

A entrevista com o Senhor Carlos Esperança ocorreu no período em que se celebrou o Jubileu do V centenário de beatificação da Rainha Santa Isabel, em Coimbra, no mês de julho de 2016. Nesta ocasião, o festejo religioso compôs-se de atos litúrgicos e três procissões alusivas à santa em Coimbra¹⁸. No âmbito de tal cenário, questioneei acerca de sua opinião sobre as manifestações religiosas nas ruas da cidade.

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

O Senhor Carlos Esperança posicionou-se de forma a entender que o Estado democrático demanda tanto dos crentes uma compreensão sobre a cultura política

¹⁷ Lúcia de Jesus (1907-2005), nome de batismo de uma das mais célebres figuras do catolicismo contemporâneo, a autora de “Memórias” é a pessoa que afirmou com seus primos, Francisco (1908-1919) e Jacinta (1910-1920) ter visto Nossa Senhora (SOBRAL, 2016, p. 6).

¹⁸ Desde o ano de 1883, a mesa Confraria da Rainha Santa Isabel decidiu que as procissões, em Coimbra, ocorressem apenas nos anos pares.

liberal quanto à mesma posição dos descrentes sobre os atos religiosos no espaço público.

Para o presidente da AAP, temos que considerar a liberdade política vivenciada em Portugal, já que, segundo suas palavras, “não há liberdade sem pluralismo ideológico, sem o direito ao contraditório, aquilo que se configuram nas democracias modernas: a separação dos poderes”. Para ele, essa condição foi alcançada com o término do regime ditatorial do Estado Novo, por meio da “Revolução dos Cravos, ocorrida em 25 de Abril de 1974”, atendendo a conformação da República Portuguesa.

Carlos Esperança mostrou preocupação em relação ao surgimento de outras religiões no país lusitano, impulsionadas pelo fenômeno das migrações, até mais do que o próprio Catolicismo. Em Portugal, na visão do Senhor Esperança, vive-se sob a influência relativamente grande de Igrejas Evangélicas. Outra apreensão sua diz respeito ao regresso de refugiados das antigas colônias portuguesas, que, conforme Carlos, “pode servir de abrigo para eventuais ataques terroristas”. O presidente da AAP demonstrou receio acerca da radicalização de integrantes do próprio Islã, em razão da semelhança do que está acontecendo com a civilização árabe.

Para Carlos Esperança, a participação da AAP, no tocante à consolidação de uma sociedade pluralista, é ainda pequena, apesar de, a cada dia, acolher novos sócios. No entanto, ele posiciona-se como defensor da laicidade e combatente dos ataques feitos contra o ateísmo. Finaliza a entrevista esclarecendo que a AAP “jamais fará proselitismo”.

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

2.2.3 Diálogos acadêmicos

O panorama para os investigadores que estudam a religião e as religiões no contexto das múltiplas modernidades mostra-se complexo. Portanto, busquei dialogar não apenas com influentes acadêmicos que investigam a sociologia da religião e as ciências sociais das religiões, mas também com sujeitos de pesquisa que ajudam a caracterizar as ideias que circulam no país.

Para iniciar o percurso de investigações nos ambientes acadêmicos, realizei uma entrevista sobre a religião e a laicidade, em Portugal, com a socióloga Helena Vilaça,

em junho de 2016, na Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Quis saber acerca de como se encontravam os estudos sobre a laicidade e pluralismo religioso em Portugal. Seguem trechos de sua exposição:

[...] vamos lá por ver um pouco a história e quem é que trabalha em que. A minha tese de Doutoramento é sobre o pluralismo religioso em Portugal. Chama-se “Da Torre de Babel às Terras Prometidas”, e é um estudo sociológico de pluralismo em Portugal, de pluralismo religioso. É o que eu procurei fazer. Até então, quem trabalhou na Sociologia das Religiões, ou quem estudou a Religião na Sociologia (é melhor dizer assim), foram autores que fizeram teses de Doutoramento na área da Sociologia Rural [...] e ao falarem na Sociologia Rural, falaram na Sociologia da Religião dos camponeses [...]. E eu comecei a trabalhar propriamente na Sociologia das Religiões, embora existisse um livro mais ou menos teórico do meu orientador, que era de 1972, “A Religião da Sociedade Secularizada”, mas este livro era generalista. E eu em “Da Torre de Babel às Terras Prometidas” comecei a fazer a história do pluralismo, e aí sim, até o século 19 não há diversidade religiosa em Portugal. [...] O que eu estudei foi isto, a pluralização do campo, principalmente depois do ‘25 de Abril’, depois, quando se faz a Lei da Liberdade Religiosa, em 2001, e a Nova Concordata entre Portugal e a Santa Sé, em 2004. (Entrevista concedida por VILAÇA, Helena, 2016).

Vilaça expôs mais acerca da Lei da Liberdade Religiosa:

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

Para a socióloga, o tema da religiosidade popular é evitado pelos políticos, devido à possível perda de votos nas eleições. Vilaça declara que Portugal passa por uma espécie de “esquizofrenia”, pois parte dos meios de comunicação social, os *media*, tem certo discurso “às vezes laicista crítico”, quando, por exemplo, envolve a questão do casamento entre pessoas do mesmo sexo ou a despenalização do aborto. Os jornalistas, no tocante aos temas éticos, fazem críticas aos posicionamentos dos conservadores e dos católicos. Entretanto, quando vem o Papa a Portugal todos parecem

ser católicos. Segundo ela, inclusive os mesmos jornalistas que tiveram posições críticas sobre pontos de vista conservadores “estão ali num estado de êxtase fantástico por causa do Papa”.

Nas entrevistas com os atores do campo acadêmico e religioso, observou-se uma complementaridade entre os discursos a respeito dos desafios que envolvem os temas acerca dos desafios no âmbito da ética em Portugal.

Vilaça e Oliveira (2015) apontam que, apesar da autonomia dos sistemas parciais¹⁹, há uma permeabilidade das fronteiras de sentido entre o sistema político e o religioso, que pode ser observado no âmbito dos argumentos de aprovação das “leis liberalizadoras de práticas no domínio da ética” em Portugal, principalmente a partir de 1974 (VILAÇA; OLIVEIRA, 2015).

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

Na mesma vertente apresentada no artigo acima, de que a Igreja Católica em Portugal não apresenta proposições conservadoras, mesmo que 80% da população portuguesa declarem-se Católica Apostólica Romana (INE, 2011), percebe-se que a Igreja Católica em Portugal, especialmente, o Conselho de sua Conferência Episcopal, possui um *modus operandi* diferente de outros países.

Para além das questões relacionadas com a justiça social, a Igreja Católica tem-se manifestado, mas sem grande interferência, em questões controversas do ponto de vista da ortodoxia católica, como a lei do divórcio, em 1975, ou a lei do aborto, em 1984, a sua despenalização, em 2008, ou o casamento entre pessoas do mesmo sexo, em 2010. Depois da despenalização da interrupção voluntária da gravidez, o casamento entre pessoas do mesmo sexo foi o último grande desafio ético colocado à Igreja Católica portuguesa. (VILAÇA; OLIVEIRA, 2015, p. 3).

Para Vilaça e Oliveira (2015), a Igreja Católica em Portugal “tem um discurso mais moderado e uma atuação mais contida em relação às questões de moralidade”; de fato, isso não acontece em países como a Espanha ou a França. No caso da lei do

¹⁹ Ver LUHMANN, (1995).

casamento civil com pessoas do mesmo sexo, a Igreja Católica não se manifestou contrária aos partidos que defendiam esta legalização (VILAÇA; OLIVEIRA, 2015).

A próxima entrevista ocorreu por indicação de um congressista (assistente de investigação na Universidade de Coimbra, no Centro Interuniversitário de Estudos Camonianos - CIEC) que conheci durante o *Congresso Internacional do Espírito Santo: Gênese, Evolução e Atualidade da Utopia da Fraternidade Universal*. A indicação tratava-se do especialista na área da religião, o padre, filósofo, teólogo e docente de Filosofia na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Dr. Anselmo Borges, conhecido pelo seu distanciamento da ortodoxia Católica. O encontro ocorreu em Junho de 2016, em seu gabinete na Universidade de Coimbra.

Na ocasião perguntei-lhe acerca de sua compreensão do lugar das religiões no mundo contemporâneo e, concomitantemente, como ele concebia a relação entre as religiões e o princípio da laicidade em Portugal.

Anselmo Borges iniciou a conversa indicando-me e a leitura da obra *Entre Deuses e Césares: Secularização, Laicidade e Religião Civil: uma perspectiva histórica* de Fernando Catroga (2010), na qual o próprio docente prefaciou. Como forma de compreensão da história das religiões, do processo de secularização nas diferentes partes do mundo Ocidental, da hegemonia da cultura laica na França até a “quase laicidade” dos Países Católicos do Sul da Europa.

Em meio aos temas discutidos no prefácio do livro de Catroga, o professor Anselmo afirma que é inevitável a constatação de que a raiz judaico-cristã, nomeadamente, o cristianismo, “foram determinantes na problemática da secularização.” (BORGES, 2010, p. 6). Ele se refere ao próprio título da obra do historiador Fernando Catroga, quando relembra a célebre frase de Jesus: “Daí a César o que é de César e a Deus o que é de Deus.” (Mc 12:13-17)²⁰.

Para Anselmo, de fato, a primeira separação da religião, como “coisa à parte”, ocorre com o cristianismo. Na Grécia não havia sentido separar “o cívico do cultural”, nem mesmo para o judaísmo, já que “nação e religião” eram unificadas. O professor Anselmo reporta-se ao pensamento de Régis Debray, quando este fala que em

²⁰ Evangelho de Marcos, passagem do tributo de César. Bíblia. Português. **Bíblia Sagrada**. 50.ed. Tradução Editora Vozes. Rio de Janeiro: Vozes, 2005.

Jerusalém, Atenas e Grécia há uma unidade entre o “ritual cívico e religioso”. Para as três culturas, estar fora da religião significava estar fora da Cidade.

O professor chama a atenção, no prefácio da obra de Catroga, para a própria natureza do cristianismo, que em sua configuração primitiva, rogava a separação da região e da política.

Apesar da constantinização e suas consequências – o reconhecimento do cristianismo como religião oficial do Império e, depois, os equívocos próprios da Cristandade -, a fé cristã requer a separação da religião e da política, da Igreja e do Estado. Essa exigência não deriva da necessidade do estabelecimento da paz política e civil, mas da própria natureza do cristianismo. Os cristãos recusaram prestar culto aos deuses e a César e foram considerados ateus. Um Estado confessional seria idólatra, já que punha em causa a transcendência divina. Por outro lado, imporia politicamente o que só pode ser objeto de opção livre. Ninguém nasce cristão, mas as pessoas podem livremente escolher o cristianismo. Só homens e mulheres verdadeiramente livres podem dar a sua adesão à fé religiosa e a Deus. (BORGES, 2010, p. 7).

No entanto, o ímpeto de poder conquistado pelas Igrejas cristãs entre si e em aliança com os Estados não foi nada benéfico neste domínio. Somente no século XX, por meio do Concílio Vaticano II, com a Declaração conciliar *Dignitatis Humanae* (Dignidade Humana), em 1965²¹, que a Igreja Católica reconhece oficialmente a liberdade religiosa no sentido moderno (BORGES, 2010, p. 8).

A secularização²² conecta-se, portanto, de forma concreta com a liberdade religiosa e a educação laica, ambas garantidas pelo Estado que apresenta neutralidade em relação às confissões religiosas (BORGES, 2010, p. 10). Professor Anselmo ressalta que a secularização enquanto separação das Igrejas do Estado constitui um avanço civilizacional, a garantia das liberdades dos cidadãos e a salvaguarda da paz, de forma alguma ela representa a “indiferença mútua.” (BORGES, 2011, p. 91).

Em nossa conversa, em seu gabinete na Universidade de Coimbra, professor Anselmo concorda com o pensamento do filósofo Jürgen Habermas, de que “as vozes religiosas têm tanto direito a pronunciar-se como as visões laicizadas do mundo.” Para ele, “Não se pode de modo nenhum esquecer que o Estado é laico, mas as sociedades são pluralistas” (BORGES, 2011, p. 92-3).

²¹ A Declaração *Dignitatis Humanae* de sobre a Liberdade Religiosa de 7 de dezembro de 1965 encontra-se em anexo nesta tese. Disponível em:

http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_po.html.

²² Segundo Anselmo Borges, a etimologia da palavra secularização, no latim eclesiástico, provém de *saeculum* e significa (o mundo), nomeadamente (a vida do mundo) em oposição a sua relação com a salvação.

Convêm ressaltar que as entrevistas com acadêmicos, sobretudo, investigadores portugueses que teorizam acerca da identidade religiosa em Portugal, tais como Helena Vilaça²³ e Anselmo Borges²⁴ são de fundamental valor para esta tese, uma vez que se está mapeando as condições sócio-políticas para nuances de um pluralismo religioso e axiológico neste país. A próxima seção é dedicada tanto ao entendimento do termo *postsecular* quanto à compreensão das condições de existência de uma *postsecular society*.

2. 3 USOS DO TERMO *POSTSECULAR*

Kristina Stoeckl (2011) ofereceu uma interessante análise para o termo *postsecular* na ocasião do seminário de abertura do projeto de pesquisa russo-italiano denominado “Política, Cultura e Religião na Sociedade *Postsecular*”²⁵. Em sua apresentação, Stoeckl (2011) rejeitou duas maneiras de entender o *postsecular*, esse nem pode ser pensado como uma *dessecularização*, conforme proposto por Berger (1999), ou seja, não pode ser considerado um recuo na pré-modernidade, nem como o entendimento de *post-secular* como uma imagem de sucessão, isto é, uma ideia de mudança de regime (antes e depois), como se a sociedade fosse secular e agora não é mais.

Ela propõe conceituar o *postsecular* como “uma condição da contemporaneidade”, na qual coexistem o secular e o religioso; todavia, para a autora, tais visões podem criar tensões (STOECKL, 2011, p. 3).

²³ Dra. Helena Vilaça que é investigadora do Instituto de Sociologia da Universidade do Porto com trabalho científico na área da religião, pluralismo religioso e ético; migrações, etnicidade e religião; catolicismo português, comunidades protestantes e evangélicas, além de participar de várias redes e projetos internacionais. Também é coautora do estudo “Identidades religiosas e dinâmica social na Área Metropolitana de Lisboa”, publicado em julho de 2019, coordenado pelo Professor Alfredo Teixeira.

²⁴ Dr. Anselmo Borges que além de ter sido docente de Filosofia da Religião e Ética, igualmente, orientador no seminário sobre Estudos Feministas na Universidade de Coimbra, também, é colunista do jornal Diário de Notícias, acerca do tema religião e sociedade portuguesa.

²⁵ O projeto de pesquisa russo-italiano “Política, cultura e religião em uma sociedade *postsecular*” foi realizado por Kristina Stoeckl (Universidade de Tor Vergata, Roma) com o professor Sergej Khoruzhij (Diretor do Instituto de Antropologia Sinérgica, Moscou). No dia 9 de fevereiro, aconteceu uma reunião do seminário “O fenômeno do homem em sua evolução e dinâmica” e a abertura do projeto no Instituto de Antropologia Sinérgica, em Moscou. A Dra. Kristina Stoeckl realizou uma palestra sobre a definição do termo *pós-secular*. Maiores informações do seminário estão disponíveis em: <http://synergia-isa.ru/?p=5863>.

Segundo Stoeckl, a distinção do termo *postsecular* passa por três abordagens: a *normativa*, a *sociológica-política-histórica* e a *fenomenológica*. A condição *pós-secular normativa* é a vertente tratada por autores como Jürgen Habermas e John Rawls²⁶, os quais consideram que o pensamento *postsecular* tem uma origem na *política liberal*. No entanto, Habermas e Rawls não argumentam o “lugar legítimo da religião na esfera pública”, suas defesas baseiam-se no fato de que uma esfera pública não pode privilegiar um discurso secular em detrimento de um religioso incorrendo no fato de ser antidemocrática. A vertente *normativa* tem, primeiramente, lugar em uma tradição *kantiana* na filosofia política. Todavia, Stoeckl argumenta que a mesma perspectiva *normativa* possui outra compreensão acerca do tema da religião, quando discute a sua importância no campo da moral. A autora denomina esta outra concepção *normativa* de abordagem *hegeliana*. Nesta última dimensão, o motivo da permanência da religião no debate democrático diz respeito ao fato de a religião ser um ingrediente indispensável para o discurso público, já que sem a presença dela poderia se perder a moralidade.

Para Stoeckl, a tensão existente na vertente *normativa* não é bem tratada no debate contemporâneo, em razão de não podermos considerar apenas a dimensão liberal *kantiana*, pois, de alguma forma, o projeto *postsecular* ficaria diluído. Até mesmo Habermas aborda a questão de que as vozes religiosas carregam conteúdos importantes ao debate público (STOECKL, 2011).

A condição *postsecular sociológica, histórica e política* é tratada por autores como José Casanova, David Martin e Peter Berger, estes que, outrora, foram defensores da tese da secularização e passaram a questionar a ideia de declínio das religiões. Casanova (1994) defende a tese da *desprivatização* da religião no mundo moderno. Para Stoeckl, a tensão principal desta condição está situada no campo entre o modelo de secularidade e a prática. As concepções de uma narrativa modernizadora consideraram que o *modelo de modernidade* está amparado por quatro pilares: a *diferenciação funcional*, a *individualização*, a *democratização* e a *secularização*. No entanto, a autora considera que, ao examinarmos este modelo no mundo real, veremos que as situações são verdadeiramente mais complexas. Um dos exemplos trazidos por Stoeckl está relacionado com a França, que, paradoxalmente, mostra-se como o país mais secular existente, todavia, dá subsídios às escolas Católicas privadas e mantém catedrais

²⁶ RAWLS, John. **The Idea of Public Reason Revisited**. The University of Chicago Law Review, V.64, N. 3, 1997. Disponível em: <https://chicagounbound.uchicago.edu/uclrev/vol64/iss3/1/>; HABERMAS, Jürgen. **Religion in the Public Sphere**. European Journal of Philosophy 14, N. 1, 2006. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1111/j.1468-0378.2006.00241.x>.

Católicas. Para a autora, pode-se depreender que a separação entre a Igreja e o Estado quase sempre é confusa, no entanto, o verdadeiro problema da sociedade *postsecular* não é a separação, mas a forma como lida com o *pluralismo* (STOECKL, 2011, p. 5-6).

A condição *postsecular fenomenológica* apresenta-se por meio da experiência religiosa abordada por Taylor (2007) em *A Secular Age*, na qual o autor afirma que, com o advento da Modernidade no Ocidente, a crença em Deus é apenas mais uma opção dentre outras. Para ele, a religião nunca abandonou a sociedade, o que mudou é que a religião é uma escolha entre outras de experiência individual em sua plenitude. Nesta concepção fenomenológica, Stoeckl aborda duas tensões, a primeira diz respeito ao quadro imanente irreversível no qual estamos vivendo uma era secular em que a religião mostra-se como uma entre outras opções possíveis de experiência individual de plenitude. A outra tensão refere-se à própria definição de Taylor de experiência religiosa, na qual o autor a trata de forma espontânea e individual. Nesta vertente, está ausente em Taylor “uma reflexão sobre a prática e a dimensão comunitária da experiência transcendental”. Portanto, a tensão *postsecular fenomenológica* está relacionada entre a experiência individual e coletiva (STOECKL, 2011, p. 7).

Para Stoeckl (2011), as tensões enfrentadas na sociedade *postsecular* não se mostram apenas pela separação entre a Igreja e o Estado. A autora considera que a tarefa dos acadêmicos que tratam deste tema está além da produção de mais narrativas sobre o "retorno da religião" ou da "dessecularização" da "sociedade após secularismo". Conforme a autora, precisamos de estudos acerca da secularização²⁷ que gradativamente determinem novas tensões da idade *postsecular* em que estamos vivendo (STOECKL, 2011).

Enfim, a compreensão do termo *postsecular*, segundo Stoeckl, passa pela análise da própria estrutura semântica do vocábulo, que, de forma “hifenizada”, segundo ela, poderia suscitar a indicação de uma mudança de regime, como se existisse, anteriormente, uma condição secular. A autora, portanto, propõe a subtração do hífen – com a escrita da palavra *postsecular*, a fim de se chegar a uma melhor definição de seus significados (STOECKL, 2011).

Posiciono-me de forma similar a Stoeckl (2011), nomeadamente, por analisar o contexto social e político da presença das religiões em Portugal. Desta forma, quando

²⁷ Para saber mais sobre a problemática do secularismo e a ampliação das discussões sobre o tema, veja-se Dullo (2012).

me referir à condição *postsecular* no país lusitano, utilizarei a escrita do termo em inglês, sem hífen, por não ter um vocábulo correlato na língua portuguesa.

A tese em que defendemos reflete sobre algumas questões jurídicas, políticas, sociais e éticas do processo de laicidade alcançado em Portugal, após 25 de abril de 1974, e de que maneira tais questões contribuem para que o país lusitano possa tornar-se uma sociedade *postsecular*. Para tanto, veremos a seguir, segundo as concepções habermasianas, quais seriam as condições de existência de uma *postsecular society*.

2.3.1 Condições de existência de uma *postsecular society*

Para analisar as condições da existência de uma *postsecular society* utilizo como ponto de partida a ideia de Jürgen Habermas:

A consciência pública de uma *postsecular society* reflete, antes, um *insight* normativo que tem implicações para interações políticas entre cidadãos religiosos e não religiosos. Na *postsecular society* se ganha a convicção de que a “modernização da consciência pública” afeta e transforma reflexivamente as mentalidades religiosas e seculares, embora não simultaneamente. Ambos os lados podem levar a sério as contribuições de cada um para debates públicos controversos por razões cognitivas, supondo que compartilhem um entendimento da secularização da sociedade como um processo de aprendizado complementar. (HABERMAS, 2008, p. 111, tradução nossa).

Massimo Rosati (2011) considera que a condição *postsecular* é a atitude epistêmica dos portadores tanto das concepções seculares como religiosas. Para ele, a definição de Habermas é importante, contudo, existem nela muitos elementos ocultos os quais precisam ser explicitados. Ao tentar dirimir a complexidade de tal definição, ele observa algumas implicações:

- a) As três características essenciais de toda civilização Axial, especificadamente, a reflexividade, a historicidade e agencialidade. Estas características estão implícitas na definição de Habermas.
- b) A copresença ou coexistência dentro do mesmo espaço público de visões de mundo religiosas e seculares e ideias de bem viver e de boa sociedade. Este é um ponto crucial: uma sociedade *postsecular* não é uma sociedade dessecularizada, mas sim uma sociedade onde visões religiosas e seculares são chamadas para viverem juntas, e de maneira diferente.
- c) Movimentos religiosos desprivatizados. Uma sociedade *postsecular* é uma sociedade onde a religião não pode ser considerada somente como uma experiência privada, estritamente individualizada, espiritualizada e desritualizada. A modernidade Ocidental não está em desacordo com a religião em si, e ela pode facilmente considerar a individualização religiosa como uma das expressões de individualismo moderno. Crer sem pertencer,

mosaico religioso, religiões invisíveis, até mesmo religiões inventadas – apenas para mencionar algumas das fórmulas usadas por sociólogos das religiões para nomear as formas contemporâneas de religiosidade – estão perfeitamente dentro do horizonte moderno e, no final das contas, compatível com a sensibilidade Moderna Ocidental. Contudo, religiões tradicionais ou novas religiões desprivatizadas – Catolicismo, Ortodoxia Cristã, Islã, Judaísmo, Pentecostalismo – desafiam as pressuposições filosóficas e antropológicas da modernidade Ocidental. Elas desafiam a ideia Ocidental do *Self* autônomo, a ideia de um espaço público secular, neutro e, pelo menos, a ideia de uma descontinuidade pura entre o certo e o bom, visões de mundo religiosas e da Lei. Uma sociedade *postsecular* é uma sociedade que considera parte da vitalidade democrática de sua esfera pública que as vozes religiosas estejam dentro do espaço público, que elas possam desafiar a autorreferencialidade de subsistemas diferenciados modernos e tentar pressioná-los a partir de um ponto de vista normativo.

d) Uma sociedade *postsecular* exige não somente o fim do sonho modernista do eclipse total do sagrado ou da privatização das religiões, mas também o fim de condições de estrito monopólio religioso. Uma sociedade verdadeiramente *postsecular* é uma sociedade multirreligiosa, onde tradições ‘indígenas’ estão atualmente juntas com comunidades religiosas de diásporas. O Pluralismo religioso, em outras palavras, é parte e parcela das condições sociológicas de uma sociedade *postsecular*.

e) Os atores sociais, individuais e coletivos, religiosos e seculares devem praticar a virtude de humildade epistêmica; grupos seculares em nome de razão pública, grupos religiosamente orientados em nome de uma tolerância de princípios, capazes de encontrar razões religiosos, consistentes com vocabulários particulares; para serem tolerantes com relação às visões de mundo e práticas consideradas falsas e erradas.

f) Finalmente, uma sociedade *postsecular* é uma sociedade na qual o sagrado pode assumir diferentes formas, imanente e cívica assim como transcendental. (ROSATI, 2011, p. 2, tradução nossa).

Convém ressaltar que Rosati vê nas condições expostas acima características de uma sociedade *postsecular* implícitas no conceito de Habermas. O sociólogo italiano pretende especificar que ao se referir a uma sociedade *postsecular*, ele não está descrevendo “uma determinada sociedade específica e perfeitamente realizada”. Para Rosati, o autor Keyman (2010)²⁸ descreve a “sociedade *postsecular* não como uma totalidade ontológica, mas a uma 'realidade emergente' em processo de criação”.

Se olharmos para a *Apresentação à edição brasileira* da obra *Fé e Saber*, de Habermas (2013), veremos, conforme Araújo²⁹, a constatação de que o filósofo alemão ao revisitar o tema clássico da relação existente entre fé e religião “introduz uma nova expressão: o pós-secular”, a qual se tornará importante para as análises acerca de sua teoria da modernidade. O prefixo *pós* sinaliza uma “mudança de mentalidade” ou, até mesmo, uma “alteração crítica do autoconhecimento secularista de sociedades”, em face

²⁸ Rosati refere-se ao texto do cientista político turco KEYMAN, Emin Fuat. *Assertive Secularism in Crisis: Modernity, Democracy, and Islam in Turkey*. In: CADY, Linell E.; HURD, Elizabeth Shakman. **Comparative Secularisms in a Global Age**. New York: Palgrave Macmillan, 2010.

²⁹ A apresentação à edição brasileira de *Fé e Saber* (tradução por Fernando Costa Mattos, Editora UNESP, 2013) é feita por Luiz Bernardo Leite Araújo, professor Associado do Departamento de Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).

da compreensão da permanência da religião na *esfera pública* democrática (ARAÚJO, 2013, p. XIV-XVIII).

A ideia acima se alia à discussão proposta por Stoeckl (2011), de que o termo *pós* do vocábulo *postsecular* não implica um regime de mudanças que traz a religião de volta à sociedade, mas sugere que a condição *postsecular* pressupõe para consciência cívica contemporânea a coexistência de visões de mundo religiosas e não religiosas.

Para Habermas, as tentativas de estabelecer a democracia na Alemanha, após a década de 1950, “ficariam firmemente alojadas nos corações e mentes dos cidadãos alemães”, não pela imposição de um decreto administrativo, mas somente pela formação de uma opinião pública discursiva a qual impulsionaria este processo. Conforme o filósofo, nas sociedades modernas um espaço social específico,

- a *esfera pública política* de uma comunidade democrática - adquire um papel sintomático especialmente importante na integração da sociedade. Pois sociedades complexas podem ser unidas normativamente unicamente pela solidariedade cívica, isto é, a forma abstrata e legalmente mediada de solidariedade entre os cidadãos. O processo de formação da opinião pública e da vontade por si só pode promover e reproduzir uma forma frágil de identidade coletiva entre cidadãos que não possa mais se conhecer pessoalmente. Por esse motivo, a saúde de uma democracia pode ser avaliada a partir do pulso de sua arena política pública. (HABERMAS, 2008, p. 21-22, tradução nossa).

É nesta esfera pública habermasiana que se travam os debates políticos que poderão dirimir preconceções arraigadas, as quais impedem as sociedades contemporâneas de chegarem a uma concepção de justiça como equidade e razoabilidade, segundo moldes rawlsianos. Segundo John Rawls (2011), a compreensão da ideia de razão pública pressupõe que esta nem censure nem afronte nenhuma doutrina abrangente religiosa ou não religiosa, salvo se ultrajar a própria razão pública.

Para Ferrara (2008), o desafio proposto em sua obra *The Force of the Exemple* fundamentou-se na verificação do potencial de sentido das avaliações normativas compartilhadas e das justificações políticas concebidas na esfera pública das sociedades pluralistas. Neste sentido, Ferrara (2008) apresenta a ideia da exemplaridade como politicamente reveladora, uma vez que a força dos exemplares exerce apelo sobre nós em todas as esferas da vida. Na linha de pensamento desta tese investigam-se as memórias de mulheres exemplares, como veremos nos próximos capítulos, com intuito de refletir acerca de que estas narrativas podem servir de inspiração à luta pela

igualdade de gênero no âmbito das sociedades contemporâneas. Similar, ainda, ao que defendemos apresenta-se a vertente trabalhada por Robbins (2015), segundo a qual os exemplares seriam pessoas vivas ou históricas capazes de concretizar a realização de valores únicos em sua plenitude (ROBBINS, 2015).

Ao demonstrar algumas concepções do termo *postsecular*, convém ressaltar que esta tese dialoga com a vertente *normativa* tratada por Habermas e Rawls, a qual considera a religião como uma voz legítima na esfera pública. Todavia, assume-se uma posição de que não somente a religião cristã, mas as diferentes religiões, tais como o judaísmo, a ortodoxia, o islamismo, o budismo, entre outras, desempenham um papel importante nos países europeus que se tornaram religiosamente diversificados por meio do fenômeno das migrações.

No entanto, convém elucidar que a presente tese não tratará da questão das minorias religiosas em Portugal, uma vez que a ênfase desta investigação recai sobre o fenômeno do catolicismo popular como uma experiência coletiva, que continua tendo um papel importante na vida das comunidades, como será referenciado no capítulo 3.

2.3.2 Contexto português

Neste momento, propõe refletir acerca da seguinte questão: será mais apropriado pensar Portugal com características de uma sociedade *postsecular* a propriamente configurá-la como uma sociedade secular? (CERVA, 2019, p. 171).

Steffen Dix (2010) oferece uma importante pista para esta indagação; ele reconhece uma tendência de uma vida mais secular, nos tempos atuais, mas pondera que, no “Portugal moderno, assim como no resto da Europa do Sul, permanece em alguns casos uma ‘memória colectiva’ - marcada pelo catolicismo”, e tal fenômeno subsiste a influenciar tanto as atividades políticas quanto os costumes das comunidades por todo o país lusitano (MANUEL; MOTT, 2006 apud DIX, 2010, p. 19).

Nesse cenário, a teóloga portuguesa Teresa Toldy (2013) proclama que a presença da religião na vida moderna requer uma análise cuidadosa, visto que é mais correto falar de “várias modernidades”, sobretudo, quando são analisadas as Teorias da Secularização no contexto da sociedade atual portuguesa (TOLDY, 2013, p. 23). Essa ideia está relacionada à teoria de Eisenstadt (2001), para quem a melhor maneira de compreender o mundo contemporâneo e de explicar a história da humanidade demonstra-se pela ideia de modernidades múltiplas. Esse termo possui duas

implicações: a primeira é que modernidade e ocidentalização não são idênticas; o modelo ocidental de modernidade não se mostra como a única modernidade “autêntica”, ainda que historicamente possa ser referência para outras visões da modernidade. A segunda é que a expressão modernidades carrega o reconhecimento de que essas modernidades não são “estáticas”, uma vez que estão em constante mutação (EISENSTADT, 2001, p. 139).

No entanto, Toldy (2013, p. 54-5) questiona se Portugal é um país secularizado e se a tese da existência de modernidades múltiplas pode ser utilizada para compreender a realidade portuguesa. Para estas duas questões, a teóloga afirma que, a análise dos dados do estudo sobre Identidades Religiosas dos Portugueses (IRP), coordenado por Alfredo Teixeira (2012), parece validar a afirmação de Stefen Dix (2010) de que “Portugal é modernamente um país ao mesmo tempo secularizado, religioso e católico”. Religioso, como veremos na próxima seção, porque a maior parte da população possui crenças religiosas. Católico porque a maior parte dos que dizem ter crenças religiosas, afirmam ser católicos. Secularizado porque o tema da religião não faz parte da conversa da maioria dos portugueses, porque a religião não tem influência na participação cívica e política dos portugueses.

Assim, ao se pensar a realidade de um país que vem sofrendo mudanças na diversidade de crenças e de pertencimentos religiosos, é importante discutir o pluralismo religioso e axiológico em Portugal. Mas o elemento chave para analisar as identidades religiosas em Portugal diz respeito a um olhar mais aguçado sobre como o catolicismo português vem se relacionando com outras crenças religiosas, ou mesmo, a ausência dessas. Para tanto, apresento dados acerca dos últimos inquéritos sobre identidades religiosas em Portugal, com o objetivo de demonstrar alguns indicadores elaborados para esta tese que evidenciam ao país lusitano características de uma sociedade *postsecular*.

2.3.3 Identidades religiosas versus Censo e Inquéritos

Veremos neste item como no último Censo de Portugal (INE, 2011) a população declarou-se acerca do tema da religião, mas também como os dois inquéritos subsequentes ao Censo aprofundaram este tema nas diferentes regiões do país lusitano. Sendo assim, em primeiro lugar, demonstram-se alguns aspectos do Inquérito *Identidades Religiosas em Portugal: Representações, Valores e Práticas* (IRP), que foi

realizado no ano de 2011, pela Universidade Católica Portuguesa encomendado pela Conferência Episcopal Portuguesa, sob a coordenação de Alfredo Teixeira (2012). E, em um segundo momento, conduz-se a alguns pontos do Inquérito *Identidades Religiosas e Dinâmica Social na Área Metropolitana de Lisboa - IRDS/AML* (TEIXEIRA, 2019).

2.3.3.1 Censo de 2011

No último Censo de 2011, a população residente em Portugal, com 15 anos ou mais, segundo a resposta quanto à pergunta sobre religião declarou-se 81,0% Católica, 0,6% Ortodoxa, 0,8% Protestante, 1,8% outra Cristã, 0,03% Judaica, 0,2% Muçulmana, 0,3% outra não Cristã, 6,8 sem religião e 8,3% não respondeu. As Regiões Autônomas de Açores e Madeira apresentam 91,2 e 90,9% da população de Católicos, respectivamente. Quando se analisa somente o Continente português, há uma diminuição no número de Católicos e um aumento dos autodeclarados sem religião. Na geografia das identidades portuguesas, quanto à posição religiosa, vê-se que o maior número de Católicos está concentrado no Norte do país (88,5%), com um menor percentual no Algarve (68,6 %), seguido por Lisboa (68,9%).

Tabela 5 - População residente com 15 ou mais anos, segundo a resposta à pergunta sobre religião do indivíduo, por NUTS II ³⁰, em 2011

(Continua)

Zona Geográfica	Religião								
	Não respondeu	Católica	Ortodoxa	Protestante	Outra cristã	Judaica	Muçulmana	Outra não cristã	Sem religião
Portugal	8,3	81,0	0,6	0,8	1,8	0,0	0,2	0,3	6,8
Continente	8,5	80,5	0,7	0,9	1,9	0,0	0,2	0,3	7,1
Norte	5,7	88,5	0,2	0,4	1,4	0,0	0,1	0,2	3,6
Centro	7,2	85,4	0,5	0,7	1,4	0,0	0,1	0,2	4,5

³⁰ NUTS é o acrônimo de “Nomenclatura das Unidades Territoriais para Fins Estatísticos”, que consiste no sistema hierárquico de divisão do território em regiões. A NUTS II compõe-se de 7 zonas geográficas: Norte, Centro, Área Metropolitana de Lisboa, Alentejo, Algarve, Região Autónoma de Açores e Região Autónoma de Madeira. Disponível em: <https://www.pordata.pt/O+que+sao+NUTS>.

Tabela 5 – População residente com 15 ou mais anos, segundo a resposta à pergunta sobre religião do indivíduo, por NUTS II³¹, em 2011

(conclusão)

Zona Geográfica	Religião								
	Não respondeu	Católica	Ortodoxa	Protestante	Outra cristã	Judaica	Muçulmana	Outra não cristã	Sem religião
Lisboa	12,1	68,9	0,9	1,5	2,8	0,0	0,6	0,6	12,5
Alentejo	10,6	76,3	0,8	0,9	1,5	0,0	0,1	0,3	9,5
Algarve	11,3	68,6	2,9	2,2	3,0	0,1	0,4	0,5	10,9
RA dos Açores	4,6	91,2	0,1	0,4	1,0	0,1	0,1	0,2	2,4
RA da Madeira	4,4	90,9	0,3	0,5	1,2	0,0	0,1	0,2	2,5

Fonte: Elaboração própria com dados do *Censo 2011*. Resultados definitivos de Portugal (INE, 2011).

Quando comparamos os resultados do Censo de 2001 com o Censo de 2011 observamos uma diminuição dos autodeclarados Católicos de 84,5% para 81%, um aumento dos Muçulmanos de 0,14% para 0,23% e dos Protestantes de 0,56% para 0,84%, com destaque para a variação dos autodeclarados sem religião, de 3,94% para 6,84%. O próximo Recenseamento da População de Portugal irá ocorrer no ano de 2021, por meio dele, veremos como se autodeclarará a população quanto ao tema da religião, em um contexto que alcançará quase cinco décadas da República Portuguesa como um Estado de direito democrático.

2.3.3.2 Inquérito de 2011

O estudo sobre Identidades Religiosas em Portugal (IRP)³² coordenado por Alfredo Teixeira (2012), confirma que a religião Católica em Portugal Continental

³¹ NUTS é o acrónimo de “Nomenclatura das Unidades Territoriais para Fins Estatísticos”, que consiste no sistema hierárquico de divisão do território em regiões. A NUTS II compõe-se de 7 zonas geográficas: Norte, Centro, Área Metropolitana de Lisboa, Alentejo, Algarve, Região Autónoma de Açores e Região Autónoma de Madeira. Disponível em: <https://www.pordata.pt/O+que+sao+NUTS>.

³² O Inquérito “Identidades Religiosas em Portugal: Representações, Valores e Práticas - 2011” foi realizado pela Universidade Católica Portuguesa - Centro de Estudos e Sondagens de Opinião & Centro de Estudos de Religiões e Culturas – sob a coordenação de Alfredo Teixeira, com o patrocínio da

como majoritária (79,5% dos inquiridos), apesar de demonstrar uma significativa fração de pessoas que se autodesignam crentes, mas sem religião, indiferentes, ateus, agnósticos. O universo dos que não têm religião representa 14,1%; uma diversidade de opções autointituladas de outras religiões com 5,8%; não sabem ou não responderam com 0,6%. Destaca-se que o número dos sem religião, indiferentes, ateus e agnósticos ultrapassa a soma dos que se intitularam pertencentes a outras religiões.

Tabela 6- Posições religiosas em Portugal Continental

Posição religiosa atual	N	%
Crente, mas não tem religião	177	4,6
Indiferente	123	3,2
Agnóstico	86	2,2
Ateu	158	4,1
Católico	3.052	79,5
Evangélico	84	2,2
Outro protestante	6	0,2
Ortodoxo	20	0,5
Muçulmano	12	0,3
Testemunha de Jeová	49	1,3
Igreja Universal do Reino de Deus	3	0,1
Outra religião cristã	30	0,8
Outra religião não cristã	14	0,4
Ns/Nr	23	0,6
Total	3.837	100

Fonte: Elaboração própria com dados do estudo IRP (TEIXEIRA, 2012).

Nota: Dados extraídos da Quadro 1.

Conferência Episcopal Portuguesa (CEP). O universo da pesquisa constituiu-se dos residentes em Portugal Continental, com 15 ou mais anos. A amostra pretendida era de 4080 inquéritos. Foram obtidos 3978 inquéritos válidos. As freguesias de Portugal Continental foram repartidas por 21 estratos, definidos na base de duas variáveis de estratificação: 1) Residência da população com 15 anos de idade ou mais por regiões NUT II (Norte, Centro, Lisboa e Vale do Tejo, Alentejo e Algarve), sendo a região Lisboa e Vale do Tejo foi subdividida em três estratos adicionais (distrito de Lisboa, distrito de Setúbal, e outros). 2) Número de residentes com 15 ou mais anos de idade por freguesia (<3000 habitantes maiores de idade; 3000-10000 habitantes; >10000 habitantes). A elaboração da amostra foi estratificada, de modo a fazer o mesmo número de inquéritos por freguesia, as freguesias foram selecionadas aleatoriamente com probabilidade proporcional à sua dimensão. Os dados apresentados no inquérito encontram-se ponderados, de modo a corrigir o peso de cada freguesia, o sexo, a idade e o grau de instrução na amostra (de acordo com os dados do censo 2001). A realização das entrevistas ocorreu em feriados e fins de semana entre 08 de Outubro e 01 de Novembro de 2011. Disponível em: http://www.esb.ucp.pt/sites/default/files/images/inquerito_2011_resumo.pdf

O estudo IRP (TEIXEIRA, 2012) revela que Lisboa e o Vale do Tejo, denominado atualmente de Área Metropolitana de Lisboa (AML), apresentam uma maior diversidade religiosa quando comparado ao território de Portugal Continental. A AML foi denominada pelos investigadores deste inquérito de “observatório das religiões” ou, ainda, um “laboratório da diversidade religiosa” do país.

Tabela 7 - Distribuição da posição religiosa no território, por Nuts II, em 2011

Posições religiosas	Norte	Centro	Lisboa e Vale do Tejo	Alentejo	Algarve	Total
Não crentes	20,4%	12,8%	55,2%	5,2%	6,5%	100,0%
Crentes sem religião	23,7%	11,3%	43,5%	10,2%	11,3%	100,0%
Católicos	43,6%	20,0%	28,1%	4,9%	3,4%	100,0%
Protestantes/Evangélicos	13,3%	8,9%	62,2%	1,1%	14,4%	100,0%
Outros cristãos	13,2%	9,4%	47,2%	13,2%	17,0%	100,0%
Testemunhas de Jeová	28,6%	14,3%	51,0%	4,1%	2,0%	100,0%
Pertencentes a outras religiões	23,1%	0,0%	61,5%	3,8%	11,5%	100,0%

Fonte: Elaboração própria com dados do estudo IRP (TEIXEIRA, 2012).

Nota: Dados extraídos do Quadro 6.

As categorias de posições religiosas expõem grande variação nas diferentes regiões do território continental. Pode-se visualizar na região de Lisboa e do Vale do Tejo o destaque tanto para o percentual alto de “não crentes” (55,2%) quanto de “crentes sem religião” (43,5%). Reúne ainda uma taxa mais elevada de Protestantes/Evangélicos (62,2%), de Testemunhas de Jeová (51,0%) e de outros cristãos. Nesse cenário, percebeu-se a necessidade de realizar um estudo exclusivo, por conta de uma característica presente nas metrópoles em âmbito mundial, ou seja, o cosmopolitismo. Assim, mediante uma investigação com o “efeito de *zoom*”, foi possível melhor definir os “contornos da diversidade religiosa na AML” (TEIXEIRA, 2019).

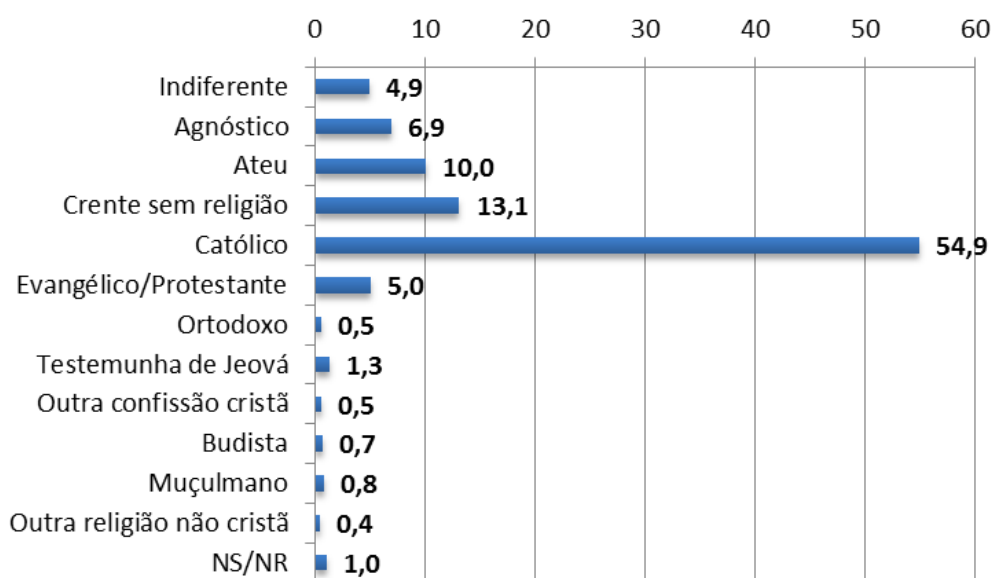
2.3.3.3 Inquérito de 2018

O inquérito *Identidades Religiosas e Dinâmica Social na Área Metropolitana de Lisboa - IRDS/AML*³³, (TEIXEIRA, 2019) utilizou-se de um nível analítico mais detalhado para as categorias “outra confissão cristã” e “outra religião não cristã”, por meio de perguntas abertas, as quais proporcionaram a visibilidade aos Ortodoxos e aos Budistas. No universo dos “Evangélicos/Protestantes”, conduziu-se à integração daqueles que se denominaram adventistas. Na categoria “outros cristãos”, foram integrados os Mórmones e os Espíritas (Allan Kardec). No conjunto dos pertencentes a “outra religião não cristã”, as repostas abertas recolheram as categorias hindus e os adeptos de mundividências espirituais e energéticas sem denominação. Optou-se por manter algumas identidades religiosas, mesmo abaixo de 1%, para que não fiquem em restos estatísticos, a fim de dar visibilidade a todas, permitindo, assim, acompanhá-las em novos inquéritos.

Com base nos dados (cf. Figura 3), vê-se que apesar da AML possuir um dinamismo mais acentuado, igualmente, uma competição entre alguns grupos religiosos, pode-se considerar o país lusitano, ainda, como pouco diversificado, com uma concentração elevada no grupo de católicos.

³³ O inquérito “Identidades religiosas e dinâmica social na Área Metropolitana de Lisboa” foi realizado entre 2 de junho e 15 de julho de 2018, coordenado por Alfredo Teixeira, com a participação dos investigadores Helena Vilaça, Jorge Botelho Moniz, José Pereira Coutinho, Margarida Franca e Stefen Dix. O universo, neste estudo, é constituído pelos residentes da Área Metropolitana de Lisboa (AML), com quinze ou mais anos. A amostra recolhida, de 1180 inquéritos válidos, é representativa da população residente nesta região. As freguesias da AML foram divididas em três grandes áreas geográficas: (1) concelho de Lisboa; (2) restante Zona Norte do Tejo; (3) Margem Sul do Tejo e Península de Setúbal. A geração do questionário, bem como a definição da estrutura do projeto de investigação, esteve a cargo do Centro de Investigação em Teologia e Estudos de Religião da Universidade Católica Portuguesa (CITER). Disponível em: <https://www.ffms.pt/publicacoes/grupo-estudos/3948/identidades-religiosas-e-dinamica-social-na-area-metropolitana-de-lisboa>.

Figura 3 - Posições religiosas na Área Metropolitana de Lisboa (%)



Fonte: Elaboração própria com dados do estudo IRDS/AML (TEIXEIRA, 2019).

Nota: Dados extraídos do Gráfico 1.

Assim, mais da metade da população declara-se católica (54,9%), o que configura uma posição majoritária no contexto social, cultural e político no âmbito da AML. Dessa forma, observam-se reflexos de um monopólio religioso, nomeadamente, demarcado por vantagens estabelecidas dentro do mercado religioso, por meio de protocolos e acordos firmados entre a República Portuguesa e a Santa Sé, como a Concordata de 2004 (CATROGA, 2010, p. 369-70).

Todavia, se somarmos as categorias de “não crentes”, com os “crentes sem religião”, chega-se próximo a 35,0% da população respondente. Destacam-se aqui, por um lado, aspectos relacionados ao espaço geográfico das cidades no qual há a primazia das liberdades; por outro, um fenômeno social verificado por Grace Davie denominado de “believing without belonging” (crer sem pertencer), nomeadamente, entre as camadas mais jovens.

Após ter um breve panorama de como a população portuguesa se posiciona quando questionada acerca da religião, nas diferentes localidades do território lusitano, procuraremos evidenciar, a partir de agora, alguns aspectos destes inquéritos, bem como outras atitudes e comportamentos, por meio dos quais nos permitirão estimar o sistema de orientação pessoal, moral e cívico e político destas comunidades frente às identidades religiosas da sociedade portuguesa.

2.4 INDICADORES DE PÓS-SECULARIZAÇÃO EM PORTUGAL

Nesta seção, apresentarei alguns indicadores, elaborados para esta tese, que permitirão pensar o Estado de direito democrático Português com algumas características de sociedade *postsecular*. O método para a produção de tais indicadores levou em consideração a relação existente entre a teoria habermasiana (pós-secularização) e as contribuições de Stoeckl (2011) e Rosati (2011), bem como a análise de alguns dados dos estudos IRP (TEIXEIRA, 2012) e do estudo IRDS/AML (TEIXEIRA, 2019). Examinou-se, também, o panorama da realidade social portuguesa mediante a análise de uma coletânea de notícias dos meios de comunicação social e de uma atividade de tertúlia³⁴.

A interpretação dos dados do *corpus* de investigação (censo, inquéritos, tertúlia, reportagens do meio de comunicação social) foi feito mediante a técnica de Análise de Conteúdo (BARDIN, 2012). Elegeram-se questões relacionadas a variáveis que se cruzavam ao conceito de sociedade *postsecular* de Habermas (2007; 2008; 2013).

O objetivo da criação dos indicadores de *pós-secularização* consiste em contribuir para a análise dos processos sociais (relacionados à coexistência de diferentes identidades religiosas e não religiosas), de forma a entender qual a influência das crenças na vida dos portugueses. Ainda, os indicadores sugerem apreciar como os portugueses reconhecem a coexistência do pensamento religioso e de outras visões não religiosas nas esferas da vida. Por fim, estimulam o olhar investigativo as potenciais novas formas modernas do sagrado. Todas estas questões contribuem para a mensuração do bem-estar das pessoas e das mudanças social ocorridas no âmbito sociedade portuguesa (SCHRADER, 2002).

2.4.1 Primeiro indicador: permanência e influência das crenças religiosas

Por intermédio da Análise de Conteúdo do *corpus* de investigação defini o primeiro indicador de sociedade *postsecular* em Portugal como: *permanência e influência das crenças religiosas na sociedade portuguesa*. Este indicador mensura o

³⁴ Para saber mais sobre a atividade da *tertúlia* ver a Dissertação de Sanches (2016), a qual trata da *tertúlia* como um encontro de pessoas que se reúnem para discutir um tema em um espaço de diálogo e de reflexão, de modo que contribuam para transformação de contextos desiguais por meio de um tipo de *aprendizagem dialógica*, a qual busca a superação das desigualdades no processo da aprendizagem (FREIRE, 1994, 1995; FLEXA, 1997; HABERMAS, 2012, V.1 e V. 2).

lugar das crenças religiosas no âmbito das atitudes e dos valores da população portuguesa.

Tabela 8 - Primeiro indicador de sociedade postsecular:
Permanência e influência das crenças religiosas na sociedade portuguesa

Dimensão	Variáveis	Material analisado: Inquérito de 2011	Material analisado: Inquérito de 2018	Indicador
Permanência e influência da religião	Crenças Atitudes Valores	Quadro 31 - Questão 20 - Acha que sua crença religiosa faz com que se sinta diferente dos outros a respeito de...	Gráfico 14 - P. 28 - (Se é crente, pertencente ou não a uma religião) Acha que a sua fé ou crença religiosa faz com que se sinta diferente dos outros a respeito de?	1. Permanência e influência das crenças religiosas na sociedade portuguesa.

Fonte: Elaboração própria com dados dos estudos IRP (TEIXEIRA, 2012) e IRDS/AML (TEIXEIRA, 2019).

Com base na leitura dos dados do estudo de 2012 (cf. Tabela 9) é possível observar que as crenças religiosas possuem uma maior influência no domínio de questões que envolvem o *sistema de orientação pessoal* e de *moral humanitária*. Inicialmente, mais de um terço dos inquiridos em 2011 considera que sua crença religiosa faz sentir-se diferente em relação ao “sentido da vida” (36,3%); em segundo lugar, alguns demonstraram influência no “desejo de ajudar os outros” (32,7%); e em terceiro, na “capacidade de perdoar” (28,9%). Os respondentes do inquérito de 2011 julgaram que as crenças religiosas têm pouca interferência no âmbito “participação na vida cívica e política” (6,7%).

Tabela 9 - O lugar das crenças religiosas no sistema de valores dos indivíduos

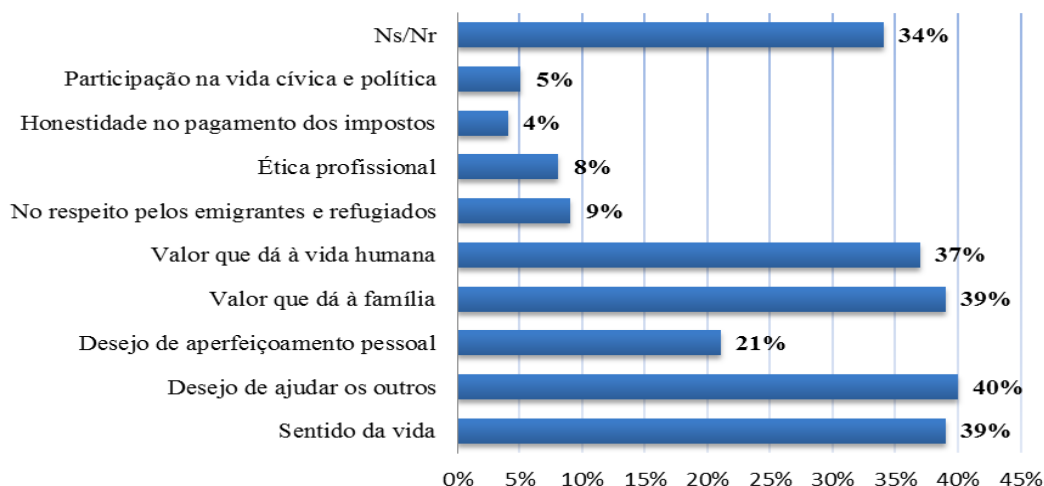
Autorrepresentações acerca dos efeitos da crença religiosa nas atitudes e valores	% de casos
Sistema de orientação pessoal	
Sentido da vida	36,3
Capacidade de perdoar	28,9
Aceitação da dor e da morte	18,7
Desejo de ser melhor	24,5
Valor que dá à família	27,0
Moral humanitária	
Preocupação com a pobreza, com a guerra e com a fome	27,9
Desejo de ajudar os outros	32,7
Moral cívica	
Competência no trabalho	9,6
Honestidade no pagamento de impostos	7,9
Participação na vida cívica e política	6,7

Fonte: Elaboração própria com dados do estudo IRP (TEIXEIRA, 2012).

Nota: Dados extraídos do Quadro 31, referente à Questão 20. (Acha que a sua crença religiosa faz com que se sinta diferente dos outros a respeito de).

A análise dos dados do estudo de 2019 (cf. Figura 4), quanto à questão do impacto da fé ou de crenças no domínio dos enunciados que envolvem o sistema de *orientação pessoal*, *moral humanitária* e *moral e cívica* exibe as maiores frequências nos dois primeiros sistemas. O destaque está para o “desejo de ajudar os outros” (40%); em segundo lugar, o “sentido da vida” e o “valor que dá a família” (ambas 39%). A interferência da crença ou da pertença religiosa nas proposições relacionadas às questões *políticas e morais* teve uma regularidade fraca, com 8% na “ética profissional”, 5% na “participação na vida cívica e política”, 4% na “honestidade no pagamento dos impostos” e 9% “no respeito pelos imigrantes e refugiados”.

Figura 4 - O lugar das crenças religiosas no sistema de valores dos indivíduos



Fonte: Elaboração própria com dados do estudo IRDS/AML (TEIXEIRA, 2019).

Nota: Dados extraídos do Gráfico 14 – Percepção da diferença e sistemas de valores, referente à Pergunta 28. (Se é crente, pertencente ou não a uma religião) Acha que a sua fé ou crença religiosa faz com que se sinta diferente dos outros a respeito de?

Assim, podemos constatar que nos temas *políticos e morais* os inquiridos consideraram que as crenças ou o pertencimento religioso não interferem nestas questões, portanto pode-se fazer uma leitura de que é possível ser ético sem ser religioso. A baixa influência da religião nas questões políticas e morais faz com que pensemos na interrogação de Hans Joas (2015) acerca de que “A secularização conduz à decadência moral?” Sua preocupação não estava centrada no fato de que a secularização destruiria a moral propriamente dita, mas as análises de Joas apontam para uma preocupação com a diminuição da influência do cristianismo e o conseqüente enfraquecimento de “um dos pilares do universalismo moral e jurídico” (JOAS, 2015, p. 244-5). Em minha tese defendo que a decadência moral está centrada no fato do desrespeito a dignidade da pessoa humana, na violação da sacralidade da pessoa; sendo assim, o universalismo presente aí indica que cada pessoa carrega em si algo da humanidade (DURKHEIM, [1898] 2016a, p. 49). No entanto, não devemos desconsiderar que o cristianismo mostrou-se importante no desenvolvimento da fé interior, de modo que o centro da vida moral passa a ser o interior do indivíduo. Dessa forma, a moral individualista, que sacraliza a pessoa humana derivou-se da moral cristã (DURKHEIM, [1898] 2016a, p. 57).

2.4.2 Segundo indicador: solidariedade cívica como atitude cognitiva distinta

A modernização da consciência pública de uma sociedade *postsecular* reflete uma visão normativa que tem consequências na forma como os cidadãos crentes ou descrentes interagem uns com os outros politicamente, podendo gerar processos de aprendizado complementar. O segundo indicador de sociedade *postsecular* em Portugal definiu-se como: *solidariedade cívica como atitude cognitiva distinta*.

Tabela 10 - Segundo indicador de sociedade *postsecular*:
Solidariedade cívica como atitude cognitiva distinta

Dimensão	Variáveis	Material Analisado: Atividade de tertúlia	Material analisado: Inquérito de 2018	Indicador
Solidariedade cívica (HABERMAS, 2008)	Tolerância mútua Aprendizagem complementar Pluralismo religioso Pluralismo axiológico	Tertúlia <i>O Sol bailou ao meio-dia?! Fátima, Fé e História... 100 anos depois</i> . Em 28/04/2017, ocorreu no Agrupamento de Escolas de Oliveira do Hospital (AEOH)	P33. Alguma vez sofreu algum tipo de discriminação por causa da sua posição religiosa? P34. (Se sim) Em que situações? (% casos)	2.Solidariedade cívica como atitude cognitiva distinta.

Fonte: Elaboração própria com dados da Tertúlia de 2017 e do estudo IRDS/AML (TEIXEIRA, 2019).

Habermas (2008) argumenta que a secularização do poder político do Estado e a liberdade de exercer as diversas religiões podem ser consideradas “dois lados da mesma moeda”. Estas condições defendem tanto as comunidades religiosas dos conflitos inter-religiosos violentos quanto das hostilidades de uma sociedade secularizada de querer banir a religião da vida pública. As sociedades complexas podem ser normativamente mantidas juntas pela solidariedade cívica, que ele considera como uma forma abstrata, porém, mediada legalmente de solidariedade entre os cidadãos. Tal forma de solidariedade é a expressão de atitudes cognitivas distintas, a qual implica, entre outras coisas, que os cidadãos religiosos e os seculares estejam dispostos a ouvir e aprender uns com os outros em ocasiões de debates públicos (HABERMAS, 2008, p. 3).

Habermas (2008) explica que, nas sociedades modernas, existe um espaço particular o qual é chamado de política, de uma comunidade democrática, que adquire um papel essencial na esfera pública integração social. Neste âmbito, o filósofo contemporâneo vê uma importante atribuição nos professores, não apenas como observadores acadêmicos, mas como cidadãos ativos da vida política de seu país, que, na condição de agentes intelectuais, devem ocasionalmente fazer uso de seu conhecimento para melhorar o nível discursivo dos debates públicos (HABERMAS, 2008, p. 21-3).

Os reflexos dessas atitudes discursivas implicam além de melhoras nas tolerâncias mútuas entre cidadãos religiosos (de diversas doutrinas e credos) e cidadãos não religiosos no trato uns com os outros, ainda um progresso cognitivo nas condições para a instauração de um dos maiores desafios das sociedades contemporâneas, o pluralismo religioso e axiológico.

Cito como exemplo, a ocasião que fiz o estágio de investigação Doutoral em Portugal (entre abril/julho de 2017) e tive a oportunidade de testemunhar a ocorrência deste indicador. Um grupo de professores das disciplinas de História e Filosofia, do Agrupamento de Escolas de Oliveira do Hospital (AEOH), organizou uma tertúlia denominada “*O sol bailou ao meio-dia*”?! *Fátima, Fé e História... 100 anos depois*, que ocorreu no dia 28 de abril de 2017.

A tertúlia teve como principal objetivo promover um diálogo entre diferentes vozes “dissonantes” acerca do fenômeno de Fátima, cujo evento ocorreu na biblioteca do AEOH e teve a transmissão direta à emissora de rádio Boa Nova. A moderação dos debates foi realizada por Vítor Neves, da emissora de rádio Boa Nova, com as intervenções de Anselmo Borges, professor de Filosofia da Universidade de Coimbra e padre da Sociedade Missionária Portuguesa; Carlos Esperança, presidente da Associação Ateísta Portuguesa; Francisco Prior Claro, diácono da Unidade Pastoral de Oliveira do Hospital e Luís Filipe Torgal, docente de História do Agrupamento de Escolas de Oliveira do Hospital e investigador do Centro de Estudos Interdisciplinares do Século XX, da Universidade de Coimbra – CEIS20. A tertúlia ainda foi marcada pela participação de alunos e convidados que compunham a plateia.

Figura 5 - Cartaz da Tertúlia enunciado com um ponto de exclamação e de interrogação³⁵

TERTÚLIA

**«O SOL BAILOU AO MEIO-DIA»?!
FÁTIMA, FÉ E HISTÓRIA...
100 ANOS DEPOIS**

MODERADOR
Vítor Neves
(Rádio Boa Nova)

INTERVENIENTES:
Anselmo Borges
Carlos Esperança
Francisco Claro
Luís Filipe Torgal

**BIBLIOTECA DA ESCOLA SEDE
DO AGRUPAMENTO DE ESCOLAS
DE OLIVEIRA DO HOSPITAL
28 DE ABRIL - 18H**
(Transmissão direta na Rádio Boa Nova)

Boa Nova

Organização
Áreas disciplinares de História e de Filosofia
do Agrupamento de Escolas de Oliveira do Hospital

AEOH
Agrupamento
de Escolas
Oliveira do Hospital

Fonte: Agrupamento de Escolas de Oliveira do Hospital. Disponível em:
<http://www.aeoh.pt/atividades/ver-atividades/34-noticias-2016-17/359-tertulia-fatima-fe-e-historia.html>

Seguem algumas frases que resumem o pensamento de cada interveniente. O professor Anselmo Borges falou com convicção que “Fátima não é um dogma”. Segundo ele, “pode-se ser bom católico e não acreditar em Fátima”. Admite que os três Pastorinhos tenham passado por uma “experiência religiosa”, mas “que não foi a melhor”. “Que mãe mostra o inferno aos seus filhos?”, com tal questionamento, mostrou-se cético quanto aos segredos de Fátima.

³⁵ O professor Luís Torgal explicou que Anselmo Borges, Carlos Esperança, Francisco Claro e o próprio Luís Filipe Torgal são os intervenientes na iniciativa e, por isso, convidados a pronunciar-se sobre o tema que surge “com um ponto de exclamação e interrogação”. “É uma pergunta retórica à qual pretendemos dar resposta à altura de nossas formações. Há aqui a voz de teólogos, sacerdote, um historiador e um ateu”, frisou. Disponível em: <http://www.radioboanova.pt/tertulia-nao-tem-objetivo-de-comemorar-fatima-mas-de-debater-fatima/>.

Para o professor Luís Felipe Torgal, o objetivo da tertúlia não era celebrar o evento, pelo fato de aquele ser o ano do centenário das visões de Fátima, afinal, a escola laica não tem que homenagear fenômenos religiosos. A escola deve proporcionar um espaço para debater Fátima, esclarecer algumas questões mediante vozes ora dissonantes, ora em sintonia, perante a comunidade escolar e os ouvintes da rádio Boa Nova. O autor do livro *O Sol Bailou ao Meio-Dia* manifestou respeito por Fátima e apresentou uma visão historiográfica do fenômeno, o qual entende ser o resultado do contexto da época. Concordou com a opinião de Anselmo Borges, acerca de que “Fátima não é dogma de fé”. Torgal constata em seus anos de investigações que “o discurso de Fátima esteve sempre muito politizado”.

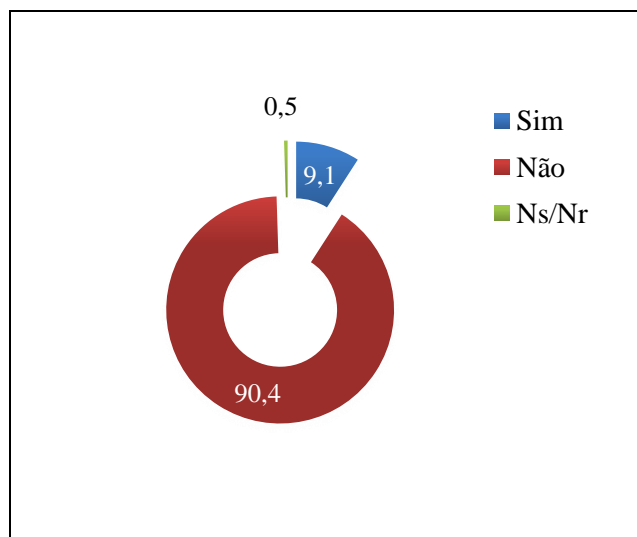
A exposição do professor Carlos Esperança, Presidente da Associação Ateísta, foi de que “Fátima é seguramente um embuste, que nasceu no seio da Igreja Católica, fomentado pelo Clero”. Carlos compreende o fenômeno de Fátima mais de forma turística como propriamente cultural, apesar de ter muito respeito pelos crentes que lá frequentam. Concordou com o professor Anselmo Borges sobre o fato de que “Fátima não é um dogma”. Manifestou o seu repúdio pelo fato do Presidente da República participar no vídeo promocional de Fátima. A República Portuguesa é laica e, apesar dele ter todo o direito à fé, o fato de estar na qualidade de Presidente da República não lhe dá o direito de promover uma religião em particular. Ainda, condenou a posição do governo em dar tolerância de ponto no dia 12 de maio de 2017, em razão de o Papa Francisco estar em Portugal para as celebrações de Fátima.

A posição de Francisco Prior Claro, diácono da Unidade Pastoral de Oliveira do Hospital, foi de veracidade acerca das aparições, por entender que o acontecimento de Fátima “tem efeito extraordinário na vida de cada um de nós [...]”. Disse “crer que os pastorinhos fizeram uma experiência de Deus extraordinária, de uma beleza que até dá inveja”, e que considera, a propósito do tema da tertúlia, ser mais fácil para Deus bailar o sol do que os corações.

Este foi apenas um exemplo de um espaço de discussão que envolveu visões religiosas e seculares, em uma atitude de respeito mútuo, que se pode configurar a presença de uma *solidariedade cívica como atitude cognitiva distinta*. Este indicador é sensível e fácil de testemunhar vários outros espaços públicos democráticos em que os cidadãos religiosos e seculares estejam dispostos a ouvir e aprender uns com os outros. O indicador de *solidariedade cívica como atitude cognitiva distinta* também é observável em questões relativas à tolerância religiosa dos portugueses.

Convém ressaltar que no inquérito IRP (TEIXEIRA, 2012) não houve um conjunto de proposições para o tema da tolerância religiosa, por este motivo, analisou-se o inquérito IRDS/AML (TEIXEIRA, 2019). As perguntas 33 e 34 (Inquérito, 2019) abordam a questão *se o respondente sofreu discriminação devido à sua posição religiosa* (cf. Figura 7) e, em caso positivo, *em que situações ela ocorreu* (cf. Tabela 10). Entre os inquiridos, 90,4% não passaram por situações de discriminação religiosa, confirmando a opinião do senso comum de que a sociedade portuguesa apresenta um ambiente “facilitador da tolerância para com outras etnias e religiões”, conforme aponta o próprio relatório do estudo IRDS/AML (TEIXEIRA, 2019, p. 106).

Figura 6 - A experiência da discriminação religiosa



Fonte: Elaboração própria com dados do Inquérito IRDS/AML (TEIXEIRA, 2019).

Nota: Dados extraídos do Gráfico 12, referente a Pergunta 33. Alguma vez sofreu algum tipo de discriminação por causa da sua posição religiosa? (%)

No entanto, aqueles respondentes que afirmam ter sofrido discriminação por sua posição religiosa ou não religiosa indicam a ocorrência entre pessoas da família e amigos, nas esferas mais íntimas de relações.

Tabela 11- Situações de discriminação religiosa, por classes de posição religiosa

(Se sim) Em que situações? (% casos)	Na família	Entre amigos	No trabalho	Na escola/ Universidade	Hospital, unidade de saúde	Em outro local público
Indiferente	17,1	21,2	0,0	61,7	0,0	0,0
Agnóstico	11,1	0,0	24,6	0,0	0,0	64,3
Ateu	58,5	43,6	23,5	9,9	0,0	15,1
Crente sem religião	53,9	30,6	14,0	22,6	6,7	26,4
Católico	12,2	35,9	24,3	25,4	6,1	30,7
Evangélico/Protestante	42,6	43,4	52,4	29,1	7,0	25,2
Testemunha de Jeová	72,0	20,4	48,3	67,6	40,1	40,1
Budista	100,0	100,0	35,3	35,3	35,3	100,0
Muçulmano	32,5	0,0	0,0	0,0	0,0	67,5
Outra religião não cristã	100,0	44,6	0,0	0,0	0,0	0,0
Total	38,3	34,8	26,7	25,7	7,9	31,0

Fonte: Elaboração própria com dados do Inquérito IRDS/AML (TEIXEIRA, 2019).

Nota: Dados extraídos do Quadro 38, referente à Pergunta 34. (Se sim) Em que situações? (% casos)

Ao cruzarmos os dados sobre discriminação religiosa (cf. Tabela 11) com a presença do religioso nas interlocuções cotidianas (cf. Tabela 12), veremos que apesar do grupo mais representativo informar não ter falado de assuntos ou temas religiosos no último mês (51,8%), entre os que falaram, o maior percentual de situações de discriminação aparece no âmbito familiar (30,3%) e amical (25,5%). Na medida em que estas interlocuções se afastam dos grupos de sociabilidade mais íntima, há uma redução neste percentual, entre os colegas de trabalho (9%) e entre vizinhos (5,1%). Há uma relação direta entre a esfera na qual o assunto religioso é tratado (mais íntima) e as maiores ocorrências de discriminação.

Tabela 12 - Presença do religioso nas interlocuções quotidianas

Lembra-se de ter falado alguma vez de assuntos religiosos, no último mês, com:	% casos
Familiares	30,3
Amigos	25,5
Colegas de trabalho	9,2
Vizinhos	5,1
Outras pessoas	7,5
Não falou de assuntos ou temas religiosos	51,8

Fonte: Elaboração própria com dados do Inquérito IRDS/AML (TEIXEIRA, 2019).

Nota: Dados extraídos do Quadro 31.

O inquérito de 2019 mediu também a *discriminação religiosa* pela *classe de posição religiosa* (cf. Tabela 13). As minorias religiosas apontaram ter sofrido mais discriminação do que a religião Católica, entre as quais estão as Testemunhas de Jeová (42%), as outras religiões não cristãs (37,0%), os Budistas (36,0%), os Evangélicos/Protestantes (29,7 %) e Muçulmanos (25,3 %). Destaca-se que a população respondente autodeclarada indiferente (6,0%), agnóstico (7,0%) e ateu (8,0%) sofreu menores frequências de discriminação por posição religiosa.

Tabela 13 - A experiência de discriminação religiosa, por classes de posição religiosa

Indiferente	6,0 %
Agnóstico	7,0 %
Ateu	8,0 %
Crente, mas não tem religião	14,0 %
Católico	5,0 %
Evangélico ou outro protestante	30,0 %
Ortodoxo	0,0 %
Testemunha de Jeová	42,0 %
Outra confissão cristã	0,0 %
Budista	36,0 %
Muçulmano	25,0 %
Outra religião não cristã	37,0 %
Ns/Nr	0,0 %

Fonte: Elaboração própria com dados do Inquérito IRDS/AML (TEIXEIRA, 2019).

Pode-se ver pelos dados apresentados (cf. Tabela 14) que a maioria dos casos em que os inquiridos, *por classe de religião*, indicaram ter sofrido discriminação religiosa foi no âmbito da esfera mais íntima, ou seja, entre familiares e amigos. No entanto, os Agnósticos, os Muçulmanos, as Testemunhas de Jeová e os Budistas indicaram altas frequências nas discriminações em lugares públicos. O estudo apontou que os lugares de menor incidência discriminatória são os hospitais e as unidades de saúde, segundo o relatório do inquérito, isso pode ser reflexo da influência do decreto-lei 253/2009³⁶, que garante a assistência religiosa a todas as denominações religiosas reconhecidas em Portugal.

Tabela 14 - Situações de discriminação religiosa, por classes de posição religiosa

(Se sim) Em que situações? (% casos)	Na família	Entre amigos	No trabalho	Na escola/ universidade	Hospital, unidade de saúde	Em outro local público
Indiferente	17,1	21,2	0,0	61,7	0,0	0,0
Agnóstico	11,1	0,0	24,6	0,0	0,0	64,3
Ateu	58,5	43,6	23,5	9,9	0,0	15,1
Crente sem religião	53,9	30,6	14,0	22,6	6,7	26,4
Católico	12,2	35,9	24,3	25,4	6,1	30,7
Evangélico/Protestante	42,6	43,4	52,4	29,1	7,0	25,2
Testemunha de Jeová	72,0	20,4	48,3	67,6	40,1	40,1
Budista	100,0	100,0	35,3	35,3	35,3	100,0
Muçulmano	32,5	0,0	0,0	0,0	0,0	67,5
Outra religião não cristã	100,0	44,6	0,0	0,0	0,0	0,0
Total	38,3	34,8	26,7	25,7	7,9	31,0

Fonte: Elaboração própria com dados do Inquérito IRDS/AML (TEIXEIRA, 2019).

Nota: Quadro 38, referente a Pergunta 34. (Se sim) Em que situações? (% casos)

³⁶ Decreto-Lei n.º 253/2009 - Aprova o Regulamento da Assistência Espiritual e Religiosa no Serviço Nacional de Saúde. Disponível em <https://data.dre.pt/eli/dec-lei/253/2009/09/23/p/dre/pt/html>.

A análise das situações que se configuram na AML, a região mais cosmopolita de Portugal, mesmo que demonstre um cenário de 91% dos casos de não discriminação religiosa, ainda assim expõe uma maior presença do tratamento de assuntos religiosos nas interlocuções cotidianas no âmbito da esfera das relações mais íntimas. Há que se ter o cuidado para não incorrer na análise simplista do prenúncio da privatização da religião nas sociedades atuais, conforme profetizava Casanova (2009). Questiona-se, assim, tal como Toldy e Santos (2016), o “ideal secularista” cujo modelo anuncia a remissão da religião para a esfera privada.

Os argumentos desta tese sustentam que as condições de existência de uma sociedade *postsecular*, necessariamente, reivindicam a visibilidade e a agência por parte dos movimentos sociais religiosos, feministas ou de outras minorias de uma sociedade favorável à convivência das diversidades e das pluralidades religiosas e axiológicas. É dentro deste contexto de condições que apresento o último indicador.

2.4.3. Terceiro indicador: potenciais novas formas modernas do sagrado

Iniciei o capítulo 2 com a reflexão sobre as possibilidades de a República Portuguesa tornar-se um Estado que apresenta configurações de uma sociedade *postsecular* que valorize as minorias sociais. Proponho a defesa da igualdade de gênero como que central para, mais à frente, discutir se em Portugal os direitos das mulheres, dos ciganos, das populações LGBTQI podem ser defendidos a partir de fontes seculares e religiosas. Para tanto, elaborei este indicador por meio da análise de reportagens do Jornal *Público* de Portugal que se relacionavam com as variáveis abaixo assinaladas (cf. Tabela 15).

Tabela 15 - Terceiro indicador de sociedade *postsecular*:
Novas formas do sagrado moderno

Dimensão	Variáveis	Material Analisado: Notícias jornal Público	Indicador
<p>Concepções modernas do sagrado (HERVIEU-LÉGER, 2009).</p>	<p>Sacralidade da pessoa (JOAS, 2012);</p> <p>A religião do indivíduo (DURKHEIM, [1898] 2016a, p. 59);</p> <p>Justiça como equidade e razoabilidade (RAWLS, 2001);</p>	<p>1. Advogada e cigana, um rosto do princípio da mudança (PEREIRA, 10 Fev. 2019).</p> <p>2. a. Um ano depois do #MeToo, como vai o feminismo português? (PINTO, 4 Out. 2018)</p> <p>2.b. Protestos no Porto, Braga e Lisboa contra a "cultura da violação" (MATOS, 22 Maio 2017).</p> <p>3. Católicas alemãs em greve por maior igualdade na Igreja. E em Portugal? "Não temos espaço nem mentalidade" (FARIA, 19 Maio 2019).</p> <p>4. "Não Me Calo." Portuguesas juntam-se à paralisação mundial no Dia da Mulher (FLOR, 7 Março 2017).</p> <p>5. Esta é a 20ª marcha LGBTI em Lisboa. Lei mudou, falta a "prática social" (PEREIRA, 29 Jun. 2019).</p>	<p>3. Potenciais novas formas modernas do sagrado.</p>

Fonte: Elaboração própria com dados de notícias extraídas do *Jornal Público* de Portugal
 Disponível em: <https://www.publico.pt/>

A dimensão concepções modernas do sagrado mantém uma relação com as ideias de Hervieu-Léger (2009). No capítulo dedicado ao sagrado e à religião nas concepções Durkheim, ela considera ser pós-durkheimiano pensar na "permanência do sagrado e na questão do futuro das religiões na sociedade moderna" (HERVIEU-LÉGER, 2009, p. 201).

A socióloga refere-se à própria noção durkheimiana acerca da dupla abordagem do sagrado, ou seja, o “sagrado de ordem”, aquele que se justapõe às estruturas de dominação social; e o “sagrado de comunhão”, aquele que provém “da fusão das consciências na reunião comunitária” (efervescência coletiva). Para ela, um modo de revalorizar a noção do sagrado recai sobre a ênfase na segunda dimensão,

[...] salientando a ligação que existe entre o sentimento afetivo do “nós” que reúne os participantes a tais reuniões e a constituição de um “espírito comum”, indispensável a toda forma de vida em sociedade. (HERVIEU-LÉGER, 2009, p. 209).

Para Hervieu-Léger (2009), desenvolveram-se novas concepções “modernas do sagrado” na medida em que a secularização das sociedades diminuiu o domínio desta experiência pelas instituições religiosas. Ela considera que apesar de continuarem existindo grandes reuniões religiosas, elas não podem pretender ao “monopólio de tal experiência coletiva”. As potenciais novas formas de experiência do sagrado se manifestam de várias maneiras nas sociedades modernas, em diferentes registros dispersos de atividade social. Para a autora, analisá-las é a melhor maneira de “fazer frutificar hoje a herança durkheimiana.” (HERVIEU-LÉGER, 2009, p. 211).

Segundo Hans Joas (2012), em todas as grandes religiões, chamadas de “mundiais”, tais como, o hinduísmo, judaísmo, budismo, confucionismo, cristianismo e islamismo existem uma tentativa de sacralizar a vida humana, de declarar os posicionamentos a favor da dignidade do ser humano. Os valores e normas presentes em todas estas tradições religiosas e culturais estão na origem dos direitos humanos (JOAS, 2012, p. 23-4).

Na compreensão de Joas (2012), existiu um tipo de individualismo denominado de tipo moral que se originou da expressão de um deslocamento cultural ocorrido no final do século XVIII. No contexto influenciado pelas ideias Iluministas ocorreu uma série de mudanças sociojurídicas, tais como as reformas do direito, as práticas penais e a gênese dos direitos humanos. Em meio a tais mudanças, a “própria pessoa humana se transforma em objeto sagrado”. Para Joas (2012), Durkheim foi o primeiro sociólogo a pensar acerca da “sacralização da pessoa.” (JOAS, 2012, p. 79).

Quando Durkheim escreve o artigo *O Individualismo e os Intelectuais*, em 1898, posiciona-se acerca de um individualismo professado há um século, por diversos pensadores, dentre eles, Kant, Rousseau e os espiritualistas, os quais começaram a

deslocar o olhar do indivíduo, que dizia respeito à nossa individualidade empírica, para focar naquele que se origina de nossa “condição humana e que partilhamos com nossos semelhantes” (DURKHEIM, [1898] 2016a, p. 43). Deste novo olhar surge uma consciência que busca inspiração naqueles pensadores, a partir deste período histórico vê-se o indivíduo como se estivesse envolvido em uma aura de religiosidade,

A pessoa humana, cuja definição é como a pedra de toque por meio da qual o bem se distingue do mal, é considerada sagrada por assim dizer, no sentido ritual do termo. Ela possui alguma coisa dessa majestade transcendente que as igrejas de todos os tempos emprestam a seus deuses; concebemo-la como investida dessa propriedade misteriosa que cria um vazio em torno das coisas santas, que as subtrai aos contatos vulgares e as retira da circulação comum. É precisamente daí que vem o respeito que se lhe destina. (DURKHEIM, [1898] 2016a, p. 45).

O sociólogo francês afirma que tudo que atentar contra a vida humana, no caso, sua liberdade ou sua honra, produz um sentimento de repulsa igualmente provocado pelas profanações a lugares santos, outrora vivenciados. No entanto, não podemos confundir o individualismo moral com o que exatamente foi o seu contrário: o utilitarismo. Considerado por Durkheim como a religião da humanidade, o individualismo moral possui uma origem mais elevada que é compartilhada com todos os homens, visto que o direito ao respeito religioso ao indivíduo provém do fato de existir nele algo de humanidade (DURKHEIM, [1898] 2016a, p. 49).

É a humanidade que é respeitável e sagrada, mas ela não está exclusivamente nele, pois está espalhada por todos seus semelhantes. Por conseguinte, ele não pode tomá-la como objeto de seu comportamento sem ser obrigado a sair de si mesmo e expandir-se. O culto de que ele é, ao mesmo tempo, o objeto e o agente, não se dirige ao ser particular que ele é e que carrega seu nome, mas a pessoa humana, esteja onde estiver e seja qual for a forma em que se encarne. (DURKHEIM, [1898] 2016a, p. 49).

O pensamento deste sociólogo engajado com os valores da Terceira República francesa, que viu no individualismo moral o significado do ideal da dignidade humana, entende-o como:

[...] a glorificação, não do eu, mas do indivíduo em geral. O que move não é o egoísmo, mas a simpatia por tudo o que é humano, uma maior piedade por todas as dores e por todas as misérias humanas, bem como uma necessidade ardente de combatê-las e de atenuá-las e, enfim, uma maior sede de justiça. (DURKHEIM, [1898] 2016a, p. 49).

Esta simpatia por tudo o que é humano é tratada na obra de Hans Joas (2012). Para o autor, o incremento da empatia pelas questões humanas se distingue da tese da sacralidade da pessoa. A “dimensão da sacralização é mais fundamental que a da empatia”, uma vez que esta última necessita de uma sensibilização para que se manifeste a capacidade de empatia. Por este fundamento, a empatia precisa de “motivos substanciais de valor” e precisa ser renovada a cada situação concreta. Desse modo: “A sacralização da pessoa nos motiva para a empatia; a empatia por si só não produz a sacralização da pessoa de todas as pessoas.” (JOAS, 2012, p. 98).

Por meio de tais concepções proponho definir um indicador que demonstre valores e ideais de um Estado de direito democrático e, ainda, que possibilite a reflexão de qual sociedade deveremos ir, se levarmos em conta o fato do pluralismo e da condição *postsecular* como um horizonte desejável. Para tanto, apresento a seleção de algumas notícias de um meio de comunicação social, com o intuito de evidenciar exemplos de mudanças que estão ocorrendo na sociedade portuguesa, as quais indiquem aos moldes rawlsianos, as concepções de justiça como equidade e razoabilidade, princípios abordados no último capítulo desta tese (RAWLS, 2001).

As mudanças na esfera política, social e legal que se relacionam a exemplos que contemplam a ética do respeito às minorias mostra-se uma característica de uma sociedade pluralista. Nesse sentido, faço aqui um exercício de ressignificação da compreensão dos movimentos sociais das lésbicas, gays, bissexuais, transgêneros, intersexo ou *queer*; das minorias religiosas, assim como das comunidades ciganas. Aplicando o indicador (novas formas modernas de sagrado), neste estudo, entendo que a valorização da trajetória de mulheres históricas, bem como a reconstrução de suas memórias pode contribuir para fundamentação de uma sociedade com características pluralistas, em que a pessoa humana possua algo dessa majestade transcendental (tal como nas religiões) e, para com o indivíduo exista um respeito religioso pelo fato de existir nele algo de humanidade (DURKHEIM, [1898] 2016a, p. 49).

Veremos exemplos de movimentos sociais que podem se inspirar em formas modernas do sagrado, em que os indivíduos (mulher, cigana, população LGBTQI) postulam um lugar de respeito religioso, compartilhado no estatuto de humanidade. Examinaremos ainda neste capítulo, segundo as ideias de Rosi Braidotti, como a profunda renovação espiritual que a nova causa feminista, não-secularista enfatiza deverá ser benéfica não somente as mulheres, mas a toda humanidade, por seu viés universalista (BRAIDOTTI, 2008).

2.4.3.1 População cigana

Advogada e cigana, um rosto do princípio da mudança. (PEREIRA, 10 fev. 2019).

Alcina Jacinto Faneca, narra nos meios de comunicação social sua trajetória de cigana advinda de uma família de Torre de Moncorvo que, desde garota já dizia que queria estudar Direito. Ela sonhava com uma “‘justiça imparcial’, do tipo que não olham à pertença étnica, ao género, ao credo ou à orientação sexual”. Agora, aos 25 anos, Alcina é advogada estagiária e “percebe que o preconceito é um mal difícil de erradicar até dentro dos tribunais, mas nem por isso exclui a possibilidade de se candidatar ao Centro de Estudos Judiciários e de se tornar juíza” (PEREIRA, 10 Fev. 2019).

A mãe de Alcina relata, ao Jornal, Público que sua família está no meio de um fogo cruzado, uma vez que “para os não ciganos somos ciganos e para os ciganos não somos bem ciganos”. Mesmo enfrentando preconceitos dentro e fora do seu grupo social a família de Alcina respeita os usos e os costumes, mas “dentro do razoável”, que incluem “o respeito pelos mais velhos, o ideal de ‘pureza’ feminina, a centralidade do casamento, o valor da ajuda mútua, o hábito de lembrar os mortos”. No entanto, segundo Alcina (mãe), sua família vem renovando as tradições ciganas ao incluir as práticas da permanência escolar e da flexibilização ao casamento precoce.

A repórter Ana Crista Pereira, do Jornal Público, pergunta à investigadora do Departamento de Ciências Sociais da Universidade do Minho, como alterar as imagens seculares que bloqueiam a compreensão e perturbam a comunicação entre ciganos e não ciganos?

Através do diálogo positivo; através da interacção nas mais diversas esferas da sociedade: na escola, no trabalho, nos espaços públicos”, responde Maria José Casa-Nova, investigadora do Departamento de Ciências Sociais da Universidade do Minho. “É fundamental ter curiosidade positiva, querer conhecer sem ideias concebidas a priori. E, para isso, importa haver uma aceitação recíproca. Sem medos e desconfianças. Este é um trabalho de todos/as. (PEREIRA, 10 Fev. 2019).

Assim, vemos no caso de Alcina, um movimento de empoderamento desta população que, segundo as ideias de Deleuze (1990 [1968]), faz parte de um processo de tornar-se (ou devir). Sabemos que esta população, ainda, enfrenta o preconceito, que na fala de Alcina, “é um mal difícil de erradicar”. Mas visualiza-se neste caso, uma

posição *postsecular*, no sentido de uma criação de *alternativas afirmativas* que trabalham por meio da instância negativa do preconceito (BRAIDOTTI, 2008). Essas ideias serão mais bem tratadas no próximo item deste capítulo.

Segundo as conclusões do relatório do Programa Europeu de Formação de Mediadores Ciganos - ROMED (2016), Portugal possui uma população cigana estimada entre quarenta mil (40.000) e sessenta mil (60.000) distribuídos por todo o território nacional. Eles são avaliados como uma população extremamente vulnerável e, muitas vezes, sem acesso apropriado aos serviços básicos.

Considerados como o grupo étnico mais pobre e com piores condições habitacionais, no âmbito da integração social são o principal alvo de racismo e discriminação nas sociedades modernas e vivem em meio a elevados índices de desemprego e de absenteísmo escolar (MENDES; MAGANO; CANDEIA, 2014).

Para Fernando Santos, perito nacional em Portugal, várias intervenções do ponto de vista político e institucional surgiram ao longo dos últimos vinte anos:

[...] departamentos públicos (em 2007, o Gabinete de Apoio às Comunidades Ciganas do ex-ACIDI – o Alto Comissariado para a Imigração e Diálogo Intercultural, agora conhecido como o ACM – o Alto Comissariado para as Migrações), grupos de trabalho, estratégias formais, projetos financiados, programas de formação, campanhas de sensibilização e a fundação de ONG ciganas, que representam no seu conjunto uma tendência positiva para o empoderamento e inclusão dos ciganos. Anteriormente ao ROMED, houve outras iniciativas vocacionadas para promover o papel e as capacidades do mediador intercultural, organizadas por diversas instituições. Por exemplo, em 2003, uma instituição associada à Igreja Católica, a Obra Nacional para a Pastoral dos Ciganos, promoveu sessões de formação sobre mediação intercultural e reconheceu estas habilitações dos mediadores com diplomas. Em outubro de 2009, o ACIDI lançou um projeto-piloto nacional dirigido à mediação municipal que envolveu um grupo de 15 municípios. Em 2011, uma segunda fase do programa envolveu outro grupo de sete municípios. Em 2013, foi organizado o ROMED1, com um formato sequencial e complementar ao programa nacional, e tendo um efeito sinérgico. Seguiu-se o ROMED2, que trouxe uma abordagem mais inovadora, baseada em métodos participativos. (SANTOS, 2016, p.2).

O programa Romed2 – *línguas nómadas* – está presente em sete municípios portugueses (Figueira da Foz, Seixal, Beja, Moura, Torres Vedras, Barcelos e Elvas). Em Figueira da Foz, o “grupo ativo comunitário”, composto por membros da comunidade cigana da localidade, discute, em reuniões específicas, as fragilidades e propõe soluções para elas. No dia 8 de abril, dia do povo cigano e dia municipal da igualdade, houve festa cigana com demonstração das danças típicas e exposição de fotografias da cultura cigana.

Em Torres Vedras, o programa ROMED2 introduziu uma integração entre a comunidade cigana e a sociedade majoritária, bem como entre as diversas instituições públicas do município. O “grupo ativo comunitário” fez um diagnóstico da população e apresentou propostas para ações de intervenções sociais. Questões como a igualdade de gênero, nomeadamente, entre mulheres, propõem desfazer os estereótipos dentro do próprio povo cigano. As mulheres e homens da comunidade cigana, por meio do programa Romed, têm direitos respeitados, como exposição de suas ideias, votação quando requisitados, apresentação dos problemas de sua comunidade e proposta para possíveis soluções. Este é um trabalho mais profundo de conhecimento dos cidadãos ciganos e de sua própria diversidade. Em Barcelos, à semelhança de qualquer cidadão, os ciganos são pessoas que devem acessar o poder municipal como pessoas de direitos. No município de Moura, foi o primeiro dia da mulher que os ciganos participaram. Construiu-se uma associação cigana, por meio do “grupo ativo comunitário”, para auxiliar as famílias que tinham dificuldades de preencher documentos oficiais. Em Seixal, o “grupo ativo comunitário” preparou uma comemoração do dia cultural do cigano com apresentação do hino cigano, danças típicas, distribuição de prêmios e a concretização de um plano para inclusão do povo cigano no município de Seixal. No festival intercultural de Elvas, o “grupo ativo comunitário” organizou a demonstração de doces típicos ciganos, além de identificar problemas e propostas de soluções da comunidade cigana local com a apresentação à câmara municipal.

Por fim, os exemplos de empoderamento de cidadãos portugueses de etnia cigana envolvidos no Programa Europeu de Formação de Mediadores Ciganos – ROMED, apontados por Fernando Santos, perito nacional em Portugal, demonstram processos de inclusão e de democracia local (SANTOS, 2016).

2.4.3.2 Movimento feminista

Um ano depois do #MeToo, como vai o feminismo português? (PINTO, 4 Out. 2018)

A manchete em epígrafe refere-se a uma reportagem feita com quatro ativistas portuguesas³⁷ engajadas com a luta feminista. Tal conversa ocorreu um ano após o ex-

³⁷ As quatro *ativistas feministas* portuguesas entrevistadas para esta reportagem foram: Patrícia Martins (militante do Bloco de Esquerda, associada à Colectiva, à Marcha de Orgulho LGBT do Porto, mas também aos Precários Inflexíveis e ao Porto não se Vende); Luísa Barateiro, Lúcia Furtado e Patrícia

produtor de filmes estadunidense, Harvey Weinstein, ter sido acusado publicamente de violação, abuso e assédio sexual por dezenas de mulheres, bem como um ano depois do movimento #MeToo ter nascido. Nessa matéria, a jornalista do *Público* questiona: “Mas por que caminhos anda a luta feminista em Portugal?” A ativista Patrícia Martins, de 30 anos, responde:

O movimento feminista em Portugal teve muita força na altura da despenalização do aborto - ligou associações feministas, a partidos políticos, a activistas individuais. Depois, esteve um bocadinho adormecido. Mas com esta 'Primavera Feminista', com movimentos a surgir na Argentina, nos Estados Unidos, no Brasil, começamos a assistir a um rejuvenescimento da luta, que está a juntar muitas pessoas diferentes e a chamar muitos jovens. (Entrevista de Patrícia Martins a jornalista PINTO, Beatriz Silva do Jornal PÚBLICO, 4 Out. 2018).

Patrícia Martins indica que a luta feminista teve um impulso em janeiro de 2017, após a tomada de posse do presidente Donald Trump, quando houve a *Marcha das Mulheres* em 20 cidades americanas, e em diversos países, inclusive em seis cidades de Portugal. Na sequência de tais acontecimentos, em maio de 2017, centenas de pessoas saíram à rua em três concentrações nas cidades de Lisboa, Porto e Braga, depois da divulgação de um vídeo do possível abuso sexual de uma jovem em um autocarro no Porto, durante as celebrações da Queima das Fitas. As manifestações traziam o lema “mexeu com uma, mexeu com todas”. O movimento foi organizado por diversas associações feministas, antirracistas, de defesa de direitos das pessoas LGBTQI e movimentos sociais, tais como a Associação Plano i, Marcha Mundial das Mulheres, Parar o Machismo, Construir a Igualdade - Rede de Activistas Feministas, Panteras Cor de Rosa, Precários Inflexíveis, SOS Racismo ou UMAR. A convocatória que ocorreu por meio do *Facebook* evocava a seguinte reflexão: “a cultura da violação é aquela que encara as mulheres como objectos sexuais e de consumo masculino”.

Protestos no Porto, Braga e Lisboa contra a "cultura da violação". Movimentos sociais saem à rua sob o lema "Mexeu com uma, mexeu com todas", na sequência de um presumível caso de abuso sexual num autocarro no Porto. (MATOS, 22 maio 2017).

Patrícia Martins faz ainda alusão à manifestação de duas centenas de pessoas, em *outubro de 2017*, no centro de Lisboa contra um acórdão proferido pelo Tribunal de Relação de Porto, que foi considerado machista por desculpabilizar o crime de violência

doméstica. Em Porto, houve, na mesma altura, uma concentração de meio milhar de pessoas, em frente ao tribunal que declarou a decisão.

Em causa está um acórdão, datado de 11 de Outubro passado, no qual o juiz relator, Neto de Moura, faz censura moral a uma mulher de Felgueiras vítima de violência doméstica, minimizando a culpa do agressor pelo facto de a vítima ter cometido adultério.³⁸ (MATOS, 22 maio 2017).

Além das mobilizações, 40 organizações da sociedade civil, em Portugal, entregaram ao Conselho Superior da Magistratura - CSM - (órgão de gestão e disciplina dos juízes) uma petição coletiva, considerando o acórdão com "passagens atentatórias" do Estado de Direito Democrático.

O juiz Neto de Moura foi afastado pelo presidente daquele tribunal superior, Nuno Ataíde das Neves, não atuando mais na análise de todos os recursos criminais no Tribunal da Relação do Porto. O magistrado foi transferido para uma seção cível daquele tribunal que não analisa processos-crime de violência doméstica³⁹.

2.4.3.3 Feminismo na Igreja católica

Católicas alemãs em greve por maior igualdade na Igreja. E em Portugal? "Não temos espaço nem mentalidade." (FARIA, 19 Maio 2019).

Em março de 2019, em França, o Comité de *la Jupe* - Comitê da Saia, em uma tradução literal – promoveu uma petição posta a circular contra a discriminação das mulheres dentro da Igreja Católica. Na ocasião, a petição somou quase nove mil assinaturas,

[...] insurge-se contra o facto de, na Igreja, "todas as responsabilidades e todo o poder" assentarem "nas mãos de homens solteiros". "Só eles podem decidir, governar, ensinar; e, além disso, autoproclamam-se mediadores da relação com Deus e com o sagrado. Esta situação constitui a raiz do abuso de mulheres, crianças e pessoas vulneráveis", acusam as autoras da petição, Anne Soupa e Christine Pedotti, membros de uma associação criada em 2009

³⁸ Acórdão na íntegra. Disponível em: <https://static.publico.pt/DOCS/AcordaoViolenciaAdulterio.pdf>.

³⁹ Em dois casos o magistrado minimizou a culpa dos agressores. O primeiro, o caso da "mulher adúltera", remonta a Junho de 2015, altura em que depois de sequestrar a vítima, um homem com o qual mantivera uma relação extraconjugual chamou o ex-cônjuge desta para a confrontarem os dois. Acabaram por agredir a mulher com uma *moca com pregos*. O segundo foi uma decisão de Neto de Moura, divulgada pelo PÚBLICO em finais de Fevereiro, quando voltou a dar origem a diversas críticas. Em um acórdão proferido no final de Outubro passado sobre um homem que rebentou um tímpano à mulher ao soco, o magistrado do Tribunal da Relação do Porto retirou do agressor a pulseira eletrônica que os colegas de primeira instância lhe tinham aplicado para garantirem que não se aproximasse da vítima, depois de o terem condenado a uma pena suspensa (OLIVEIRA, 6 mar. 2019).

e que se tem batido desde então contra a discriminação das mulheres dentro da Igreja Católica. (FARIA, 2019).

Na Alemanha, a greve *Maria 2.0* reivindica igualdade entre homens e mulheres dentro da Igreja Católica, fazendo com que as mulheres estivessem ausentes das missas e no lugar delas havia lenços brancos espalhados pelos bancos das igrejas. Para a teóloga Teresa Toldy, o Papa Francisco “já abriu a porta. A questão está em saber se conseguiremos meter o pé à porta para que ela não se feche, porque este Papa não é eterno”. A teóloga considera que o pior que poderia acontecer é suceder a ele Papas como João Paulo II⁴⁰ e Bento XVI, que fecharam as portas para as reivindicações das mulheres católicas. Para Maria João Sande Lemos, porta-voz do movimento “Nós Somos Igreja”, se assim ocorrer, “a Igreja Católica começará a esboroar-se pela base”. “Fica reduzida aos ‘poucos, mas bons’, a homens sozinhos, vestidos de encarnado com aquelas rendas todas, e com cada vez menos mulheres dispostas a desempenhar papéis subalternos”.

E em Portugal, o que consideram as especialistas Teresa Toldy e Maria João Sande Lemos?

A consciência cívica que existe na Alemanha não é igual à nossa. No nosso contexto eclesial, os portugueses ainda são muito passivos, e em parte isso foi induzido pela própria Igreja, mas, na prática, parece-me difícil que possa ocorrer entre nós uma greve semelhante à que está em curso na Alemanha”, responde Teresa Toldy. “Não temos espaço nem mentalidade para este tipo de iniciativas”, concorda Maria João Sande Lemos, para quem as católicas portuguesas tendem a mostrar-se “conservadoras”, preponderando as que “não são a favor da ordenação de mulheres.” (FARIA, 2019).

O pronunciamento mais recente sobre esta matéria, acerca da hierarquia da Igreja em Portugal, que ganhou ampla discussão, foi do bispo do Porto. Em sua posse, em março do ano passado, D. Manuel Linda prometeu uma atenção ao diaconato, nomeadamente feminino.

⁴⁰ Segundo Teresa Toldy, o Papa Paulo VI, na década de 60, por ocasião do Concílio Vaticano II, abriu a possibilidade de homens casados receberem a ordenação diaconal, no entanto, determinou que não era possível as mulheres serem ordenadas diáconas. O Papa João Paulo II declarou a inadmissibilidade das mulheres no sacerdócio e “decretou, em uma medida de um autoritarismo desesperado, que, sobre este assunto, não se podia sequer falar”, interpreta ainda Toldy. A teóloga lembra que “esta estratégia de autoritarismo para fazer calar as pessoas chegou ao ponto de as mulheres terem deixado de poder ensinar nas universidades da Igreja”. Disponível em: <https://www.publico.pt/2019/05/19/sociedade/noticia/catolicas-fazem-greve-reclamando-igualdade-igreja-portugal-nao-espaco-mentalidade-1872957>.

2.4.3.4 Primeira greve das mulheres

"Não Me Calo." Portuguesas juntam-se à paralisação mundial no Dia da Mulher. (FLOR, 7 Março 2017).

As manifestações acerca do Dia Internacional da Mulher, no ano de 2017, em Portugal, alia-se à *Paralisação Internacional de Mulheres*, por meio de “uma iniciativa que reúne grupos de mais de 30 países para protestar contra as desigualdades e violência de gênero”. Em Lisboa, o ato simbólico de solidariedade ao protesto internacional tem o mote “Não Me Calo”. Apesar das greves que ocorreram em outros países, a *Rede 8 de Março*, que reúne coletivos feministas de Lisboa, optou por organizar uma iniciativa *simbólica* que convidou “todas as mulheres a saírem mais cedo do trabalho ou abandonarem, por algumas horas, as tarefas da casa. O protesto também acontece em Coimbra e Setúbal”.

A paralisação de 8 de Março ganhou grandes proporções na ocasião em que as ativistas e intelectuais feministas dos Estados Unidos, Angela Davies e Nancy Fraser fizeram o chamado para a greve geral no Dia Internacional das Mulheres de 2017 (FLOR, 2017).

Para a acadêmica Manuela Tavares, existe, tanto na Europa quanto nos EUA, “uma mentalidade conservadora”, assim como em Portugal, na qual se faz necessário “construir resistências para enfrentar situações mais difíceis”. Joana Grilo, ativista do movimento *Rede 8 de Março*, afirma: “tudo isto é feminismo”. Este lema abrange as principais pautas do protesto, entre elas, as desigualdades de gênero nas tarefas domésticas e nos cuidados familiares, uma vez que as mulheres portuguesas dispendem, todos os dias, mais de 1h30min ao trabalho doméstico em relação aos homens. O rendimento médio das mulheres representava, em 2014, 77% do auferido pelos homens, segundo estudo da Fundação Francisco Manuel dos Santos (FFMS), publicado em 2016.

Apesar da celebração dos 10 anos da legalização do aborto (2007), há dois anos existem tentativas de modificação da lei. Além disso, ainda enfrenta-se precariedade laboral, sobretudo em relação às mulheres negras, que não são reconhecidas. Há reivindicações relacionadas às questões de transfobia e do direito à identidade de gênero. Além de Portugal, ainda, enfrentar índices alarmantes de violência na intimidade, em particular, contra as mulheres (FLOR, 7 Março 2017).

Apesar de não existirem ainda números oficiais quanto às mortes no âmbito de violência doméstica, no ano de 2019, o jornal *Público* de janeiro a outubro contabilizou

trinta pessoas assassinadas em casos de *homicídio em contexto doméstico ou de intimidade*, entre os quais 24 são mulheres e 6 homens⁴¹.

2.4.3.5 Os 20 anos da Marcha LGBTI+

Esta é a 20ª marcha LGBTI+ em Lisboa. Lei mudou, falta a “prática social”. (PEREIRA, 29 Jun. 2019).

Para a portuguesa Fabíola Cardoso, ativista LGBTI+, pertencente ao Clube Safo: “A primeira coisa que temos de fazer é celebrar muito e estar muito contentes com as profundas transformações que aconteceram no país”. Desde os anos 2000, quando ocorreu a primeira marcha que reivindicava a união de fato, seguiram-se 19 anos de mudanças nas leis, no entanto, para a ativista, agora a luta se faz pelas mudanças profundas na sociedade (PEREIRA, 29 Jun. 2019).

Os dez momentos da revolução LGBTI+ em Portugal foram:

- 1982 – Despenalizada homossexualidade “entre adultos, livremente exercida e em recato”;
- 2001 – Aprovada união de facto de casais do mesmo sexo, com votos contra do CDS, do PSD e de um grupo de deputados do PS;
- 2004 – Revisão da Constituição da República Portuguesa inclui a orientação sexual como factor de não discriminação;
- 2009 – Revisão do Código Penal introduz orientação sexual e a identidade de gênero como uma agravante por crimes de ódio;
- 2010 – Aprovada a lei que permite o casamento civil entre pessoas do mesmo sexo, com os votos contra do CDS e do PSD;
- 2011 – Aprovada lei da identidade de gênero que permite alterar o nome próprio e a menção ao sexo no registo civil, sem tratamentos nem cirurgias de reatribuição de sexo, mediante apresentação de relatório médico;
- 2015 – Aprovada a adoção e o apadrinhamento civil por casais do mesmo sexo com os votos contra do PSD e do CDS. O líder do CSD não se encontrava na sala e 17 deputados do PSD votaram a favor;
- 2016 – Cavaco Silva começa por vetar lei de adoção por casais homossexuais que fora aprovada um mês antes no Parlamento com os votos contra do PSD e do CDS. O diploma é confirmado pelo Parlamento e promulgado;
- 2016 – Aprovada nova lei de Procriação Medicamente Assistida (PMA) que deixa de limitar acesso a mulheres inférteis, casadas ou em união de facto com um homem, com os votos contra do CDS e a divisão do PSD, onde se registaram 16 a favor e três abstenções;
- 2018 – Aprovada lei que baixa a idade legal para alterar o nome e menção ao sexo nos documentos para os 16 anos, dispensa as pessoas “trans” de apresentarem um relatório médico e proíbe cirurgias em crianças intersexo. Recebeu votos contra do CDS e do PSD (excepto uma deputada). (PEREIRA, 2019).⁴²

⁴¹ Reportagem na íntegra, disponível em: <https://www.publico.pt/2019/10/11/sociedade/noticia/mulher-assassinada-carrazeda-ansiaes-1889646>.

⁴² A reportagem na íntegra, **Esta é a 20ª marcha LGBTI+ em Lisboa. Lei mudou, falta a “prática social”** está disponível em: <https://www.publico.pt/2019/06/29/sociedade/noticia/marcha-lgbt-1878141>

Para o ativista LGBTI+ Sérgio Vitorino, apesar das conquistas legais, a discriminação não se extinguiu. “Uma coisa é conseguir leis. Outra coisa é mudar a prática social”. Ele expõe que a 20ª *Marcha* clama para o que ainda precisa ser conquistado nas escolas, nos centros de saúde e nos hospitais (PEREIRA, 29 Jun. 2019).

Assim, após trazer as discussões sobre reportagens de um meio de comunicação social visualizo que a relação entre as potenciais novas formas modernas de sagrado continua conflituosa. Todavia, Durkheim ([1898] 2016) nos faz refletir sobre as questões morais envolvidas nos direitos dos indivíduos, pelo fato de que não podemos tolerar “semelhantes atentados”, simplesmente porque eles comprometem a “existência nacional”. Não podemos tolerar a violação aos direitos dos indivíduos, sob pena de enfraquecer a coesão social e empobrecer a “reserva de ideias e sentimentos coletivos que são a própria alma da nação.” (Durkheim ([1898] 2016, p. 58-9).

As políticas públicas voltadas às minorias (ciganos, mulheres ligadas às ordens religiosas, população LGBTI+) são de vital interesse para o alcance de um fim maior, um horizonte pluralista e *postsecular* que contemple a “dignidade da vida”. E, mais ainda, que sinalize alguns caminhos possíveis construídos mediante ao que Habermas chama de solidariedade cívica entre os cidadãos (HABERMAS, 2008). Neste sentido, as garantias de respeito às questões éticas apresentam-se como condição à existência de um pluralismo de valores. Por fim, o desafio da construção de uma sociedade *postsecular* subjaz à reflexão sobre a emergência de potenciais novas formas de sagrado, tais como as ações políticas aplicadas aos direitos humanos às mulheres e a outras minorias (BRAIDOTTI, 2008).

Para Rosi Braidotti (2008), em uma condição *postsecular*, o feminismo não deveria se expressar de maneira forte e agressiva acerca das religiões, com posições reducionistas e etnocêntricas, por vezes tomadas por feministas europeias.⁴³ Para ela, tais posturas são questionáveis, uma vez que deixam de reconhecer, no mundo atual, a especificidade histórica do fenômeno do pós-secularismo (BRAIDOTTI, 2008, p. 4).

Segundo Teresa Toldy (2011), a possibilidade de um discurso pós-colonial e pós-secularista acerca dos direitos humanos e das mulheres abre o caminho para o

⁴³ Ela está se referindo às feministas Elisabeth Badinter (2006), na França; Ciska Dresselhuys e Ayaan Hirsi Ali, na Holanda; e Oriana Fallaci (2002), na Itália (BRAIDOTTI, 2008, p. 4).

reconhecimento do potencial emancipatório de algumas formas de feminismo inspirado religiosamente, tal como veremos a seguir.

2.5 *POSTSECULAR*: UM DESAFIO PARA AS QUESTÕES DE GÊNERO

A intenção desta tese nem se concentra em abordar as distinções intelectuais entre sexo e gênero, apoiadas por Simone Beauvoir (anos 1950) que prepararam o caminho para a segunda onda do movimento feminista, nem incluem a leitura clássica que fez Gayle Rubin sobre a distinção entre sexo e gênero, segundo a política da economia do sexo que converteu a mulher em um objeto para manter no plano material e simbólico o sistema patriarcal (anos 1970), nem se concentra na crítica de Judith Butler sobre a natureza dualista da oposição sexo/gênero, como uma categoria excludente e normativa que privilegia a heterossexualidade compulsiva, a qual encobre as multiplicidades de diferenças que constituem os sujeitos, na qual Butler evoca a famosa frase de Beauvoir: “não se nasce mulher, torna-se”. No entanto, defendemos a relação existente entre catolicismo de cariz popular, a condição *postsecular* e os direitos das mulheres e igualdades de gênero.

Também não iremos aprofundar os estudos de gênero produzidos nos últimos anos que se concentram nas “noções de relações”, com as quais se desenvolvem as ideias de preferência sexual, raça, classe e idade, entendidas como variáveis fundamentais para se definir o sistema de gênero. Desde as posições de valor substantivo atribuído por Beauvoir até as visões, mas recentes de gênero como processo, tecnologia e categoria fictícia.

Defendemos, para tanto, o pressuposto de Braidotti (2008) e Toldy (2011), acerca de que a condição *postsecular* pode apresentar-se como um desafio para o direito das mulheres e a igualdade de gênero na atualidade. Para mapear esta inter-relação, é preciso explorar algumas questões históricas das feministas frente à religião. Nesta tese busco algumas representações sociais dos sujeitos mulheres (ao longo da história), tendo consciência de que não é somente olhando de forma nostálgica para o passado que iremos prosperar, pois sabemos que a condição *postsecular* para o projeto dos direitos das mulheres e igualdades de gênero é um caminho a seguir e a avançar. O método que seguimos nesta tese é de desconstrução de significados e representações atribuídos a mulher ao longo da história Ocidental Cristã (principalmente no capítulo 4).

Segundo Braidotti (2008), historicamente a maior parte do movimento feminista europeu possuía uma postura “secular no sentido estrutural e histórico do termo”. Assim como outras práticas políticas e filosofias emancipatórias, o movimento feminista pelos direitos das mulheres, na Europa, posicionava-se de forma agnóstica, ou mesmo absolutamente ateuista. A luta feminista é descendente da crítica iluminista ao dogma religioso e à autoridade clerical. Esta influência teve prestígio no feminismo existencialista de Simone Beauvoir (1989 [1949]), bem como no feminismo marxista ou socialista de Michele Barrett (1980), Rosalind Coward (1983), Angela Davis (1981), Christine Delphy (1984), Shulamith Firestone (1970), Juliet Mitchell (1974) e Sheila Rowbotham (1973). Esta posição perpetua-se na segunda onda feminista.

Como as filhas seculares e rebeldes do Iluminismo, as feministas foram criadas com argumentação racional e auto-ironia destacada. O sistema de crença feminista é, portanto, cívico, não teísta, e é visceralmente oposto ao autoritarismo e à ortodoxia. (BRAIDOTTI, 2008, p. 3).

Braidotti (2008) considera que há duas ideias-chave que movem este legado feminista. A primeira refere-se ao forte secularismo, com a necessidade de separação da Igreja e do Estado e, como resultado desta oposição, a religião passa a ser um sistema de crença privado e a cidadania política, de domínio público. A segunda ideia-chave refere-se ao forte anticlericalismo e a crítica à Igreja Cristã, especialmente, em relação à atitude dogmática e patriarcal da Igreja Católica, por exemplo, nas posições de Beauvoir (1992, 1993) e Rossanda (2005). Todavia, para Braidotti (2008), há dois problemas que envolvem estas ideias-chave, um é de origem contextual e o outro mais conceitual (BRAIDOTTI, 2008, p. 4).

O caráter islamofóbico que provocou a intolerância antimuçulmana, na Europa e em diversas partes do mundo, transformou o Islã na mais visada das religiões monoteístas do mundo. A questão muçulmana no contexto da guerra ao terror resultou na militarização do espaço social, neste cenário, “qualquer marca irrefletida do secularismo normativo corre o risco de cumplicidade com o racismo anti-Islã e a xenofobia.” (BRAIDOTTI, 2008, p. 4, tradução nossa).

A política atual mundial que se apresenta no contexto do “choque de civilizações” e de guerras contra o terrorismo coloca os “corpos das mulheres como marcadores de identidade cultural e étnica”. Desse modo, é neste contexto de radicalização da política global que a questão da diversificação sexual assume uma posição fundamentalista e reacionária, baseada na demarcação de “linhas coloniais”.

Assume-se um discurso que, por um lado, trata as “nossas mulheres” (ocidentais, cristãs, brancas ou “branqueadas”, forjadas na tradição Iluminista secular) como se já estivessem libertas, logo, dispensariam incentivos sociais e políticas emancipatórias. Por outro lado, considera as “outras mulheres” (não ocidentais, não cristãs, não brancas, que não alcançaram a tradição iluminista) como se estivessem atrasadas e, neste caso, necessitariam de ações emancipatórias e de medidas de “libertação” forçadas (BRAIDOTTI, 2008, p. 6, tradução nossa).

Para Toldy (2011), argumentos eurocêntricos que envolvem o Islã, os quais se baseiam na expansão do espaço da religião, frequentemente associados a atentados terroristas ou homicidas, ocultam a “normalidade” da vida cotidiana para a maioria dos muçulmanos na Europa. Tais eventos servem para justificar reações de estranhamento frente ao “diferente de nós”. Conforme a teóloga, Boaventura Sousa Santos (2007) explica que esta distinção entre “nós” e os “outros” possui raízes em uma forma de “pensamento abissal”, que se configura como típico da modernidade, criando uma falsa visão da “impossibilidade da co-presença dos dois lados da linha.” (TOLDY, 2011, p. 106, tradução nossa).

O pensamento moderno ocidental é um pensamento abissal. Consiste num sistema de distinções visíveis e invisíveis, sendo que estas últimas fundamentam as primeiras. As distinções invisíveis são estabelecidas por meio de linhas radicais que dividem a realidade social em dois universos distintos: o “deste lado da linha” e o “do outro lado da linha”. A divisão é tal que “o outro lado da linha” desaparece como realidade, torna-se inexistente e é mesmo produzido como inexistente. Inexistência significa não existir sob qualquer modo de ser relevante ou compreensível. (SANTOS, 2007, p.3-4).

Boaventura afirma que a injustiça social global está ligada a injustiça cognitiva global e o pensamento pós-abissal possui por premissa a ideia da “*diversidade epistemológica do mundo*”, a qual valoriza a pluralidade de formas de conhecimento (SANTOS, 2007, p. 86). Assim, proponho nesta tese olhar para o argumento de Braidotti (2008), de que a condição *postsecular* é um desafio para a causa feminista no continente europeu e, especificamente, português. A noção de agência ou subjetividade das políticas de gênero é capaz de se apoiar em uma consciência que vincula a crítica à afirmação, em vez de se relacionar a crítica à negatividade, e pode se mostrar com traços de espiritualidade residual (BRAIDOTTI, 2008, p. 2).

Todos os não-secularistas enfatizam a profunda renovação espiritual que está implícita na causa feminista, insistindo que pode ser benéfico para toda a

humanidade e não apenas para as mulheres (RUSSELL, 1974). Esta aspiração espiritual humanista é de natureza ecumênica e escopo universalista. (BRAIDOTTI, 2008, p. 7).

Em termos mais objetivos, o que está em causa no excerto acima é a ideia que sustento para esta tese de que um movimento feminista *postsecular* terá que ser sensível a toda a humanidade, ou seja, aos modos de relação com os “múltiplos outros” (BRAIDOTTI, 2008).

Segundo Braidotti (2008), o legado das dialéticas hegeliana-marxistas que, segundo a teoria crítica, baseia-se na negação e, até mesmo, de forma perversa a exige, pode criar condições discursivas do momento negativo (a experiência de opressão, marginalidade, injúria ou trauma) para as condições de sua virada.

A teoria crítica existencialista, trabalhando a partir de um esquema dialético, traduziu este processo em termos da mudança da má fé para a autenticidade. Isto provou ser de capital importância para os projetos feministas de emancipação e libertação, porque oferece tanto um esquema conceitual quanto ético para processar as marcas de exclusão e o legado da marginalização, nos níveis macro e micro. A crítica althusseriana do papel imaginário na ideologia reformula este debate em termos da necessidade política para elaborar uma compreensão adequada e uma representação apropriada de nossas condições da vida real. A experiência negativa pode ser transformada na questão de que a teoria crítica tem que se envolver e, portanto, na fonte produtiva de contra-verdades e valores que visam derrubar a instância negativa. (BRAIDOTTI, 2008, p. 15).

Na concepção de Braidotti (2008), muitas vezes este processo é interpretado de forma estritamente funcional, como uma equação de agência política que pressupõe uma negatividade. No entanto, a autora sugere que adotemos uma análise não hegeliana, na qual enfatiza os elementos criativos ou afirmativos de tal processo. Nesta alteração de perspectiva, os componentes *ético* e *afetivo* estão no centro da subjetividade; assume-se, portanto, uma posição antirracionalista. Por esta óptica, *o núcleo ético* de um sujeito não está na sua intencionalidade moral, mesmo que suas ações tenham o potencial de agir sobre o mundo. Para a autora, o movimento de empoderamento, segundo as ideias de Deleuze (1990 [1968]), é um processo de tornar-se (ou devir).

Dado que, nesta visão neo-vitalista, o bem ético é igualado à relação radical, visando ao empoderamento afirmativo, o ideal ético consiste em aumentar a capacidade de entrar em modos de relação com múltiplos outros. A consciência de oposição e a subjetividade ou agência política que ela engendra são processos ou mecanismos que atualizam este impulso ético. Esta posição é pós-secular no sentido de que funciona ativamente para a criação de alternativas afirmativas ao trabalhar ativamente através da instância negativa. (BRAIDOTTI, 2008, p. 15-6).

Isso significa que as condições para a agência ética e política não dependem do momento atual, elas são voltadas para a criação de futuros possíveis. Estas relações éticas não se restringem aos limites da alteridade, tendo em vista que elas possibilitam relações com outras éticas e com outras forças *não humanas* e *pós-humanas*.⁴⁴ (BRAIDOTTI, 2015).

As relações éticas *não humanas* representam o campo da *ecofilosofia*, uma vez que valorizam a dependência sobre o ambiente no sentido lato do termo. Autores como Guattari (1995, 2000), Haraway (1997) e Braidotti (2006) trabalham com a *ética da sustentabilidade social*, na qual postulam um *continuum* entre a natureza e a cultura, nesta concepção, os sujeitos “constroem múltiplas relações éticas.” (BRAIDOTTI, 2006).

Uma aliança discursiva por meio dos diferentes ramos da teoria crítica é necessária neste movimento, a qual incorpora, especialmente, o feminismo, a teoria pós-colonial e a antirracista, e discute com os estudos de globalização, criticando a guerra e a militarização do espaço social. Ainda, defende que a economia política da subjetividade não está condicionada à emergência do sujeito na negação, mas por meio da afirmação criativa, que se constrói mediante forças geradoras vitais. “Este é o cerne da subjetividade *postsecular* definida como a ética de tornar-se: a busca de novas alternativas criativas e futuros sustentáveis. Apesar dos tempos, na verdade e, portanto, fora do meu tempo” (BRAIDOTTI, 2008, p. 19).

Sendo assim, defendemos que o alcance de uma condição *postsecular*, para além de ações políticas voltadas a ações afirmativas, também deve procurar contemplar outras formas criativas e de renovação das energias vitais e futuros mais sustentáveis. Sugiro aqui que olhemos para mudanças no catolicismo de cariz popular, no que concerne à valorização do protagonismo de mulheres e de crianças, conforme veremos no próximo capítulo. Sem perder de vista que o respeito a diversidade cultural e

⁴⁴ A posição *pós-humana* que Braidotti (2015) defende se articula com a herança anti-humanista, por meio das bases epistemológicas e políticas da geração pós-estruturalista e, vai mais além. Os pontos de vista alternativos sobre os humanos e as novas formações da subjetividade que caracterizam as epistemologias radicais da filosofia continental, dos últimos trinta anos, não são meramente contrários ao humanismo, todavia, tem-se transformado em modelos alternativos de sujeito humano, cumpridos a todos os efeitos (BRAIDOTTI, 2015, p. 43). A teoria “micropolítica” de Connolly (1999) celebra a criação de um novo pensamento e praxe de direitos, que é livre do pensamento ordenado e majoritário dos direitos na modernidade neoliberal. Braidotti (2015) avança para os direitos *pós-humanos* os quais incorporam as reivindicações de assembleias transversais de indivíduos que não veem um corte binário entre pensamento e ação, vida e morte, ambiente e humanidade, ou animalidade e humanidade. Por meio de um processo o qual Braidotti (2015, p. 167) denomina de a prática de 'desfamiliarização' em que o sujeito de conhecimento “desprende-se da visão normativa dominante com a qual ele ou ela se acostumou, para evoluir para um quadro de referência pós-humano.” (HANAFIN, 2015, p. 354-5).

religiosa deve estar atenta a um “multiculturalismo tóxico”, que se baseia no pressuposto segundo o qual as “tradições culturais são estáticas e sem limites de legitimidade”, mesmo quando violam os direitos das mulheres. Nesse sentido, acrescentamos que a luta pelo lugar do feminismo secular e religioso, pelos direitos das mulheres e igualdade de gênero pressupõe a relevância de um espaço público de debate (TOLDY, 2011, p. 115, tradução nossa).

2.6 REFLEXÕES DO CAPÍTULO 2

No capítulo 2 desta tese procuro demonstrar como Portugal atinge o processo de secularidade (pós 25 de abril de 1974) e, com ele, iniciam-se uma série de mudanças sociais e éticas, assim como começa a se alterar o cenário religioso do país. Em conversas com diferentes atores sociais (acadêmicos, clérigos, ateu) constatou-se que o Estado democrático português apresenta um Catolicismo “aberto”, com proposições menos conservadoras, que interage com a secularização e com os princípios do pluralismo, de forma a não interferir em questões éticas e cívicas, podendo até mesmo influenciar através do discurso do amor e da igualdade as questões da aprovação das leis do casamento de pessoas do mesmo sexo, da adoção de crianças e jovens por estes casais e da despenalização do aborto. Demostro com os indicadores sociais elaborados para esta tese que as crenças religiosas continuam a influenciar na vida dos portugueses. Outro indicador reconhece a coexistência do pensamento religioso e de outras visões não religiosas nas esferas da vida. Por fim, busco um olhar investigativo para a possibilidade de ver nas ações voltadas para os direitos humanos das mulheres e outras minorias sociais, potenciais novas formas modernas do sagrado. E, mais ainda, demonstro como importantes teóricas do feminismo *postsecular* veem o afeto e a ética como uma condição que aproxima a religião do feminismo.

Com intuito realizar simultaneamente um estudo etnológico (descritivo e interpretativo) e sociológico, apresento, a seguir, como as comunidades de fiéis católicos, investigados neste estudo, renovam a intervalos regulares, por meio da prática ritual, os sentimentos e os ideais coletivos que constituem a unidade e a personalidade de tais grupos (DURKHEIM, 2009, p. 474).

O pensamento de Joas (2012) sobre a reinvenção das tradições é acionado, para mostrar um movimento no interior do catolicismo popular português, qual seja, a adaptação das práticas da tradição às dinâmicas sociais contemporâneas, com destaque

para o surgimento da presença de mulheres em papéis ocupados majoritariamente por homens. No entanto, antes de propriamente abordar essas celebrações faremos breves considerações acerca do sagrado, do tempo e do espaço da cristandade e de algumas teorias sobre o Catolicismo.

3 CATOLICISMO DE CARIZ POPULAR: FENÔMENO RELIGIOSO E MORAL

As configurações do catolicismo popular no que tange a importância deste fenômeno na atualidade são analisadas neste capítulo, não apenas por razões funcionais, mas também por valores que ela mobiliza para as comunidades de praticantes. No tocante às ideias de Habermas (2007, p. 49), o Estado de direito democrático ao utilizar de todas as fontes culturais (religiosas e não religiosas) de maneira moderada está exercendo “a consciência normativa e a solidariedade dos cidadãos.”

Para ajudar a compreender o fenômeno religioso e sua relação com os fatos morais faço referência a Durkheim (2009), principalmente, em *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. Nessa obra, o sociólogo propõe afastar-se de todas as pré-noções acerca da vida religiosa, que se constituíram sem método, e centrar-se nas características mais elementares de quaisquer sistemas religiosos: as crenças e os ritos. As crenças têm o poder de classificar as coisas reais ou as ideias em categorias opostas, como o sagrado e o profano, enquanto os ritos são as instâncias primordiais de produção do próprio sagrado (DURKHEIM, 2009).

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

Nessa definição de religião, o sagrado possui não só uma relação com a dimensão religiosa, mas também com a dimensão moral, uma vez que as pessoas que se reúnem nestas comunidades morais, compartilham as mesmas crenças e práticas relativas ao sagrado, mais ainda, possuem vínculos dotados de sentimentos comuns. Hervieu-Léger (2009), no capítulo dedicado a Durkheim explica a existência de um “sagrado de comunhão”, que, segundo o sociólogo, “resulta da fusão das consciências na reunião comunitária”. Para Danièle Hervieu-Léger, Durkheim concebe a existência de um sentimento afetivo de “nós” que une os membros de tais reuniões mediante um “espírito comum”, o qual se mostra indispensável para a vida em sociedade (HERVIEU-LÉGER, 2009, p. 209).

Berger (2011), expressa que a definição mais ousada de religião, segundo sua funcionalidade social, é a de Luckmann (1977). Para Berger, embora Thomas

Luckmann utilize-se da tradição durkheimiana, ele amplia a noção de religião recorrendo a considerações antropológicas que ultrapassam as concepções de Durkheim:

[...] a essência da concepção luckmanniana da religião é a capacidade de o organismo humano transcender sua natureza biológica através da construção de universos de significados objetivos, que obrigam moralmente e que tudo abarcam. Consequentemente, a religião torna-se não apenas o fenômeno social (como em Durkheim), mas, na verdade, o fenômeno antropológico por excelência. Especificamente, a religião é equiparada com autotranscendência simbólica. Assim, qualquer coisa genuinamente humana é *ipso facto* religiosa e os únicos fenômenos não religiosos na esfera humana são os baseados na natureza animal do homem, ou mais precisamente, aquela parte de sua constituição biológica que ele tem *em comum* com os outros animais. (BERGER, 2011, p. 183).

No entanto, apesar de Berger compartilhar dos pressupostos luckmannianos acima expostos, opõe-se à definição que iguala qualquer coisa genuinamente humana à religião. Ele sustenta ser mais útil buscar, desde o princípio, uma definição mais explícita de religião, tratando das “questões de suas raízes antropológicas e de sua funcionalidade social como assuntos separados.” (BERGER, 2011, p. 184).

Berger (2011) opta por uma definição axiomática de religião já no primeiro capítulo, “em termos de uma postulação de um cosmos sagrado”. A religião se estabelece para manter uma ordem sagrada de abrangência universal, ou seja, “de um cosmos sagrado que será capaz de se manter na eterna presença do caos”. Para Berger, o mundo da ordem sagrada é uma produção humana, que constantemente defronta-se com as forças desordenantes da existência humana, por exemplo, quando o homem se encontra com a presença da morte (BERGER, 2011, p. 64).

Para Durkheim há dois polos da vivência religiosa que correspondem a dois estados pelos quais passa a vida social: o sagrado fasto e o sagrado nefasto. Ambos contrastam entre o estado de euforia e de disforia coletiva, cujos sentimentos oscilam da extrema alegria ao excessivo abatimento. Desse modo, nos dois casos, realiza-se a “comunhão das consciências e o reconforto mútuo”, que provêm desta comunhão (DURKHEIM, 2009, p. 454).

Quando as sociedades passam por estados de tristeza, de angústia ou de irritabilidade coletivas, como nos casos de catástrofes climáticas, por exemplo, que geram perdas humanas e não humanas há uma disposição ao compartilhamento de sentimentos. Nas ocasiões dos velórios coletivos ou das marchas pela visibilidade dos desastres ambientais, estará, pois, restituindo-se a moral e a energia coletivas, cada vez

que o grupo se posicionar perante acontecimentos que ameaçam as suas condições de existência. Portanto, justamente nesses estados, podemos compreender a categoria do sagrado nefasto.

Neste capítulo vemos que as práticas do catolicismo popular passam por momentos de euforia e de disforia, uma vez que os ritos religiosos são praticados em circunstâncias diferentes, por isso, variam os sentimentos envolvidos nessas situações. Nessa conformidade, todos têm o caráter de agir sobre as consciências coletivas e exercer o reestabelecimento do grupo por um estímulo das forças morais (DURKHEIM, 2009, p. 409). Agora, faremos uma breve ponderação acerca das expressões populares da vivência do sagrado mediante as categorias tempo e espaço, no que concernem às práticas rituais aos santos católicos.

3.1. TEMPO E ESPAÇO DA CRISTANDADE

Como os ritos transcorrem sempre no tempo e no espaço determinados, trato neste capítulo da relação dessas duas categorias com a infinitude do sagrado. Jacques Le Goff reflete sobre a busca do tempo sagrado, segundo um estudo sobre a vida dos santos e das santas, escrito por Varaze no século XIII. O arcebispo italiano Tiago de Varazze⁴⁵ na obra a *Lenda dourada* classifica o tempo de sua época em o tempo litúrgico ou temporal com o tempo dos santos ou santoral (GOFF, 2017a, p. 53). Le Goff ao se referir ao calendário cristão, na Baixa Idade Média, disserta que o tempo dos santos “se elabora lenta e penosamente”,

o culto dos santos que, no espaço, fixa-se sobre o túmulo, no tempo fixa-se sobre o dia da morte. Mesmo para as pessoas poderosas ou célebres, a data do nascimento na Idade Média é quase sempre ignorada antes do século XIV. Assim, o dia do culto específico a um santo é o da sua morte, conhecido mais frequentemente, e esse culto é definido como um ato de memória. Trata-se de uma comemoração. Mas, a partir do momento que o culto dos santos se eleva de alguma forma da morte para a vida, o dia do culto, ainda que fixado no dia da morte pelo vocabulário litúrgico, deixa de ser uma comemoração para tornar-se uma festa (*festivitas*). (GOFF, 2017a, p. 57).

Convém explicar a etimologia da palavra “comemorar” para compreender a diferença entre comemoração e festa. A origem do verbo comemorar remete ao seu

⁴⁵ Em sua língua materna era chamado de Iacopo de Varazze, sua família era natural da pequena cidade de Varazze, e ele nascido em Gênova (GOFF, 2017a, p. 21).

significado “lembrar juntos” (*co+ memorare*), assim, apesar de soar mal, uma missa de sétimo dia é um momento de comemorar uma pessoa que morreu, primitivamente, não se relaciona com uma festa (GOFF, 2017a, p. 57).

O arcebispo Tiago de Varazze, que pertenceu à ordem dominicana, serviu-se do culto dos “santos para sacralizar ou santificar os tempos e os lugares”. Os dominicanos foram os responsáveis por deixar a palavra escrita, em língua vulgar, como um instrumento para popularizar a vida dos santos, na medida em que deslocaram tal linguagem de um público essencialmente formado por clérigos para toda a sociedade cristã. Sendo assim, ao ponto de, por volta dos anos de 1500, haver mais cópias da *Lenda Dourada* (*Legenda Aurea*) do que da própria Bíblia (GOFF, 2017a).

Outra análise acerca do tempo foi feita por Hubert (2018), em *Estudo Sumário da Representação do Tempo na Religião e na Magia*. O sociólogo supôs que as noções de tempo e de espaço adquirem uma percepção diferenciada da noção normal mediante as “atitudes e representações da religião”, assim como da magia. Ele questiona como a fragmentação do tempo e do espaço, durante a prática ritual, podem ser conciliadas com a infinitude e a imutabilidade do sagrado (HUBERT, 2018, p. 29). Para Hubert, os fatos religiosos ou mágicos situam-se em uma espécie de “tempo-meio”, um tempo abstrato, particularmente associado à magia e à religião. Hubert estabeleceu “como princípio que o tempo é uma condição necessária dos atos e das representações mágicas e religiosas.” (HUBERT, 2018, p. 31).

Na compreensão de Henri Hubert os episódios míticos apesar de aparentarem terem ocorrido “fora do tempo”, como é o caso particular das festas religiosas, elas conquistam um espaço no tempo normal. Os mitos normalmente estão relacionados ora com a origem ora a com escatologia (fim das coisas), pela razão de existirem no tempo (HUBERT, 2018, p. 33). Uma de suas características na Europa Cristã é o “mito rejuvenescido”, ou seja, os patronos de festas religiosas se justapõem e substituem um santo envelhecido ou um mito anteriormente existente. Segundo Hubert, o “rejuvenescimento do mito” ocorre ou porque as lembranças do passado são abolidas ou porque se consagram novos fatos históricos (HUBERT, 2018, p. 35).

Existem calendários que têm o efeito de regular a periodicidade dos atos religiosos ou mágicos, acrescentando-se que ocorrem paralelamente ao “tempo normal”. Todavia, não possuem a finalidade de medi-lo e sim de ritmá-lo (HUBERT, 2018, p. 38-9).

Assim, fizemos uma breve reflexão sobre o tempo durante a prática ritual para melhor compreender como certas comunidades organizam seu calendário anual de acordo com o ritmo das festas religiosas populares católicas. A seguir, faremos uma explanação de algumas teorias sobre o catolicismo para expormos, afinal, em qual área de estudo está situada esta tese.

3.1.1 Dimensões do catolicismo

O catolicismo pode ser abordado de várias formas, mas trato nesta tese de registros e análises de um catolicismo de cariz popular. A fim de diferenciar esta tese de outros estudos e situá-la no âmbito da sociologia da religião e da moral, fez-se necessário apontar alguns possíveis caminhos para os estudos sobre o catolicismo. Para efeitos de nossa investigação, pontuaremos as abordagens clássicas do filósofo alemão Carl Schmitt (1888-1985), que caracterizava o Catolicismo como uma estrutura de poder político e jurídico (SCHMITT, [1923] 2011). Trataremos, ainda, do estudo acerca da Antropologia do Catolicismo que retoma o projeto da “imaginação Católica” (conceito este atribuído a Andrew Greeley), padre norte-americano e sociólogo (MAYBLIN, NORGET, NAPOLITANO, 2017).

Ressalta-se que Carl Schmitt, um dos maiores expoentes dos anos 20 e 30 do século passado acerca da abordagem da teologia política referente ao catolicismo, configurou tal assunto como “os diferentes modos de conceber a intervenção da religião como mensagem divina na organização social e política da sociedade” (SANTOS, 2014, p. 35). Desse modo, ao trazer as ideias de tal teórico, neste estudo, estamos nos posicionando nesta tese sobre uma abordagem que difere desse clássico, na medida em que se objetiva tratar das experiências religiosas do catolicismo popular, ou seja, da organização social de tais práticas por meio de diferentes comunidades portuguesas.

Para melhor compreender a colocação acima, demonstra-se que Schmitt, em sua obra *Römischer Katholizismus und politische Form (Catolicismo Romano e Forma Política)*, escrita em 1923, desenvolveu uma teoria do Catolicismo, mais propriamente da Igreja Católica Apostólica Romana, mediante sua faceta institucional, nas dimensões política e jurídica, desde a sua origem até início do século XX (SCHMITT, [1923] 2011; AZEVEDO, 2016).

Recentemente, as antropólogas Maya Mayblin, Kristin Norget e Valentina Napolitano, na obra *The Anthropology of Catholicism* (2017), reúnem uma série de

estudiosos que exploram as muitas dimensões do Catolicismo como uma “religião mundial”, cujas abordagens foram reunidas sob o guarda-chuva da *Antropologia do Catolicismo*. Este empreendimento além de proporcionar um debate mais amplo dentro da própria disciplina da Antropologia, que extrapola as noções schmittianas, objetiva reunir ensaios capazes de distinguir o Catolicismo de outros tipos de Cristianismo, possibilitando um diálogo interdisciplinar para além da própria Antropologia. Tal empreendimento acerca de novas e atuais análises etnográficas do Catolicismo, no mundo contemporâneo, aborda os temas do poder e institucionalismo, sincretismo, gênero, materialidade e conceito de mediação (MAYBLIN; NORGET; NAPOLITANO, 2017).

Destaca-se aqui que não estamos propondo uma análise institucional e jurídica do Catolicismo, tampouco uma análise antropológica conforme apontam as autoras *The Anthropology of Catholicism* (2017). Sendo assim, objetivamos trabalhar com uma sociologia do catolicismo em sua dimensão popular. Procuo demonstrar como as práticas religiosas, as quais cultuam as memórias de mulheres exemplares, tais como o culto mariano e o culto isabelino, podem acionar valores morais de mulheres arquetípicas, por meio da vinculação das comunidades a estas exemplares. Esse enfoque nos permite travar um diálogo entre a sociologia da religião e da moral por meio de uma vertente durkheimiana.

3.2. CATOLICISMO POPULAR EM PORTUGAL

Sob a influência no etnólogo Moisés Espírito Santo (1984, p. 17), esta seção tem o objetivo de descrever *elementos* presentes no catolicismo de cariz popular, segundo seus *ritos* de veneração à Nossa Senhora de Fátima, à Rainha Santa Isabel, e ao Espírito Santo, os quais podem ser desconhecidos ao leitor. Mediante uma descrição e interpretação intenta-se compreender o repertório de significados de tais práticas, além disso, demonstrar como a religião continua a ter significado no espaço público português na contemporaneidade.

É de se destacar, ainda, que as comunidades de diáspora portuguesa, no Brasil e América do Norte, celebram o culto ao Espírito Santo e à Rainha Santa Isabel seja como sinal identitário, seja como devoção católica popular. Tais práticas demarcam as zonas de fronteiras que diferenciam o “nós” e o “eles”. Vemos que estes rituais religiosos ocorrem de forma cíclica, dessa forma, revivificam os sentimentos que ligam os grupos

étnicos aos seus padroeiros e também reforçam os laços de pertença comunitária. No culto aos santos católicos o tempo das festas se fixa no dia da morte do santo ou da santa, conforme será abordado no capítulo 4 (seção *sociologia do culto aos santos ou exemplares*).

Segundo Moisés Espírito Santo (1984), os elementos mais essenciais do fenômeno religioso, “não variam de um povo para outro”, o que muda é a intensidade da vida religiosa, os ritos e alguns personagens (SANTO, 1984, p. 13). Para o sociólogo português, a compreensão da religiosidade popular não se relaciona exclusivamente a uma classe social econômica e culturalmente pobre;

ela liga-se, sim, a um tipo de cultura que se transmite nas relações de vizinhança e na memória colectiva. [...] a religião popular é espontânea, de criação colectiva e pertencente ao fundo cultural da comunidade ou de uma classe popular homogênea, enquanto a religião católica e dominante obedece a esquemas intelectuais cuja trama é uma dogmática rígida e erudita. (SANTO, 1984, p. 15).

No período das pesquisas etnográficas em Portugal acompanhei um culto solene no santuário no mariano de Nossa Senhora de Fátima, na ocasião da cerimônia de canonização de duas crianças, os *Pastorinhos de Fátima*: Jacinta e Francisco Marto. Ao investigar tais manifestações pretendi realizar um enquadramento sociológico deste fenômeno religioso.

Segundo a teoria durkheimiana, deparei que quando se está diante dos peregrinos que ocupam os espaços públicos do santuário, em momentos de intensa comoção coletiva, o sagrado propaga-se por um “princípio de contagiosidade [...]”. (DURKHEIM, 2009, p. 339).

Na próxima seção, descreverei o fenômeno de Fátima no âmbito do cenário político da I República portuguesa, no ano de 1917.

3.2.1 Fenômeno de Nossa Senhora de Fátima

As aparições de Fátima, ou experiências místicas das visões de crianças, como alguns teólogos preferem denominar, foram marcadas pela conjuntura da I República. Tal período caracterizava-se pela insatisfação dos meios católicos e conservadores devido às inúmeras mudanças relativas às influências da religião na vida sociocultural do país, entre elas, a extinção dos feriados religiosos, a supressão do ensino religioso

nas escolas, a lei de separação da Igreja e do Estado e o fechamento da Faculdade de Teologia da Universidade de Coimbra. Acrescentamos a este contexto o fato de Portugal ter sofrido outro abalo sociopolítico devido à participação de soldados expedicionários na Primeira Grande Guerra Mundial.

Em meio a todo este cenário, no ano de 1917, o país lusitano passa por modificações instauradas a partir do mandato do presidente Sidónio Paes, que culminaram com o restabelecimento da diplomacia do Estado com a Santa Sé e a reforma da Lei de Separação (VILAÇA, 2006, p. 142-3; AZEVEDO, 2001, p. 105-6).

Neste ambiente, três crianças afirmaram ter passado por esta experiência religiosa quando pastoreavam os rebanhos de suas famílias, na região denominada de Cova de Iria. Lúcia de Jesus dos Santos (1907-2005), Francisco (1908-1919) e Jacinta Marto (1910-1920) relataram ter visto Nossa Senhora (GUARDA, 2007, p. 387). Entre os meses de Maio e Outubro de 1917, sempre nos dias 13, com exceção de Agosto, que se narra ter ocorrido no dia 19, em Valinhos, uma vez que as crianças haviam estado presas no dia 13 em Vila Nova de Ourém (ABRANTES, 2007, p. 155-6).

No local chamado de Cova de Iria, iniciou-se construção de uma capela chamada de Capelinha das Aparições, em 1919, na antiga azinheira onde os Pastorinhos disseram ter havido as aparições. Em 13 de outubro de 1921, realizou-se a primeira celebração religiosa. Em 6 de março de 1922, a Capelinha das Aparições foi destruída por bombas incendiárias. O bispo de Leiria nomeia uma comissão canônica para as investigações e, em 3 de Maio de 1922, funda o mensário Voz de Fátima, que, com o passar do tempo, teve sua tiragem enviada para outros países. Após o incêndio, o bispo de Leiria manda reconstruir a capelinha entre dezembro de 1922 e janeiro de 1923.

Desse modo, devido à contínua peregrinação de pessoas ao local, o clérigo adquire os terrenos no entorno e dá as ordens para a construção das primeiras instalações de acolhimento aos peregrinos e aos doentes. Em 26 de Junho de 1927, dá-se a criação da via-sacra, desde o Reguengo do Fetal à Cova de Iria; a construção da Capelinha das Aparições permanente ocorreu em 13 de Julho de 1927, e a Benção à Igreja dedicada a Nossa Senhora do Rosário, em 13 de Maio de 1928 (ABRANTES, 2007, p. 156; CRISTINO, 2007, p. 159).

Importante ressaltar que o descontentamento tanto no âmbito católico quanto conservador fez com que a I República entrasse em crise, o que culminou com o golpe militar de 28 de Maio de 1926. Diante das mudanças da nova Constituição de 1933,

solidifica-se uma orientação ideológica notadamente Católica e Fátima passa a ser o símbolo da união do Estado Novo e da Igreja (VILAÇA, 2006, p. 143).

E, Fátima, mediante todo este cenário pode ser compreendida como:

[...] fenômeno complexo de afirmação religiosa, tendo como elemento central as aparições de Nossa Senhora a três pastorinhos, envolve hoje uma realidade vasta, decorrente da mensagem dessas aparições, do estabelecimento e da consolidação de um lugar nacional e internacional de peregrinação e culto, e traduzindo uma afirmação pública de adesão e de vivência de fé em termos pessoais, comunitários e mesmo institucionais, com impactos ao nível da Igreja Católica e da Sociedade em geral. É bem a síntese, e, portanto, o lugar de encontro, da vida espiritual mais característica do catolicismo português contemporâneo. (FERREIRA, 2007, p. 95).

Para o teólogo António José Ferreira o princípio fundamental de Fátima se estabelece como um lugar nacional e internacional de peregrinação, culto público e vivência da fé pessoal e comunitária. Demonstro uma visão panorâmica do Santuário de Nossa Senhora de Fátima, logo abaixo.

Figura 7 - Santuário de Fátima, Capelinha das Aparições (esquerda), Igreja Nossa Senhora do Rosário (centro) e Reitoria (direita).



Fonte: foto da autora, Maio de 2017

Ao longo destes cem anos o Santuário de Fátima passou por diversas transformações. Hoje, o santuário é considerado uma espaço multifacetado, que recebe diariamente peregrinos e turistas (de todas as religiões, inclusive, ateus e agnósticos). O local possui uma Reitoria que é o órgão executivo superior do Santuário de Fátima, responsável pelas questões institucionais. Dispõe de um Departamento de Estudos que é responsável pelo Arquivo e pela Biblioteca do Santuário de Fátima, nos quais se

encontram o espólio arquivístico e bibliográfico de Fátima. Além de espaços de liturgia, hospedagem e ações caritativas. Segundo a Socióloga Helena Vilaça, Fátima é o típico exemplo de religião no espaço público⁴⁶.

Apresento, a seguir, as investigações realizadas durante o período de maio de 2017. As tarefas de descrever e de interpretar a experiência etnográfica em Fátima objetivaram um melhor entendimento do repertório de significados de tais práticas

3.2.2 Centenário de Fátima: retrato sociológico

No Centenário das aparições de Fatima, em Maio do ano de 2017, o Papa Francisco esteve em Portugal para dirigir a cerimônia de canonização de Francisco e Jacinta Marto. Neste ambiente de religiosidade popular, durante alguns dias, registrei essa experiência utilizando a fotografia sociológica (MARTINS, 2014), em uma constante vigilância epistemológica e reflexão sobre o ofício de socióloga (BOURDIEU, CHAMBOREDON, PASSERON, 2004).

Ao investigar o fenômeno religioso mariano e fotografar as expressões da religiosidade popular, pude compreender o que Morujão (2007, p. 375) explica acerca da mensagem de Fátima que está presente na “simplicidade de sua pedagogia”, ou seja, a mensagem do Evangelho expresso em Fátima como a “materna insistência a humanidade inteira à conversão e à oração”. O que isso significa? No Santuário de Fátima, a principal manifestação religiosa ocorre por meio da oração, a qual se promove de muitos modos: com o terço na mão, durante a Eucaristia, junto ao túmulo dos Pastorinhos, em frente à imagem do Nossa Senhora; sempre em uma atitude de silêncio que fala por si.

Segundo o entendimento de Boaventura Sousa Santos (2014), quando se trabalha com a religiosidade popular como uma forma de concepção de mundo, pensa-se em valorizar as crenças, as opiniões e as práticas sociais, como uma *ecologia de saberes*. Boaventura Souza Santos chama de *ecologia de saberes*, a saber,

[...] um exercício epistemológico baseado na incompletude de qualquer tipo de conhecimento humano e destinado a identificar conhecimentos distintos e critérios de rigor e validade que operam credivelmente nas práticas sociais de modo a desenvolver interações criativas entre eles. O objetivo da ecologia

⁴⁶ A socióloga proferiu esta afirmação na ocasião do 3º Colóquio *Religião nas Múltiplas Modernidades*, Maio/Junho de 2017, Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

de saberes é ampliar a legitimidade intelectual e cultural das lutas pela dignidade humana. (SANTOS, 2014, p. 99).

Santos (2014) traz uma reflexão da teóloga portuguesa Teresa Toldy, que expressa a seguinte mensagem: “As sociedades ocidentais parecem ter acordado do seu ‘sonho secularista’ (TOLDY, 2011, p. 8 apud SANTOS, 2014, p. 93). Nesse mesmo sentido, Habermas (2013) afirma que uma sociedade que valoriza as diferentes visões de mundo, religiosas ou não, consolida-se pelo caminho do pluralismo de valores e de um pluralismo religioso. De forma a se afastar da intolerância e da violência acirrada que faz a negação ontológica das crenças, como se elas não se originassem do pensamento humano, considerando-as, por vezes, até irracionais.

Quando se está diante da compreensão de que as crenças e os ritos religiosos são manifestações legítimas de liberdade de pensamento e de expressão, almeja-se “uma pacificação do pluralismo das visões de mundo.” (HABERMAS, 2013, p. 15).

Como o “modo de ver” essa experiência religiosa objetivava reconstruir cenas significativas do fenômeno social do sagrado, mediante um suposto “congelamento” dos instantes fotografados, compreendi que cada fotografia teria no seu “descongelamento”, ou seja, na decodificação de elementos simbólicos e circunstanciais a revelação da dimensão sociológica e antropológica do instante retratado⁴⁷ (MARTINS, 2014, p.65).

Assim, escolhi percorrer o caminho das Aparições na intenção de entender todo o universo de sentido deste fenômeno religioso. Demonstro por meio de registros fotográficos os locais que marcam as memórias alusivas às aparições de Nossa Senhora aos videntes.

3.2.3 Aparições de Nossa Senhora

O fenômeno de Fátima, segundo os registros fatimitas, e, principalmente, a fixação de seu conteúdo por meio das *Memórias* de Lúcia de Jesus (2016), compõe-se do relato das seis aparições de Nossa Senhora aos videntes, cinco delas no sítio em que se encontra a Capelinha das Aparições, na Cova de Iria, no coração do Santuário

⁴⁷ Por essa razão, ao se procurar entender melhor este fenômeno foram feitas investigações documentais, bibliográficas e etnográficas da religiosidade que mobiliza multidões de peregrinos todos os dias ao Santuário e aos sítios em que os videntes relataram ter havido as suas experiências religiosas. A realização de tais pesquisas foi feita no Serviço de Estudos e Difusão do Santuário de Fátima (SESDI)⁴⁷. Além do acesso à documentação arquivística, obteve-se a credenciação para captação de imagens no Santuário, segundo as normas de segurança dos espaços e da reserva dos peregrinos.

mariano, ocorridas nos dias treze dos meses de maio, junho, julho, setembro e outubro de 1917.

Figura 8 - Capelinha das Aparições.



Fonte: foto da autora.

Além dos relatos dos videntes em relação às Aparições no sítio da Capelinha das Aparições, a quarta experiência é apontada como sendo o sítio em Valinhos, no dia 19 de agosto de 1917. Assinala-se esta memória por um monumento encontrado entre a 8ª e a 9ª Estações da Via-Sacra no Caminho dos Pastorinhos.

Figura 9: Monumento da Virgem que assinala a quarta Aparição.



Fonte: foto da autora.

Este edifício foi ofertado pelos Católicos húngaros, cuja imagem foi esculpida por Maria Amélia Carvalheira da Silva e o nicho constitui-se de um projeto do arquiteto António Lino. Assim, prosseguindo o *Caminho dos Pastorinhos*, também foram percorridos os lugares angélicos apontados pelas memórias fatimitas.

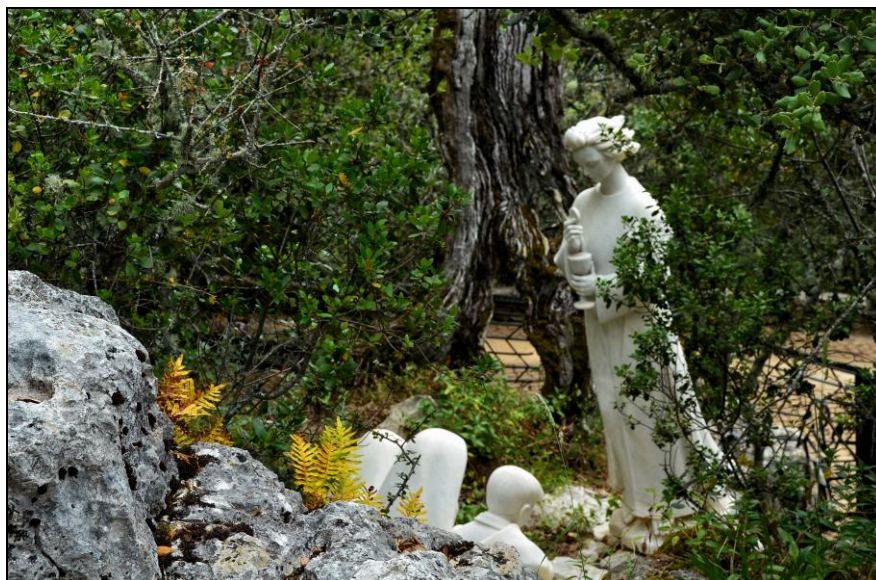
3.2.4 Aparições do Anjo

Segundo as *Memórias* de Lúcia de Jesus (2016), anteriores às aparições de Nossa Senhora de Fátima aos pastorinhos, houve três ocorrências em que os videntes dizem ter visto o Anjo da Paz, todas no ano de 1916.

Os relatos das manifestações angelofânicas ocorrem desde o livro da Gênesis e outros da Escritura Sagrada, centrando-se nas figuras dos querubins, serafins, arcanjos, anjos, guias, que visam proteger pessoas e comunidades. Os fundamentos teológicos do culto aos anjos intensificam-se com o Concílio Tridentino quando se acentuava a necessidade de salvação individual (MARQUES, 2007, p. 32).

Conforme Mendes (2007, p. 208) a figura do Anjo da Paz, no contexto de Fátima, demonstra uma relação direta com a mensagem deste fenômeno devocional. Lucia narra em suas *Memórias* (2016) que o anjo tem a função de situar os Pastorinhos no contexto eucarístico e trinitário. Lucia narra que na última aparição do anjo, em Outubro de 1916, quando estava diante das três crianças ele ergue o cálice e a hóstia e repete por três vezes: “Santíssima Trindade, Pai, Filho e Espírito Santo, adora-Vos profundamente e ofereço-Vos o Preciosíssimo Corpo, Sangue, Alma e Divindade de Jesus Cristo, presente em todos os sacrários da terra”.

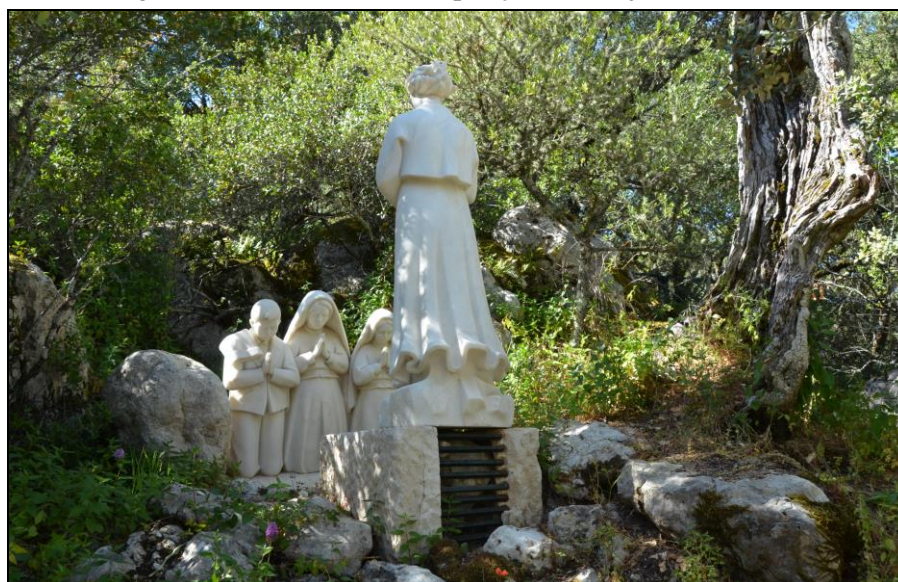
Figura 10 - Representação do Anjo da Paz com o cálice erguido.



Fonte: foto da autora.

Para Azevedo (2007), a descrição da figura do Anjo da Paz permitiu desenvolver toda uma simbólica e uma piedade eucarística em união com a devoção mariana (AZEVEDO, 2007, p. 541).

Figura 11 - Local da 1ª e 3ª aparições do Anjo aos videntes.



Fonte: foto da autora.

Ainda, em *Memórias* Lúcia de Jesus (2016) narra que a segunda aparição angélica ocorreu no verão de 1916, na região de Aljustrel, nos fundos do quintal da casa de Lúcia, no local denominado de Poço do Arneiro.

Figura 12 - Poço do Arneiro, segunda aparição angélica.



Fonte: Foto da autora.

Marques (2007, p. 36) explica que as representações do Anjo de Portugal costumam transitar no imaginário popular nos períodos de crise, reforçadas por visões de pessoas tocadas pelo carisma da fé. No caso de Fátima, tal fenômeno surge no contexto da Primeira Grande Guerra Mundial e o carisma aparece na figura das três Pastorinhos.

As próximas imagens foram feitas durante as celebrações do Centenário das Aparições, em Maio de 2017. As fotografias demonstradas nesta tese retratam formas elementares da religiosidade popular, tais como a prática da oração do terço, das ofertas de velas e ex-votos, das promessas, das peregrinações, com o objetivo de se chegar ao entendimento do catolicismo popular em Portugal, nos dias atuais.

3.2.5 Peregrinações

Segundo Carlos Steil (2018), a etimologia do vocábulo peregrinação reporta-se ao termo latino *peregrinus*, que significa “o estrangeiro”, aquele que vive em outro lugar e, portanto, não pertence àquela sociedade estabelecida, “ou seja, é aquele que, pela força do prefixo, percorreu um espaço e, neste espaço, encontra o outro.” (STEIL, 2018).

Nesse viés, ao mesmo tempo, Steil (2018) indica que o sentido originário do termo peregrinação remete à literatura do período clássico da Grécia, nomeadamente, a

Odisseia de Homero. Dessa forma, associada à figura mística do herói grego, o qual passa por privações e por sacrifícios em sua viagem para chegar ao ponto desejado.

Destaca-se que, nestes sentidos, a peregrinação incorpora um duplo significado, “da viagem exterior do herói em direção ao outro e da jornada interior do virtuoso em busca de seu verdadeiro eu, que percorre os meandros e os labirintos da alma humana” (STEIL, 2018).

Embora a peregrinação seja uma experiência relacionada a deslocamentos devocionais, como parte de rituais compreendidos nas religiões mundiais, tais como o judaísmo, o islamismo, o budismo, na sociedade contemporânea, ela é vista como um ritual de busca de si mesmo, um encontro com *yourself*. Tais religiões do *self* são típicas do movimento da Nova Era que, ao mesmo tempo, buscam nos rituais pré-cristãos das populações da Europa e das Américas “as bases para reinterpretar e incorporar as peregrinações em suas práticas”.

Na Europa constata-se um esforço por identificar lugares de culto pré-cristãos que se tornam pontos de convergência de peregrinos que buscam conectar-se com energias e valores associados à natureza que teriam sido reprimidos pela civilização ocidental e cristã. Nas Américas, este movimento de busca das origens está associado às civilizações do passado pré-colombiano e a grupos indígenas do presente (STEIL, 2018, p. 12).

As novas formas de peregrinação, portanto, estão desvinculadas das instituições religiosas tradicionais, assumindo “uma variada gama de significados e experiências pessoais e coletivas, que se conectam com os contextos religiosos, sociais, culturais e políticos em que elas se inserem” (STEIL, 2018).

Helena Vilaça (2007/2008) faz referência ao fenômeno da peregrinação como uma constituição ritualística, não necessariamente relacionada a uma vinculação religiosa. Vilaça traz as categorias utilizadas por Hervieu-Léger (1999), em *La religion en mouvement*, que, por sua vez, inspirou-se na análise feita acerca da comunidade ecumênica de Taizé, na França. A pesquisadora Danièle Hervieu-Léger elabora “uma tipologia para as figuras do *praticante* e do *peregrino*”. O *praticante* aproxima-se do sentido clássico de indivíduo religioso, caracterizado por aquele que “cumpre os rituais estabelecidos pela igreja”. A sua figura está correlacionada à “forte identidade confessional, crença, pertença e prática” (VILAÇA, 2007/ 2008, p. 61).

No entanto, ao comparar o *praticante* e o *peregrino* à categoria religiosa elaborada por Simmel (1998), está se aproxima mais da figura do *peregrino*

contemporâneo, o qual corresponde a “uma visão, um sentimento e uma vivência, criadores de um mundo espiritual objetivado e autônomo” (VILAÇA, 2007/2008, p. 61).

Vilaça cita o fenômeno de Fátima, em Portugal, como um indicador de retorno da religião à esfera pública (VILAÇA, 2006). O santuário mariano apresentando-se como um “lugar multifuncional: religioso, educacional, cultural, turístico e mesmo político”. Por outro lado, mostra similitudes a “outros lugares, das formas de religiosidade e espiritualidade contemporâneas” (VILAÇA, 2007/2008, p. 62).

Figura 13 - Grupo de peregrinos no Santuário de Fátima em Portugal.



Fonte: Foto da autora.

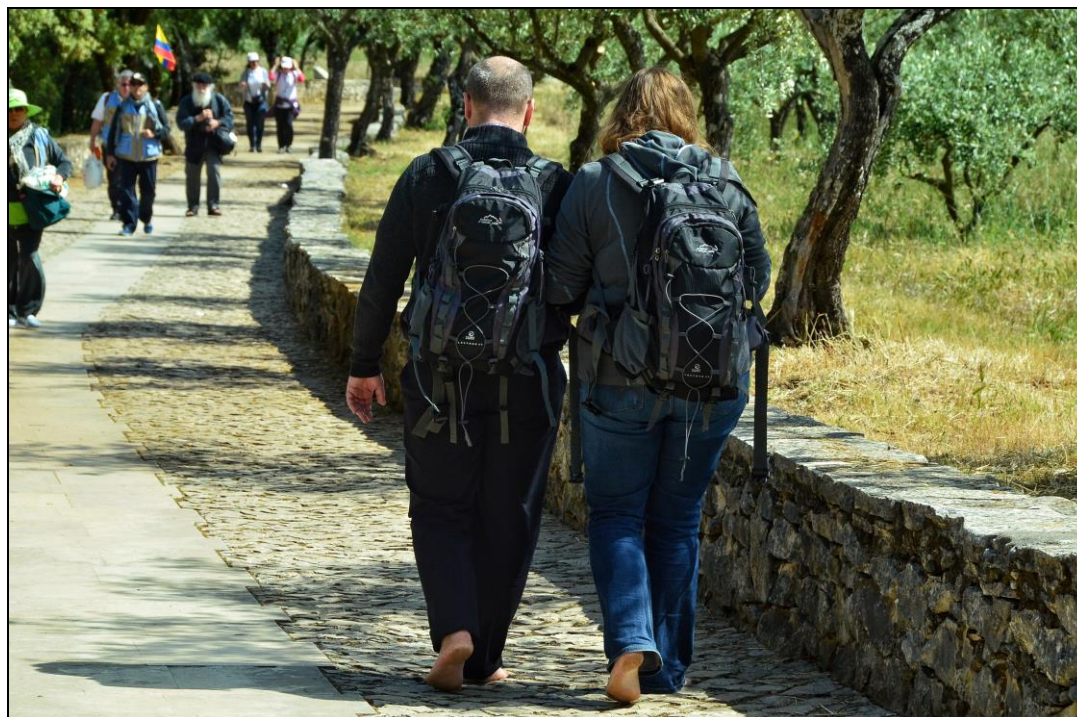
Quando se olha para estes peregrinos, vê-se no sentido das “novas formas de peregrinação” trabalhadas por Steil (2018), semelhanças a abordagem de Vilaça (2007/2008). A socióloga demonstra que o fenômeno contemporâneo da peregrinação localiza-se “num terreno que escapa ao controlo das Igrejas oficiais”, combinando-se a outras esferas da vida social que se apresentam fora do campo religioso, constituindo-se em sua “própria reconfiguração”. Vilaça sugere que “a peregrinação é uma das dimensões da religiosidade contemporânea” e salienta que “não tem sido objeto de estudo aprofundado pela sociologia das religiões”.

Figura 14 - Peregrina em seu terceiro ano de caminhada de pés descalços.



Fonte: foto da autora.

Figura 15 - Peregrinos de pés descalços na Via-sacra das Aparições.



Fonte: foto da autora.

Por fim, Vilaça (2007) compreende a peregrinação como “religião em movimento, exteriorizada, publicamente observável”, e, por outro lado, admite um

comportamento privatizado, que se processa no âmbito subjetivo, não necessariamente, mediatizados por alguma instituição religiosa (VILAÇA, 2007/ 2008, p. 65).

3.2.6 Promessas e sacrifícios

As imagens de *ex-votos*, ou seja, que representam a “força de uma promessa” ou “de um voto”, as quais estão expostas a seguir, por dois fiéis no santuário mariano, demonstram a significação de um presente ofertado a seu santo ou, neste caso, a Nossa Senhora de Fátima, em retribuição a uma dádiva concedida. Vê-se que os *ex-votos* simbolizam as partes do corpo de uma mulher que, possivelmente, foram curados após uma doença.

Figura 16 - Imagem do catolicismo popular: *ex-voto* nas mãos dos fiéis.



Fonte: foto da autora.

O catolicismo popular possui uma série de ritos, tais como as oblações e sacrifícios, que, por suas virtudes próprias, produzem a restauração moral, que são estados mentais despertados no fiel durante o seu ato, ou nestes casos, ao ofertar coisas ou sacrificar-se o crente estará oferecendo o seu pensamento. Entre a divindade e o fiel há uma relação de favores, a regra *do ut des* [dou, para que dê] traduz o mecanismo do sistema sacrificial e, por sua vez, todo o culto positivo (DURKHEIM, 2009, p. 373-4).

Jamais o homem concebeu que seus deveres para com as forças religiosas pudessem se reduzir a uma simples abstenção de todo comércio: sempre considerou que mantinha com elas relações positivas e bilaterais que um conjunto de práticas rituais tem por função regular e organizar. A esse

sistema de ritos damos o nome de culto positivo (DURKHEIM, 2009, p. 349).

Os sacrifícios, tais como os atos de percorrer de joelhos ou rastejar-se pela passadeira do santuário são atos de fé. O sacrifício é reparador, ao fazê-lo, torna-se sacra a experiência peregrina. Ele é um ato de solidariedade, ao sacrificar-se pelo outro está se praticando um gesto de amor. O sacrifício é vicário, tem sempre uma referência, uma via de representação, de tornar presentes a fé e o desejo de salvação (CARVALHO, 2007, p. 507-8).

Figura 17 - Imagem do catolicismo popular: pagamento de promessas.



Fonte: Foto da autora.

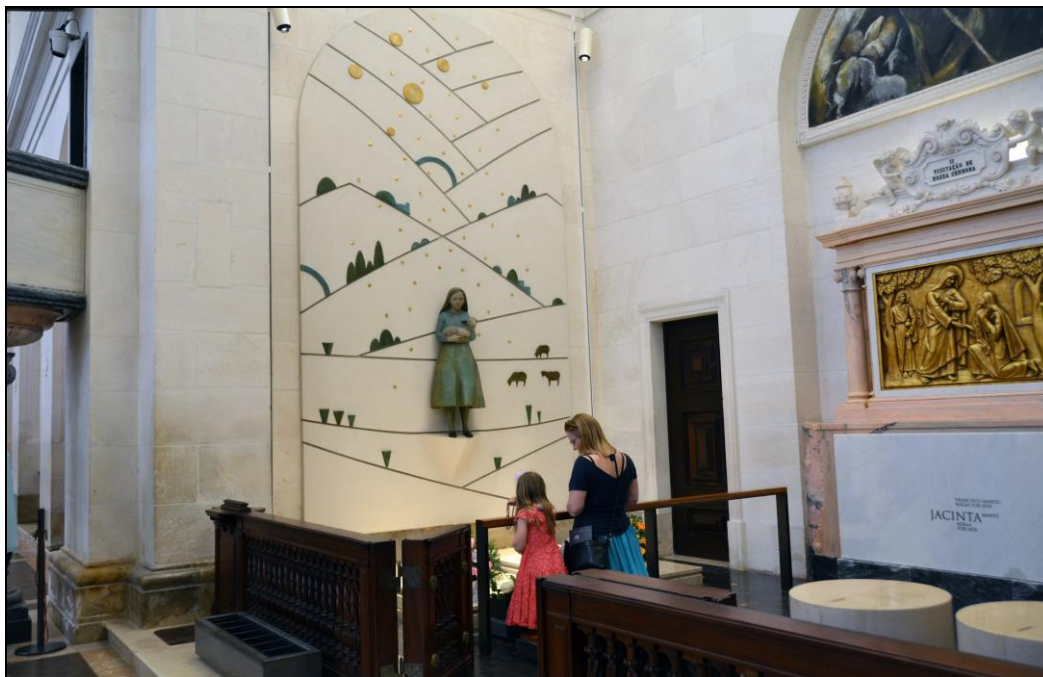
A instituição sacrificial, base do culto positivo e da regra *do ut des* [dou, para que dê], estabelece com o princípio do sagrado uma relação de dependência, não diferente da dependência sacrificial que os indivíduos estabelecem em sociedade.

3.2.7 Oração

Conforme Morujão (2007), o “ponto fundamental e estruturante da mensagem de Fátima é a oração”. Esta fonte funciona como um “rio sociologicamente visível”, a “oração é a alma de Fátima” (MORUJÃO, 2007, p. 375). O Papa João Paulo II, na ocasião dos 75 anos das aparições, esteve em Fátima, em Maio de 1991, e profere o

seguinte: “Vigiar e rezar, oração e penitência. Eis, em síntese, a mensagem que a Virgem não cessa de repetir a partir da Fátima” (PAPA JOÃO PAULO II, 1991).

Figura 18 - Oração das fies no túmulo da Santa Jacinta Marto.



Fonte: Foto da autora.

Figura 19 - Oração na Procissão das velas, Santuário de Fátima.



Fonte: Foto da autora.

Figura 20 - Benção das Velas com a saudação do Papa Francisco.



Fonte: Foto da autora.

Segundo as concepções cristãs, os peregrinos ao acenderem as velas no santuário mariano fazem uma identificação com Cristo, ou seja, a vela acesa representa o próprio Cristo como “a luz do mundo” e, ao mesmo tempo, invocam a proteção de Nossa Senhora. A benção das Velas, na noite de doze de maio de 2017, foi um momento de demonstrações de fé e riqueza de signos, em que os fiéis católicos ocuparam todos os espaços do Santuário de Fátima. Nestes instantes de intensa comoção coletiva, na presença do Papa Francisco, pôde-se perceber que a prática do ritual coletivo revivifica a fé popular e renova o sentimento de pertença à religião Católica.

Reflete-se acerca do sentido particular da vivência religiosa mediante as práticas do Catolicismo, nas celebrações do “Centenário das Aparições de Fátima”. Todavia, não se questiona aqui o sentido teológico do termo “Aparições”, o qual é problematizado pela Igreja Católica e pelos Teólogos⁴⁸, mas sim a relação da ocupação do Santuário

⁴⁸ O tema das “Aparições de Fátima” vem sendo discutido entre investigadores dos fenômenos religiosos. Ver o professor, filósofo, teólogo e padre da Sociedade Missionária Portuguesa Anselmo Borges na entrevista: “É evidente que Nossa Senhora não apareceu em Fátima”, em 16.04.2017. Disponível em: <<http://expresso.sapo.pt/sociedade/2017-04-16-Padre-Anselmo-Borges-E-evidente-que-Nossa-Senhoranao-apareceu-em-Fatima>>. Outra entrevista de Anselmo Borges. “Nossa Senhora não apareceu aos pastorinhos em Fátima”. A entrevista de José Manuel Vidal, publicada por Religião Digital, 11-05-2017. A tradução de André Langer. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/567575-nossa-senhora-nao-apareceu-aos-pastorinhos-em-fatima-entrevista-com-anselmo-borges>>.

como uma forma de reconstrução da memória coletiva da “Cova de Iria”. Com a apropriação do recinto pelo fiel “toda a realidade nos ‘aparece’ enformada pela sua relação espaciotemporal com o santuário” e, conseqüentemente, com o sagrado (DUQUE, 2007, p.515).

3.2.8 Canonização

Após dezenove anos da cerimônia de beatificação em que o Papa João Paulo II proclama beatos Francisco e Jacinta Marto, em 13 de maio de 2000, o Papa Francisco, em 13 de Maio de 2017, por meio de Missa Solene no santuário mariano, realiza a canonização dos dois pastorinhos de Fátima.

Figura 21 - Missa de Canonização de Jacinta e Francisco Marto.



Fonte: Foto da autora

Convém destacar que para Moisés Espírito Santo, o mais estreito ponto de aproximação entre a Igreja Católica e a religião popular está ligado ao culto à figura dos santos e de Maria. Para o sociólogo, Maria está fundamentada na imagem da mãe, que “domina o inconsciente dos fieis” (SANTO, 1984, p. 15). Tal análise pôde ser observada, na manhã do dia treze de maio de 2017, quando o pontífice pronunciou a

*Homilia na Celebração Eucarística Com Canonização dos Beatos Francisco e Jacinta Marto*⁴⁹, na cerimônia que canonizou os Pastorinhos de Fátima, como os novos santos da Igreja Católica Apostólica Romana.

Na Homilia o Papa Francisco, em se referindo a Nossa Senhora de Fátima proferiu: Queridos peregrinos, temos Mãe, temos Mãe! A teóloga Teresa Toldy vê Fátima como, “a grande esperança” que pode inspirar cada vez mais “espaços de acolhimento dos que sofrem.” (JORNAL DE LETRAS, 10 de Maio, 2017)⁵⁰.

Dessa forma, as descrições e interpretações acerca do culto a Nossa Senhora tiveram o intuito de, no âmbito dos aspectos mais essenciais do mundo dos crentes e da esfera do sagrado, trazer elementos constitutivos da religiosidade popular. Ao olhar sociologicamente para as promessas, as peregrinações e a prática da oração, pensa-se em trazer para esta tese o pensamento de Durkheim, qual seja, “há na religião algo de eterno: o culto e a fé.” (DURKHEIM, 2009, p. 477).

Nesse sentido, quando o crente vive a experiência religiosa do culto aos santos, ele tem a sensação direta de que a vivência espiritual pode gerar uma poderosa energia motivadora a sua vida. Assim, vê-se que a “verdadeira função da religião”, que se manifesta como a prática do ritual, é tornar o fiel mais forte, é restaurar suas forças morais (DURKHEIM, 2009, p. 459).

O fenômeno de Fátima, em Portugal, pode ser compreendido, ainda, como um movimento de cariz popular e de resistência do catolicismo português, pela defesa das manifestações de fé e de crenças no espaço público. A partir de agora, serão mostradas as manifestações de fé das comunidades de devotos da Rainha Santa Isabel e do Divino Espírito Santo.

3.3 FESTAS DA RAINHA SANTA

Para além de demonstrar cenas do culto a uma santa católica, Rainha Santa Isabel, que se manifestam publicamente em regiões específicas, consideradas lugares de memória de D. Isabel (local de morte e de sepultamento). Ainda, procuro demonstrar as

⁴⁹ A homilia na íntegra está disponível em:

https://www.fatima.pt/files/upload/homilias_e_mensagens/4_Homilia%20na%20celebracao%20eucaristica%20com%20canonizacao%20dos%20beatos%20Francisco%20e%20Jacinta%20Marto.pdf

⁵⁰ A análise Teresa Toldy de Fátima no Jornal de Letras em: “Fátima em destaque no "Jornal de Letras": Teologia, espiritualidade e cultura”. Disponível em:

<https://www.snpcultura.org/fatima-em-destaque-no-jornal-de-letras-teologia-espiritualidade-e-cultura.html>. Acesso em 15 set. 2019.

manifestações de tais ritos, procurando contribuir para a compreensão da *função do ritual comemorativo* (memorar junto com a comunidade), bem como dos *valores despertados* por meio de ideias e de sentimentos comuns que ligam as comunidades a santa Isabel, acionados por meio da prática religiosa pública (DURKHEIM, 2009).

António Vasconcelos relata a existência de vestígios das manifestações de devoção popular à rainha D. Isabel desde o dia de sua morte (4 de Julho 1336), mesmo antes da sua beatificação (15 de Abril de 1516). No entanto, tais “obséquios” assumiram rapidamente a proporção de culto público⁵¹, desenvolvendo-se extraordinariamente pelo território português (VASCONCELOS, [1891-1894]1993, v I, p. 244-5).

As festas religiosas à santa são praticadas desde a criação da Confraria da Rainha Santa Isabel, em 1560. No ano de 2015, entrevistou-se o Presidente da Confraria da Rainha Santa Isabel de Coimbra para saber em que locais do país são celebradas as tais festas, que, segundo ele:

A Rainha Santa é celebrada um pouco por todo o lado, onde há tradição de ela ter passado ou de ter realizado milagres, ou das terras que lhe pertenciam, como Trancoso, Estremoz, Soure, Vila Flor, Monte Real, Alenquer, Óbidos, Abrantes, essas últimas zonas, Óbitos, Abrantes, eram dela. Um pouco por todo lado de Norte a Sul, de Trás-os-Montes a Algarve encontramos as celebrações da Rainha Santa [...] onde há lendas e milagres associados à Rainha Santa há celebrações das Festas da Rainha Santa. [...], por exemplo, em Trancoso comemora-se, sobretudo, o casamento que foi no dia 24 de junho de 1282, nesta data todos os anos fazem por lá a reconstituição das bodas reais. (Entrevista concedida por REBELO, António Manuel Ribeiro, 2015).

A entrevista com o presidente da Confraria da RSI possibilitou-me elaborar um roteiro de locais de pesquisa e verificar os sítios em que realizam o culto religioso à santa. Assim, as investigações ocorreram nas localidades de Coimbra, Trancoso, Estremoz, Soure.

⁵¹ Para os canonistas, a classificação do culto religioso “prestado a qualquer pessoa morta com cheiro de santidade” qualifica-se em culto *privado*, *público* e *solene*. O *culto privado* relaciona-se aos “atos de veneração e oração”, de caráter particular, direcionados a uma pessoa a qual se crê fruir de bem aventurança eterna. O *culto público* mostra-se na presença de outras pessoas, no entanto, isenta-se da presença sacerdotal, ainda que tenha conhecimento e tolerância da autoridade eclesiástica, ou seja, esta dispensa a sua autorização. Já o *culto solene* apresenta-se “em nome da Igreja e com intervenção de seus ministros”, utilizando-se de ritos e de cerimoniais reconhecidos e aprovados pelas autoridades eclesiásticas. Os cultos públicos e privados possuem atos em comum, o que os difere são as intenções de quem os pratica. Eles podem ocorrer independentemente da presença ou ausência de outras pessoas. Como exemplos, o ato de beijar o caixão que conduz o defunto, de depositar a coroa de flores sobre o túmulo, de visitar as sepulturas, de venerar as relíquias. Todos estes atos, mesmo sendo na presença de outras pessoas, se a intenção de quem os pratica traduzir sentimentos de devoção profunda ao santo, os quais não necessariamente são indicados pelo catolicismo, serão consideramos *culto privado*. (VASCONCELOS, 1993, v. I, p. 243-4).

3.3.1 Em Coimbra

Coimbra é uma cidade historicamente universitária, constituída por 143.396 habitantes (INE, 2011) e está localizada na Província Beira Litoral. No dia quatro de julho, celebra-se o dia da Santa Padroeira e o dia da cidade de Coimbra. Acrescenta-se que, bianualmente, ocorrem às procissões e as festas populares, as missas solenes e uma extensa programação de celebrações alusivas à Rainha Santa Isabel na cidade de seu padroado. Durante a pesquisa empírica, foi possível acompanhar as celebrações dos Quinhentos anos de Beatificação da Rainha Santa Isabel, em Coimbra, entre os meses de junho e julho de 2016.

Os fatos a seguir demonstram expressões populares da vivência do fenômeno religioso, que passam pela devoção às relíquias dos santos e as práticas das procissões alusivas à sua memória.

3.3.1.1 Relíquias

Um dos pontos de destaque das celebrações do quinto centenário da Beatificação da santa para os fiéis é a visitação a sua principal relíquia: seu corpo incorrupto que se encontra na Igreja da Rainha Santa Isabel, em Coimbra.

Por meio de um óculo de vidro, presente na tampa da urna de prata, os devotos veem a mão intacta da santa. A realização desta cerimônia solene ocorre somente com a autorização do Bispo de Coimbra e em ocasiões especiais. No ano de 2016, a visitação perdurou de 1 a 13 de julho, após esta ocasião à mão da santa só voltará a ser exposta em 2025, na cerimônia de 400 anos de sua canonização.

A interdição de acesso ao corpo da santa, nos dias ordinários, pode ser entendida como um aspecto que separa esse tempo dos dias de culto solene, portanto extraordinários. Durkheim (2009, p. 19-26) define todo o sistema de interdições religiosas que separam os elementos sagrados, neste caso, o corpo da Rainha Santa, dos profanos, que aqui correspondem aos dias não festivos, portanto, ordinários. Nesse sentido, mediante a autorização do Bispo de Coimbra, que se assemelha a um tipo de formalismo jurídico, a interdição cessa, assim, torna-se possível a comunicação entre os dois mundos (DURKHEIM, 2009, p. 18).

Figura 22 - Exposição da mão da Rainha Santa Isabel, Julho de 2016.



Fonte: Foto da autora.

O contato dos fieis com as relíquias de sua santa de devoção revigoram as suas crenças. Há ainda uma série de outras relíquias, desde os fios de cabelo de D. Isabel, as suas joias, o seu cajado e outros pertences, os quais são denominados tesouros da Rainha santa.

Figura 23 - Relíquia com fio de cabelo da Rainha Santa Isabel.



Fonte: Foto da autora.

Estes objetos ou fragmentos do corpo de D. Isabel reproduzem a própria totalidade da santa, em razão de representarem a sacralidade por meio do símbolo material. Dessa forma, é a representação dessa ideia que age nas consciências dos fiéis.

3.3.1.2 Procissões

Nas celebrações do Jubileu do V Centenário de Beatificação da santa, houve três procissões na cidade de Coimbra. A primeira, chamada de Procissão Penitencial, ocorrida em 7 de julho, objetivou o cumprimento de promessas pelos devotos da santa. Nesta ocasião, as pessoas vestem-se de Rainha Santa Isabel, outros de anjos; uns fiéis fazem o percurso de pés descalços ou de joelhos.

Como já mencionado anteriormente, a promessa, no contexto de uma antropologia do crer, “apresenta-se como uma forma de transação entre o mundo dos crentes e a esfera do sagrado”. No âmbito da religiosidade popular portuguesa, o fiel promete a Deus, à Virgem Maria ou a um santo a realização de algo em troca da graça pretendida (TEIXEIRA, CARVALHO, STILWELL, 2007, p. 428). Ainda, segundo os autores:

A partir do quadro de investigação de Dumézil/Benveniste, as promessas poderão ser interpretadas nesse território de economia do crer, segundo as formas de transação descritas pelo “*do ut des*”. A promessa exige o reconhecimento de uma alteridade e o estabelecimento de um contrato. [...] É, portanto, uma relação fiduciária que instaura a comunicação. [...] designando uma sequência de transações econômicas traduzidas na doação e na retribuição – neste sentido- crer é confiar uma coisa com a certeza de a recuperar. (TEIXEIRA; CARVALHO; STILWELL, 2007, P. 429).

Figura 24 - Indumentárias de Anjo e da Rainha Santa Isabel.



Fonte: Foto da autora.

Figura 25 - Fiéis de pés descalços (lado direito) na Procissão Penitencial.



Fonte: Foto da autora.

Figura 26 - Estudantes da Universidade de Coimbra com suas insígnias (lado esquerdo) e fiel cumprindo promessas (lado direito) na Procissão Penitencial.



Fonte: Foto da autora.

Ainda, no percurso da Procissão Penitencial, a imagem com o andor da Padroeira de Coimbra saiu da Igreja Santa Clara-a-Nova, por volta das 18h, para ser recebida com fogos de artifícios no Largo da Portagem da cidade.

Figura 27 - Fogos da chegada do andor ao Largo da Portagem.



Fonte: Foto da autora.

Segundo Hubert, os ritos de entrada e de saída marcam o início e o fim das cerimônias religiosas e, geralmente, são animados com fogos “por ocasião da passagem de um período para outro” (HUBERT, 2018, p. 45).

Figura 28 - Chegada do andor ao Largo da Portagem.



Fonte: Foto da autora.

Na segunda procissão, chamada de Procissão Jubilar da Misericórdia, ocorrida no dia 9 de julho, o percurso da imagem da santa contou com a participação das instituições de apoio e solidariedade social da Diocese de Coimbra. O andor foi transportado pelos Confrades da Confraria da Rainha Santa Isabel, deslocando-se da Igreja Santa Cruz, por volta de 18h, chegando às 22h à Igreja da Sé Nova.

Figura 29- Imagem da RSI na Igreja Sé Nova na Procissão da Misericórdia.



Fonte: Foto da autora.

A Terceira, denominada de Procissão Solene, ocorrida em 10 de Julho, contou com a participação da Guarda de honra à Rainha Santa, Pendões e Bandeiras das paróquias da Diocese de Coimbra, Filarmônica de Vilela, Associação de Escoteiros de Portugal, Liga dos Combatentes, Exército, Associação dos Deficientes das Forças Armadas, Estudante com hábito universitário, Irmandades, Confrarias, Santa Casas de Misericórdia, Autoridades Acadêmicas, Autoridades Militares, Cordão de Elementos da Polícia, Penitentes em Ala de Procissão e fiéis.

O percurso do andor com a imagem da Rainha Santa chega ao seu final quando sai da Igreja da Sé Nova, por volta das 15 horas, após a Missa Solene, presidida pelo Bispo de Coimbra, e retorna à Igreja da Rainha Santa Isabel. Assim, permanecendo nos dois anos seguintes, até as próximas procissões de Coimbra.

Neste período extraordinário das festas religiosas, em meio às procissões à Santa Isabel, foi possível observar os estados de *efervescência geral* nos quais emana uma característica elementar do fenômeno religioso, aquilo que Durkheim chama de “virtude dinamo-gênica de toda espécie de religião”,⁵² ou seja, o aumento de energia que o fenômeno religioso proporciona aos crentes (DURKHEIM 1913b, p. 4).

E reproduzindo um trecho da entrevista com (MFM), praticante da fé Católica, afirma aqui a sua devoção a Deus, ao Padre Américo⁵³ e à Rainha Santa Isabel:

Sou de uma família Católica, fiz a catequese na Igreja Santa Cruz. Desde a juventude participei do JEC, Juventude Estudantil Católica, já com nove anos de idade, para aprofundar a nossa fé. Mais tarde passei a dar formação. Fiz parte do Movimento de Educadores Católicos, portanto, onde participavam professores do primeiro ciclo, secundário e universitário, alguns. Portanto, sempre segui, essa é minha rota daquele símbolo cristão, que no fundo se segue após ser batizado, estou sempre tentando aperfeiçoar minha fé. [...] Herdei do Meu avô materno, antes não se falava em solidariedade, mas eu herdei a solidariedade de meu avô e de minha mãe. [...] Tento ser uma mulher ativa, procuro ajudar com aquilo que sei, ajudo crianças com dificuldades, crianças com problemas familiares, essa é minha especialidade. [...]

Em relação à Rainha Santa, como eu sou natural de Coimbra nós aprendemos a história dela no primário, ensinavam a vida da Rainha e do seu esposo o Rei Dom Dinis, fui absorvendo para depois, mais tarde, ensinar os meninos. [...]

Como sou natural de Coimbra, portanto, tenho amor muito grande, gosto muito de ser portuguesa, ser uma mulher de Coimbra. Sou apaixonada por Coimbra, pelo Mondego, pelo fado e pela Rainha Santa, sempre fui habituada de ir às procissões da Rainha Santa. Por tudo isso, pronto. [...]

Já tive que fazer duas cirurgias na cabeça, o Pai Américo, com certeza, já andou a segurar a mão do cirurgião no bloco. [...] Tive meningiomas múltiplos [...] Na primeira tive grande graça, digo a senhora: - se Deus acha que eu sou [pausa] que precisam de mim na Terra, me entrego nas mãos dele e pronto, cá estou! (Entrevista concedida por MFM, 2016).

As palavras de MFM expressam o que Durkheim entende pela experiência religiosa, em outros termos do que o fiel deposita na sua fé, como uma crença na certeza de sua salvação. “O fiel que se põs em contato com seu deus não é apenas um homem

⁵² No texto subsequente à obra *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, de 1912, Durkheim destaca a razão de ser fundamental da religião, cuja expressão não foi referenciada em *As Formas*. A esta primordial característica o sociólogo chamou, em 1913, de virtude *dinamo-gênica* de toda espécie de religião.

⁵³ Padre Américo Monteiro de Aguiar foi ordenado Presbítero em 28 de Julho de 1929. Em 19 de Março de 1932 é encarregado da Sopa dos Pobres, em Coimbra. Dedicou-se ao apostolado da caridade às famílias em condições de vulnerabilidade social. De 1935 a 1939 organiza Colônias de Campo. Em sete de Janeiro de 1940 institui a Obra da Rua com a fundação da primeira Casa do Gaiato, em Miranda do Corvo. Seu falecimento ocorre em 15 de Julho de 1956, vítima de um acidente de carro. Atualmente, funcionam oito Casas do Gaiato (cinco em Portugal, duas em Angola e uma em Moçambique). Em outubro de 1997 foi publicado o Decreto de Validade da Causa de Canonização do servo de Deus, Américo Monteiro de Aguiar, Presbítero. Disponível em: <www.obradarua.org.pt> Acesso em: 20 nov. 2016.

que percebe verdades novas que o descrente ignora, é um homem que pode mais” (DURKHEIM, 2009, p. 459).

Após as experiências em Coimbra, cidade da Rainha Santa, percorreram-se outras localidades em busca dos cultos devocionais a santa.

3.3.2 Em Trancoso

Na região da Beira Alta, nos caminhos das fortalezas Medievais da Guarda, procurei pelas festas religiosas alusivas à Rainha Santa Isabel, no município de Trancoso, constituído por 9.878 habitantes (INE, 2011). Este sítio é historicamente conhecido por ter sido o palco em que se celebrou o casamento real (em 1282) entre D. Isabel de Aragão e D. Dinis de Portugal.

Figura 30 - Réplica de capela do casamento de D. Isabel e D. Dinis.



Fonte: Foto da autora.

Figura 31- Placa alusiva ao casamento dos monarcas.



Fonte: Foto da autora.

No entanto, na atualidade, não há em Trancoso festas religiosas em memória à santa, somente manifestações culturais para a Rainha Isabel. Por volta do último final de semana de junho, ocorrem todos os anos a feira Medieval com o cortejo e a recriação das Bodas de D. Isabel de Aragão e D. Dinis. A organização deste evento é produzida pela Câmara Municipal de Trancoso, não havendo a participação da Igreja Católica. A cidade mantém uma réplica da capela que celebrou as bodas dos monarcas, a qual foi construída em 1778.

3.3.3 Em Estremoz

O município de Estremoz, localizado na região do Alentejo, conta com uma população de 14.318 habitantes (INE, 2011). Também conhecido nacionalmente por ser o sítio em que a rainha D. Isabel de Aragão morreu - em quatro de julho de mil trezentos e trinta e seis (04/07/1336). No local, até os dias atuais, mantém-se viva a memória da santa, tanto pelas visitas contínuas de fiéis e de turistas à *Capela da Rainha Santa*, quanto pelos rituais religiosos alusivos à santa, celebrados durante a semana relativa à memória de sua morte. No Jubileu do V Centenário de Beatificação da Rainha, em julho de 2016, fiz a observação direta da procissão em que os fiéis seguiram o andor da santa pelas ruas da cidade e, após assistiram à Missa Solene atinente às celebrações do Centenário na Igreja Matriz de Santa Maria.

Figura 32 - Quinhentos anos de Beatificação da Rainha Santa Isabel.
Igreja Matriz de Santa Maria. Estremoz, 03 de julho de 2016.



Fonte: Foto da autora.

Figura 33 - Saída do andor da Rainha Santa Isabel da Igreja Matriz Santa Maria.
Estremoz, 03 de julho de 2016.



Fonte: Foto da autora.

Desse modo, quando se acompanha os cultos populares aos santos católicos, compreende-se que uma das maneiras das comunidades “rejuvenescerem as representações coletivas relacionadas aos seres sagrados”, no caso aqui investigado, à Rainha Santa Isabel, se expressa por um “novo mergulho na fonte da vida religiosa”, que se dá mediante a prática do ritual “nos grupos reunidos”. Nestes períodos, de

intensa comunhão com a fé, constata-se que, de fato, há uma consolidação de tal sentimento no seio da coletividade, pois é notório que as pessoas sentem-se mais fortes, em razão de que essa força impessoal é despertada nas consciências coletivas. (DURKHEIM, 2009, p. 372-3).

Figura 34 - Andor da Rainha Santa Isabel pelas ruas de Estremoz.



Fonte: Foto da autora.

Assim, ao observar as manifestações de catolicismo popular em Portugal, percebe-se o estado extraordinário que o crente se encontra ao praticar o seu rito religioso, seja um estado de oração em uma missa solene, seja um ato de peregrinação ao santuário, seja a procissão realizada ao santo de devoção. Tais ocasiões extraordinárias possuem como característica a intensa aproximação entre as pessoas em um estado de *efervescência geral* e servem para refazer moralmente os indivíduos e os grupos, em razão do que podemos chamar de um método de restabelecimento das forças morais (DURKHEIM, 2009, p. 417).

3.3.4 Em Soure

Ainda para compreender as manifestações populares de culto à santa Isabel, no ano seguinte (julho de 2017), estive na localidade de Soure. Soure é um município português pertencente ao distrito de Coimbra e localizado na província de Beira Litoral, com uma população de 19.245 habitantes (INE, 2011). As festas religiosas alusivas à Santa Isabel são organizadas pela Irmandade de São Francisco e da Rainha Santa Isabel

e contam com o apoio do município de Soure, as quais atraem a população de crentes da localidade e das imediações. A programação religiosa decorre da celebração da Eucaristia em honra à santa e duas procissões pelas ruas de Soure, uma noturna, a procissão das velas; e uma diurna, a procissão solene; nesta última, a população decora as ruas com tapetes florais.

Figura 35 - Saída do andor da Rainha Santa da Irmandade de São Francisco e da Rainha Santa Isabel. Soure, 2017.



Fonte: Foto da autora.

Figura 36 - Saída do andor de Santa Filomena da Irmandade. Soure, 2017.



Fonte: Foto da autora.

Figura 37- Andor de São Francisco incorporado à Procissão. Soure, 2017.



Fonte: Foto da autora.

A peregrinação pelos caminhos da vila apresenta os andores das estátuas sacras da Rainha Santa Isabel e dos padroeiros das capelanias da paróquia de Soure, São Francisco e Santa Filomena (CAMPEÃO DAS PROVÍNCIAS, 05/07/2017).

Figura 38 - Fiéis em Procissão pelas ruas de Soure.



Fonte: Foto da autora.

Sendo assim, ao participar dessas procissões em meio às multidões de fieis que comemoram o dia de seus santos padroeiros, nas inúmeras populações portuguesas, é possível compreender o significado da prática do ritual religioso popular. Em outras palavras, significa o revivificar dos valores plenos comunitários que ultrapassam os limites temporais e espaciais.

Dessa forma, os valores ou os ideais comunitários são sacralizados nestes momentos de intensa *atividade cultural*, denominada por Durkheim (2009) de momentos de *efervescência geral*. Em tais ocasiões os ideais da comunidade se sacralizam e os sentimentos grupais resultantes da prática ritual *animam* a moral do grupo de fiéis, reforçando os laços afetivos entre a comunidade em si, bem como entre a comunidade e seu santo padroeiro.

As diversas comunidades portuguesas celebram em seu território as festas da Rainha Santa Isabel há setecentos anos. Tais práticas estenderam-se às diásporas luso-açorianas no Brasil e na América do Norte por meio do “culto ao Espírito Santo”. O próximo item tratará da origem deste culto e das festas remanescentes do Espírito Santo em Portugal Continental.

3.4 ORIGENS DO CULTO DO PARÁCLITO

Investiga-se, também, o culto do Paráclito ou do Espírito Santo como um exemplo de festa religiosa popular do território português, a qual é praticada também nas diásporas (Brasil e América do Norte), como símbolo ou sinal diacrítico da identidade e da religiosidade portuguesas. A devoção Cristã ao Espírito Santo insere-se no mistério trinitário, na qual *um Deus uno e trino* se manifesta a seu povo por meio de uma relação de comunhão. Para os Cristãos, o Deus do Antigo Testamento é o Pai criador, no Novo Testamento, revela-se o Filho redentor e o Espírito Santo vivificador (CERON, 2013, p.20).

Desse modo, a compreensão acerca do Culto ao Espírito Santo passa pelo entendimento da Festa de Pentecostes, que é celebrada após a paixão, morte e ressurreição de Jesus Cristo, no período de sete semanas, aproximadamente cinquenta dias, com a vinda do Espírito Santo, terceira pessoa da Santíssima Trindade, no Domingo de Pentecostes (PARREIRAS, 2005 apud, CERON, 2013, p. 25).

As Festas e Procissões do Espírito Santo⁵⁴ exibem a Terceira Pessoa da Santíssima Trindade por meio da imagem de uma pomba. Mas afinal qual a origem Cristã dessa representação? Os Evangelhos trazem inúmeros exemplos da doutrina trinitária em que o Espírito Santo revela-se como uma pomba. No Evangelho Segundo São Marcos, a passagem do *Batismo de Jesus* faz a seguinte alusão: “Naqueles dias Jesus veio da Galileia e foi até João no Jordão. E logo que Jesus saiu da água, viu os céus abertos e o Espírito descendo sobre ele como uma pomba” (Mc 1: 9-12).

No Evangelho Segundo São Lucas, o episódio do *Batismo de Jesus* traz a seguinte afirmação: “Ao ser batizado todo o povo, e quando Jesus, depois de batizado, estava orando, o céu se abriu e o Espírito Santo desceu sobre ele em forma corpórea, como uma pomba. E do céu ouviu-se uma voz: “Tu és o meu filho amado, de ti me agrado” (Lc 3:21-22).

Segundo os Evangelhos, para que o Paráclito venha a terra fez-se necessário que Jesus fosse ao encontro de Deus Pai. A referência a esta alegoria se vê no Evangelho Segundo São João, quando se faz a menção *A Missão do Espírito*:

Agora, porém, vou para aquele que me enviou, e ninguém de vós me pergunta: para onde vais? Mas, porque vos falei estas coisas, vosso coração encheu-se de tristeza. No entanto, eu vos digo a verdade: convém a vós que eu vá. Pois, se eu não for, o Paráclito não virá a vós. Mas, se eu for, eu o enviarei a vós. (Jo 16:5-7).

Os ensinamentos de Cristo expressos na pregação apostólica, nos primeiros decênios da Igreja, foram transmitidos oralmente pelos apóstolos e, segundo a doutrina Cristã, inspirada na nova aliança entre Deus e os homens, a qual era guiada pelo Espírito Santo. O Evangelho Segundo São Mateus faz a referência da doutrina trinitária na passagem da ressurreição de Jesus, intitulada *A missão dos Apóstolos*:

Os onze discípulos foram a Galileia, ao monte que Jesus lhes tinha indicado. Logo que o viram prostraram-se; alguns, porém, duvidaram. Então Jesus se aproximou e lhes disse: Toda a autoridade me foi dada no céu e na terra. Ide, pois, fazei discípulos meus todos os povos, batizando-os em nome do Pai, e do Filho, e do Espírito Santo. (Mt 28: 16-19).

Na Introdução Geral do Novo Testamento (NT), faz-se alusão à escrita do NT no final do primeiro século, quando começam a morrer os primeiros Apóstolos de Cristo e

⁵⁴ Dentre as denominações do Espírito Santo é também conhecido como o Divino, o Paráclito, o Intercessor, o Consolador, o Espírito de Deus, o Espírito da Verdade, Espírito de retidão (CERON, 2013, p. 19).

surge a necessidade da redação dos Evangelhos e epístolas de São Paulo. O NT é dividido em vinte e sete livros constituídos por quatro Evangelhos e um Atos dos Apóstolos, catorze epístolas de São Paulo, sete epístolas Católicas e um livro profético: o Apocalipse (BÍBLIA, 2005).

Na obra *O Deus da Idade Média*, Jacques Le Goff, em conversa com Jean-Luc Pouthier, traz o dogma da Trindade “como um dogma cristão muito particular”. O Deus é uno e trino, quer dizer, “um Deus em três pessoas”. No primeiro concílio ecumênico da Igreja, em Nicéia (325), na presença de Constantino, há uma “viva controvérsia” entre os bispos do Ocidente e do Oriente, devido à posição final do estatuto da Trindade, a questão do *filioque*⁵⁵, o Espírito Santo procede do Pai e do Filho. Nesta discórdia, grande parte do clero Oriental julgava “que ele procede apenas do Pai”. No entanto, para os fiéis do Ocidente, esta declaração doutrinária pouco importou (LE GOFF, 2017b, p. 33-4).

Para a maioria dos Cristãos do Ocidente, inclusive os clérigos, as três pessoas da Trindade apresentavam-se de forma diferente, seja como Pai, filho ou Espírito Santo, contudo, sem colocar em risco a unidade de Deus. Na vida cotidiana da Idade Média, os cristãos e as cristãs dirigiam-se, particularmente, a uma das três pessoas. Na época Carolíngia, há uma difusão das imagens de Deus Pai. Sendo assim, houve um tempo no qual Carlos Magno e os imperadores germânicos, que o sucederam, procuraram reconstruir um império cristão, portanto a iconografia existente é de um Deus Majestade, um Deus real, sentado no trono (LE GOFF, 2017b, p. 37-8).

No início do século XIII, com o surgimento da ordem de São Francisco de Assis, cuja doutrina pregava os ideais de pobreza e humildade, inspirados na vida de Jesus, os fiéis dirigiam suas orações e devoções a Deus Filho. Todavia, nos séculos XIII e XIV, os quais eram caracterizados por inúmeros episódios de epidemias, guerras e pestes, a devoção ao Cristo sofredor se expande. Os temas da iconografia trinitária se dividem, pois, por um lado, em a *Pietá*, na qual se tem a Virgem com Cristo descido da cruz sobre os joelhos. A frase *Ecce Homo* (“Eis o homem”), proferida por Pilatos, apresenta Jesus após ser flagelado, coroado de espinhos e revestido de um manto, que significa “um Cristo de piedade, um Cristo ultrajado”.

⁵⁵ *Filioque* é uma forma latina em que *o que* posposto corresponde à conjunção aproximativa *et* anteposta (*filioque* = *et filio*. Que se refere ao seguinte trecho do Credo: “... *qui ex Padre Filioque procedit*”, cuja forma latina corresponde a: “... que procede do Pai e do Filho”, segundo a tradução portuguesa tradicional (N. do T.) (LE GOFF, 2017b, p. 34).

Por outro lado, no século XIII, o Cristo sofredor da Paixão convive com o Cristo glorioso da Eucaristia. Nas procissões de *Corpus Christi*, a pomba do Espírito Santo está sobre o Pai que carrega o Filho. Neste contexto, o Espírito Santo apresentava-se a esta sociedade Medieval “como em um novo Pentecostes”, na medida em que inspirava as corporações e indivíduos que o consagravam (LE GOFF, 2017b, p. 38-9).

Na Idade Média, os clérigos e leigos piedosos preocupam-se com o lugar do Espírito Santo na teologia. No século XIII, desenvolve-se o plano teológico por meio do tema dos sete dons do Espírito Santo, de forma a penetrar-se na vida social. Os dons do Espírito Santo vêm da Bíblia, quando Isaías anuncia os “dons que Javé fez descer nos homens”⁵⁶, os quais são: o temor, a piedade, a ciência, a força, o conselho, a inteligência e a sabedoria. Santo Agostinho inverte o funcionamento do sistema, na medida em que argui que é o homem que solicita a Deus a obtenção dos dons, e o dom do temor passa a ser o primeiro para Agostinho. Além do medo da condenação da Igreja e do julgamento de Deus, outro dom apregoado por Agostinho é a ciência. Com o advento das escolas urbanas e das universidades, surge o método da escolástica e seu expoente maior em Tomás de Aquino (1224-1274). Para Tomás de Aquino, os dons do Espírito Santo agem *ultra modum humanum*, ou seja, acima da natureza humana. Assim, exercem uma posição de “força e superioridade” no que concerne ao conjunto da vida espiritual e moral. Tais dons estão presentes na vida urbana, por intermédio das confrarias e hospitais do Espírito Santo (LE GOFF, 2017b, p. 44-9).

Entre os séculos XII e XIII, o calabrês Gioacchino de Fiore (1133-1202), monge beneditino que depois se tornou abade cisterciense, desenvolve a doutrina de Deus em uma dinâmica renovada da história:

A idade do Pai, instaurada pela lei (antes e depois das leis ditadas a Moisés), deu lugar à idade do Filho, que é a idade da graça e da Igreja (*ordo clericalis*), na qual vive a humanidade de seu tempo. A idade do Filho cederá lugar, por sua vez, a uma terceira e última idade da humanidade, a idade do Espírito Santo e de uma ordem propriamente espiritual. (LE GOFF, 2017b, p. 51).

Esta doutrina foi apresentada ao Papa Inocêncio III, em 1202, mas o abade morreu antes da resposta papal. Entre os principais herdeiros dos joaquimitas [ou joaquinitas] estão os Franciscanos, ou Frades Menores, mas também as ordens

⁵⁶ Em Isaías 11,2, a ordem em que aparecem os dons do Espírito Santo é a seguinte, os seis primeiros de dois a dois: sabedoria e entendimento; conselho e força; ciência e piedade. E o sétimo é o temor [do Senhor]. (N.do T.) (LE GOFF, 2017b, p. 47).

consideradas heréticas, como os Fraticelli (irmãozinhos). Como variante “do milenarismo, o joaquinismo predissem a instauração sobre a terra de uma sociedade de iguais, governada por santos do tipo monástico sob a direção do Espírito Santo.” (LE GOFF, 2017b, p. 52).

Ao procurar responder como se constitui o culto do Espírito Santo no mundo Ocidental cristão, bem como as simbologias que o envolvem, a partir de agora se encaminha às origens das festas do Espírito Santo em Portugal.

3.4.1 Festas lusitanas do Espírito Santo

Inicialmente, vale acrescentar que há distinções entre as concepções cronísticas e hagiográficas do período Medieval e do Moderno e as investigações acadêmicas produzidas na contemporaneidade, sobre as origens das festas do Espírito Santo em Portugal. As primeiras conferem sua gênese aos reis Medievais D. Dinis e D. Isabel, as segundas demonstram que há registros históricos de tais festas antes da atuação dos monarcas portugueses. Todavia, a tarefa desta tese ultrapassa a narrativa das primícias do Culto do Paráclito no país lusitano. Dediquei-me a investigar a resistência e a (re)significação de tais festas em Portugal Continental. Entre as mudanças ocorridas nas últimas décadas veremos uma maior participação feminina e infantil em tais celebrações devocionais.

O medievalista Dr. Pedro Picoito considera ser um mito a atribuição da origem do culto do Espírito Santo em Portugal, na Idade Média, pela rainha D. Isabel. Picoito demonstrou que a lenda acerca da autoria das festas do Espírito Santo pelos reis D. Isabel e D. Dinis surge no século XVII, período em que ocorreu o processo de canonização da Rainha Isabel e instituição de sua memória oficial (1625).

A obra *O compromisso da Confraria do Espírito Santo de Benavente*, de Rui Pinto Azevedo, traz registros históricos da existência da Confraria do Espírito Santo de Benavente, por volta de 1234, anterior à presença da Rainha Dona Isabel em Portugal. Para este autor:

[...] estes monarcas foram apenas os reformadores de uma festividade bem mais antiga, cuja gênese se descobre na cláusula do próprio compromisso da confraria que manda celebrar todos os anos um «convite» ou budo aos pobres no dia do Espírito Santo. (AZEVEDO, 1963, p. 12).

Os testemunhos produzidos nos ambientes monástico-conventuais, nos séculos XVII e XVIII, narram o comportamento caridoso e o compromisso de D. Isabel com a Confraria do Espírito Santo. Destacam as hagiografias de D. Rodrigo Cunha (1642), de Frei Manuel da Esperança (1666) e de D. Fernando Correa de Lacerda (1735).

Em *História Ecclesiastica da Igreja de Lisboa*, D. Rodrigo Cunha relata no capítulo XVII, da segunda parte do livro, que a rainha Santa Isabel fundou em Alenquer uma igreja suntuosa em honra do Espírito Santo. Ademais, “Ela e o Rei Dom Dynis forão os autores da festa, que se chama do Spírito Santo, cuja solenidade foy tão celebre por todo o reyno”. Segundo D. Rodrigo, o principal momento das celebrações religiosas transcorria na Procissão do Espírito Santo, no sábado, véspera de Pentecostes, “como ouvimos contar aos antigos.” (CUNHA, 1642, p. 122).

Outro hagiógrafo da rainha Isabel, o franciscano frei Manuel da Esperança, em *História Seráfica dos Frades Menores na Província de Portugal*, afirma que o rito ao Espírito Santo surge igualmente com a edificação da Igreja, do Hospital e da Confraria do Espírito Santo, em Alenquer. Tais empreendimentos foram obras do poder régio deste casal:

Foi também à dita S. Rainha instrumento milagroso do grande poder de Deos na fundação desta insigne Igreja. Apareceo lhe em sonhos o Espirito divino, Terceiro Pessoa da Santissima Trindade, & Consolador das almas, advertindoa, que lhe fizesse hum templo dedicado a seu nome, do qual ella em acordando do sono tratou com muita presteza. [...] Mas ambos de mão comum lhe applicaraõ a renda, proveraõ a sancristia, formaraõ o hospital, & assentarão as festas, que se deviãõ fazer a o Espirito Santo pelo discurso do tempo, levantando confraria, encabeçada nos nobres, que sempre as sustentasse. Do Imperio, & procissaõ da Candea tenho já dado noticia. [...] Ordenouse no compromisso antigo, que se fizesse hum vodo a os irmãos, & devotos no dia da sua festa, no qual se costumavãõ gastar cento, & trinta alqueires de trigo com a carne de sete touros, que primeiro se correm na sesta feira, a qual por essa rezaõ foi chamada dos antigos a sesta feira das Vacas. (ESPERANÇA, 1666, p. 283-4).

Os relatos de Esperança (1666) descrevem que as festas ao Espírito Santo foram instituídas em Alenquer, após o término da construção da Igreja em honra a este culto, o qual teve a participação financeira do rei D. Dinis. Todo o arranjo das festas realizava-se em torno da coroação do Imperador, além disso, fazia-se a procissão de candeia, o bodo oferecido aos devotos da festa com a oferta de trigo e carne de sete touros que corriam na sexta-feira das Vacas.

No século XVIII, D. Fernando Correa de Lacerda, em *História da Vida, Morte e Milagres, Canonização, e Translado de Santa Isabel: Sexta Rainha de Portugal*

descreve detalhadamente como as festas do Espírito Santo surgem na ocasião da conclusão da Igreja em sua honra e da Confraria em seu louvor, em Alenquer. Os reis mandaram consideráveis ajudas de custo, a fim de que se fizesse a maior solenidade. D. Fernando também relata que em tais ocasiões fazia-se a representação do Império e a procissão da candeia. No dia da ressurreição de Cristo, todo o povo e a nobreza da vila de Alenquer participavam da procissão. Um homem representava o Imperador, ainda, havia a atuação dos reis e de três pajens, estes últimos levavam as coroas. A procissão da manhã partia do Convento de São Francisco e a procissão da tarde partia da Igreja do Espírito Santo (LACERDA, 1735, p. 196-197).

Os registros supracitados demonstram, nas festas tradicionais do Espírito Santo de Alenquer, a existência de alguns ritos, tais como a representação do Império, as procissões da candeia e a oferta do bodo à população, na altura de Pentecostes, além de citar a existência de objetos considerados sagrados, como a presença da Coroa nas procissões.

Durante as pesquisas empíricas deste estudo, investiguei as variações destas festas na cidade Templária de Tomar e na Freguesia de Eiras, em Coimbra. Nas duas festividades, verifiquei a existência de elementos presentes nas celebrações tradicionais do Espírito Santo, bem como variações ou inovação de tradição.

A reconstrução das festas de Eiras pode ser visualizada na monografia Freguesia de Eiras: a sua história (do século décimo ao século XXI), de João Carlos Santos Pinho (PINHO, 2008, p. 420-37). A seguir, trataremos acerca dos registros das festas do Espírito Santo, em Portugal Continental.

3.4.2 Festas dos Tabuleiros de Tomar

No ano de 2015 pude acompanhar uma das maiores festas dedicadas ao Espírito Santo em Portugal, que ocorre no Concelho de Tomar, constituído por 40. 677 habitantes (INE, 2011). Tomar localiza-se na Província do Ribatejo, a 135 km de Lisboa. Tais festas são denominadas de Festas dos Tabuleiros de Tomar e ocorrem com um interstício de quatro anos.

No período de Pentecostes, cinquenta dias após a Páscoa, durante quase duas semanas, diversos rituais são acionados, entre eles, o Cortejo das Coroas, rito que anuncia o início da Festa dos Tabuleiros. Outro desfile da festa é o Cortejo dos

Mordomos o qual simboliza que o Bodo e a Pezã⁵⁷ estão garantidos à população. O ápice da festa do Paráclito dá-se no Desfile ou Procissão dos Tabuleiros, em um número variável de tabuleiros conduzidos por raparigas, em que estão representando todas às dezesseis freguesias do Conselho⁵⁸. No ano de 2015 havia mais de 600 tabuleiros e no ano de 2019 este número chegou a 748 tabuleiros, representando as Freguesias do Concelho de Tomar.

Os tabuleiros são peças ornamentadas com flores de papel, verduras e espigas de trigo. Cada estrutura é constituída por 30 pães de formato especial e 400 gramas cada, inseridos equitativamente em 5 ou 6 canas. As canas partem de um cesto de vime envolvido em pano bordado e são presas, no topo, por uma coroa. Sobre a coroa é posta a Cruz de Cristo ou Pomba do Espírito Santo. O tabuleiro deve ter a altura da rapariga que o carrega.

O historiador Dr. Manuel Guimarães descreve com sensibilidade o cortejo em que as raparigas transportam os Tabuleiros:

As raparigas, figuras principais, desfilam em duas longas filas ao lado dos seus ajudantes (os rapazes) que seguem do lado de dentro, mas sempre atentos às companheiras. Dirigem-se à Praça da República onde o Cortejo enrola harmoniosamente até preencher sem sobressalto a placa central. Um representante da Igreja vem à Praça, paramentado, dar a bênção aos Tabuleiros. Depois, a um sinal do sino, é a elevação, um momento inesquecível. Uma moldura humana impressionante aplaude comovida a este momento mágico, único, pela sua grandiosidade, simbolismo e beleza, único na nossa arte e na nossa cultura. (REVISTA FESTA DOS TABULEREIROS, 2011, p. 38).

Convém ressaltar que o vestido das raparigas em cor branco imaculado, simbolizando a pureza da Virgem Maria. A presença dos tons vermelhos representam as cores do Espírito Santo, e, por conseguinte, as cores a Ordem de Cristo.

⁵⁷ Os *Bodos* do Espírito Santo - refeição sagrada - instituídos pela Rainha Santa Isabel que, em Tomar, com a passagem dos anos, designam-se *Pêza* e é o último ato de cada Festa dos Tabuleiros. Acontece no dia a seguir ao Cortejo dos Tabuleiros - segunda-feira - e seguindo a tradição em uma forma de agradecimento a Deus, conta da partilha do pão, da carne e do vinho aos mais necessitados. Disponível em < http://www.tabuleiros.org/historial/p_3/> Acesso em 21 de abril de 2015.

⁵⁸ O conselho de Tomar é dividido em 16 freguesias, sendo que as mais populosas são a freguesia de Santa Maria dos Olivais e a freguesia de São João Baptista. Disponível em <<http://www.cm-tomar.pt/index.php/pt/concelho>> Acesso em 21 de abril de 2015.

Figura 39 - Cortejo dos Tabuleiros. Tomar, Julho de 2015.



Fonte: Foto da autora.

O Cortejo dos Tabuleiros adquiriu tamanha importância que deu nome à festa do Espírito Santo de Tomar. A significação da mulher na Festa dos Tabuleiros de Tomar representa, por um lado, a preservação de uma tradição e, por outro, manutenção da vertente de uma “promessa” ao Divino Espírito Santo, materializada pela oferenda do Tabuleiro e pelo próprio transporte processional. Conforme o trecho a seguir:

Apesar de a Festa, com o evoluir dos tempos se ter ido laicizando, o espírito religioso perdura por detrás de cada oferenda, de cada promessa do povo da nossa terra, ao Espírito Santo, matriz indiscutível da própria Festa. Por outro lado não existirá uma necessária teologia do Espírito Santo, senão forem mulheres a fazê-lo. Não é por causal sorte que os tabuleiros venham a ser transportados por moças que são as *portadoras da Vida*. Ao fim e ao cabo é a ligação entre o *Espírito* e a *Mulher*. (ROSA, 2011, p. 52).

As origens de tais festas remetem aos Celtas, ao culto pagão aos cereais, a deusa Ceres, aos períodos das colheitas e da celebração da fartura. Posteriormente, os romanos se instalaram no entreposto rodoviário e comercial denominado de Sellium (Século I a V), atual Tomar. A fertilidade de suas terras fez com que os romanos decidissem adotar as festividades e as oferendas pagãs. Mulher e Terra estão sempre intimamente ligadas. “No Ventre da Mulher, como nas entranhas da Terra, está a Vida.” (GRANADA, 2011, p. 34).

Figura 40 - No Cortejo dos Tabuleiros, as raparigas desfilam as margens do rio Nabão. Tomar, Julho de 2015.



Fonte: Foto da autora.

Figura 41 - A condução do tabuleiro de pães e flores pelas mulheres.
Tomar, Julho de 2015.



Fonte: Foto da autora.

Assim, reafirmamos mais um elemento do catolicismo popular: a intensa participação das mulheres, diferentemente do que se constitui na religião institucionalizada, que concede a primazia à participação masculina.

Um elemento de integração comunitária dá-se pela decoração das ruas que recebem o cortejo. Todas são adornadas com flores de papel colorido produzidas em mutirões comunitários, por alunos das escolas e por moradores da localidade. Durante seis meses, aproximadamente, a população reúne-se para fazer os adornos. Há relatos de moradores locais afirmando que, neste período, “não há nem depressão nem monotonia na cidade”, pois “um espírito de cooperação e alegria paira em Tomar.”

Figura 42 - Ruas adornadas à espera da Festa dos Tabuleiros.



Fonte: Foto da autora

Figura 43 - Decoração do símbolo do Espírito Santo e da Cruz Templária.



Fonte: Foto da autora.

No decorrer dos festejos, a população mantém pendentes às janelas colchas vermelhas e imagens alusivas ao Espírito Santo.

Figura 44 - Procissão das Coroas e dos Pendões do Espírito Santo.



Fonte: Foto da autora.

A Festa dos Tabuleiros é considerada um dos maiores eventos religiosos do país. A população tomarense, de cerca de 40 mil habitantes, recebe na semana dos festejos, aproximadamente, 500 mil visitantes. Como citado anteriormente, a origem do evento depara-se com as festas de colheitas à deusa Ceres, segundo a página oficial do evento, na internet⁵⁹. Os organizadores da festa atribuem a sua cristianização à Rainha Santa Isabel, que lançou as bases do que seria a congregação do Espírito Santo de solidariedade cristã, que, em muitos lugares do reino, absorveu as primitivas festas pagãs. O Vigário Geral de Tomar fala sobre as mudanças que ele vem empreendendo, em entrevista realizada em julho de 2015.

Nós aqui em Tomar queremos redescobrir o Espírito Santo numa festa que, na medida em que o tempo foi passando foi-se laicizando e tornou-se mais profana do que sacra. Eu estou aqui há quase cinco anos e na minha primeira festa que foi há quatro anos achei que, de fato, está pobre demais. Muito

⁵⁹ Disponível em: <<http://www.tabuleiros.org/historial/>> Acesso em 20 Set. 2014.

folclore, muita música, muita flor, ah, mas pouca vivência. Quer dizer, fica faltando o espiritual. E quatro anos depois eu disse bom, eu tenho que dar um contributo para que a festa não seja só isso, não seja só aquilo que aparece, mas que seja algo mais. [...] Tomar tem mulheres fortes. Conseguem aguentar um tabuleiro de cerca de vinte quilos mesmo com a força do vento. Ora, se isso é aquilo que se retira num artigo de jornal acerca desta festa, então não é nada. Quer dizer, nós não temos nada. E a festa se acaba sem nada. Ontem um jornalista perguntava: mas então padre, a festa acabou. Gostou? Se a festa acabou então eu não gostei. Porque fato: o que acabou foi o folclore. Agora, durante estes quatro anos, aquilo que tem que subseguir é o Espírito Santo. Porque se nós não formos capazes de imprimir o Espírito Santo nestas festas, então significa que estas festas não vão ter muita duração. Por quê? Porque o folclore vai acabar por cansar. E eu reparei também que tem muita gente que vem do Norte e do Sul com expectativas que depois saem defraudadas. Porque depois da missa aparece sempre muita gente a pedir informações sobre o Espírito Santo. Mas onde é que está o Espírito Santo? (Entrevista concedida por DUARTE, Padre Mario, 2015).

As expressões do trecho acima demonstram as preocupações do clérigo sobre o sentido espiritual das Festas dos Tabuleiros, observado por ele no ano de 2015. De fato, a festa religiosa popular mistura-se aos coloridos dos tabuleiros, ao compasso da marcha das raparigas, ao clima lúdico dos jogos populares, estes últimos são adaptações de trabalhos da gente rural, como a corrida de burros, a luta de tração, a corrida de carroças, a subida em mastros, o corte de troncos a machado.

Em meio a todo este clima recreativo, as procissões alusivas ao Culto do Paráclito e recebem um elemento de inovação com Cortejos dos Rapazes ou o Cortejo das Crianças, que desde 1991 incorporam-se aos demais desfiles da festa.

Figura 45 - Cortejo das Crianças na Praça da República. Tomar, de 2015.



Fonte: Foto da autora.

Acrescenta-se que, no ano de 2019, houve outra inovação em tais festas, levando-se em conta que elas ocorrem desde 1844, em Tomar, pela primeira vez na história das festas dos tabuleiros uma mulher foi escolhida como Mordoma da festa, a Senhora Maria João da Graça Lima Moraes, a qual sucedeu ao Senhor João Victal. Desde o ano de 1995, Maria João estava ligada às Comissões do Cortejo das Festas dos Tabuleiros. No ano de 1999, Maria João entrou para a Comissão Central da Festa. Na cerimônia de votação da escolha do novo Mordomo (a) para o ano de 2019, o resultado foi unânime à indicação do nome da Senhora Maria João.

Figura 46 - Mordoma da Festa dos Tabuleiros no Cortejo das Coroas de 2019.



Fonte: Mediatejo.net.

Figura 47 - Maria João Morais, a nova Mordoma das Festas dos Tabuleiros de 2019.



Fonte: Foto de Mediatejo.net.

Em entrevista ao jornal eletrônico Mediatejo.net, a Mordoma dá um depoimento emocionado:

Festa dos Tabuleiros – é a Festa do Espírito Santo, a Festa da partilha, a nossa tradição, a nossa essência, o nosso passado, mas também o nosso presente e o nosso futuro. É a força e a união de um povo na defesa do seu património, dos seus valores, honrando todos os que, ao longo de tantos anos, a dignificaram e projetaram a nível nacional e internacional. É um orgulho fazer parte deste povo de garra e brio. (MEDIOTEJO.NET, dez, 2018).

Ela considera que a sua escolha pelo povo tomarense foi uma missão que se fez pela responsabilidade da realização da Festa dos Tabuleiros de 2019. A Mordoma expressa, ainda, que seu dever está determinado para que a “tradição se cumpra com dignidade” e, conseqüentemente, para a realização dos valores do povo tomarense.

Neste sentido, reflete-se acerca do pensamento de Joas:

As tradições como tais, afirmo eu, não produzem nada. Decisivo é o modo de sua apropriação pelos atores contemporâneos nas condições específicas em que vivem e no campo de tensão de práticas, valores, e instituições em que se encontram. (JOAS, 2012, p. 201-2).

Nas palavras de ambos, observa-se que as inovações das tradições são reinterpretadas à luz das novas reflexões sobre o mundo em que estamos vivendo. Assim é o catolicismo popular, está em constante reinterpretação de suas práticas pela população de fiéis os quais produzem as inovações para que o patrimônio do passado permaneça fazendo sentido para as comunidades do presente.

3.4.3 Festas dos Tabuleiros de Torres Novas

Em outra comunidade, próxima a Tomar, Torres Novas realizavam-se Festas dos Tabuleiros, na década de 1970, conforme os arquivos de fotos do Museu Municipal de Torres Novas. Investigaram-se documentos que datam de 1668 a existência das festas do Divino Espírito Santo na região. Tais festejos iniciavam com o abate de reses para o bodo aos pobres e aos irmãos da Confraria (mordomos). Além dos desfiles dos tabuleiros, realizava-se a missa solene, o pagamento de promessas, a entrega da Coroa (símbolo do Juiz), quermesse e sardinha assada.

Figura 48 - Desfile dos Tabuleiros em Torres Novas, 1970.



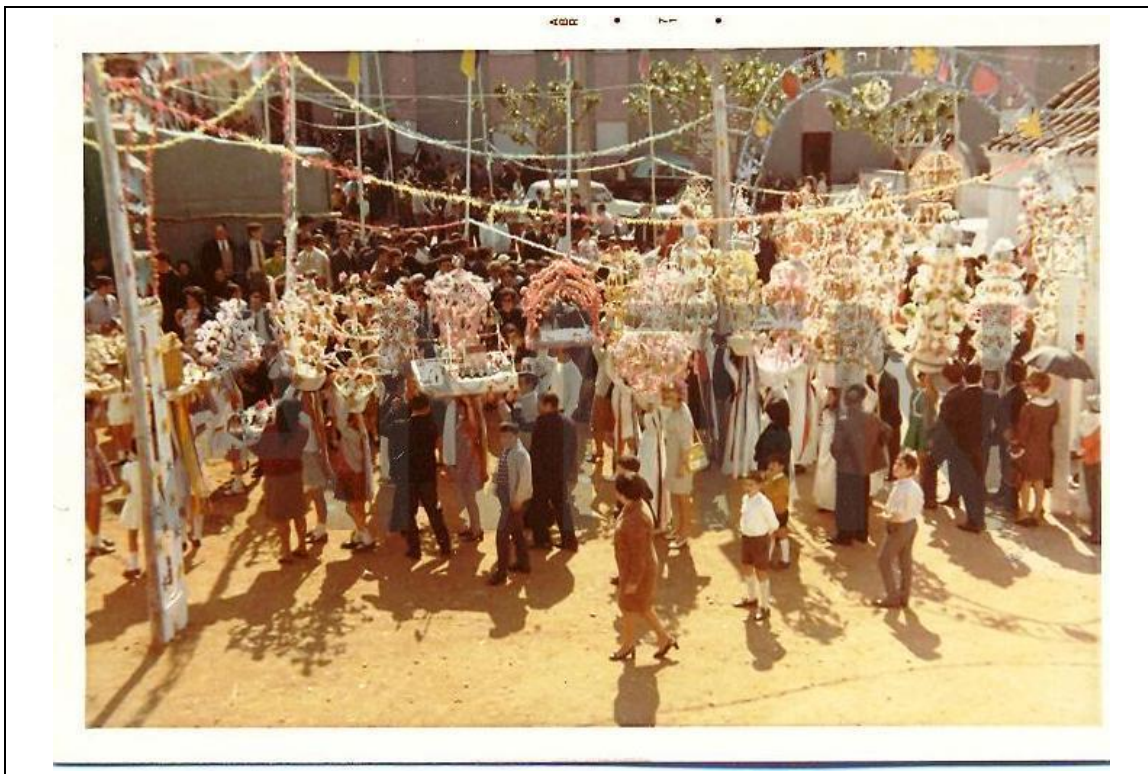
Fonte: Arquivo Municipal de Torres Novas.

Figura 49 - Festas do Divino Espírito Santo em Torres Novas, 1970.



Fonte: Arquivo Municipal de Torres Novas.

Figura 50 - Romaria do Espírito Santo de Torres Novas, 1970.



Fonte: Arquivo Municipal de Torres Novas.

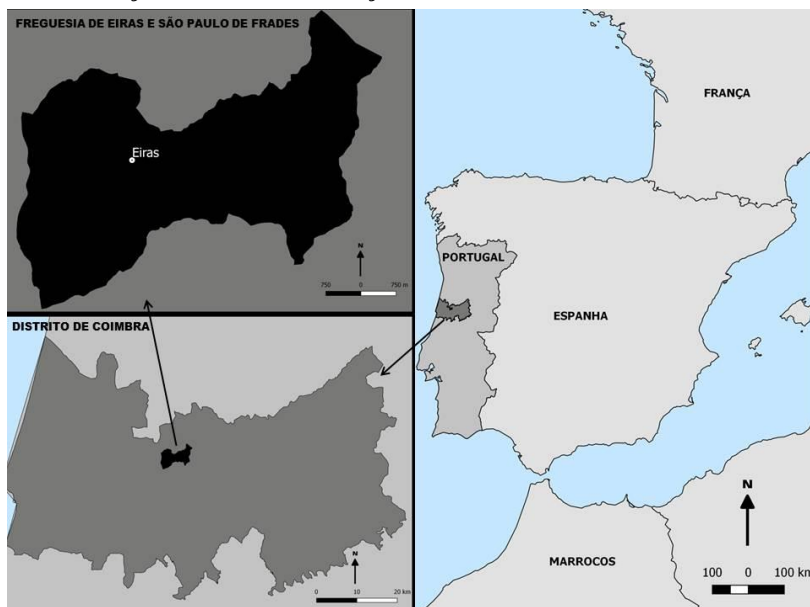
No entanto, tais festas populares religiosas e folclóricas não existem mais no município. Restando, apenas, a Festa dos Tabuleiros de Tomar.

3.4.4 Festas do Espírito Santo de Eiras

Por meio de um informante privilegiado da pesquisa empírica, descobriu-se, em 2017, uma festa remanescente do Espírito Santo, na localidade integrada à União das Freguesias de Eiras e São Paulo de Frades (17.921 hab.), no Distrito de Coimbra, chamada de local de Eiras. Segundo o relato do presidente da Confraria da Rainha Santa Isabel de Coimbra:

Em muitos outros sítios, como aqui em Coimbra, ainda hoje, se mantém uma procissão em honra do Espírito Santo. Há Festa do Espírito Santo lá em Eiras, que se mantém com fortes tradições, apesar da zona ter sido profundamente alterada a geografia do local, mas as festas resistem a todas estas alterações e mantêm-se. (Entrevista concedida por REBELO, António Manuel Ribeiro, 2015).

Figura 51 - Localização de Eiras em relação ao distrito de Coimbra e à Península Ibérica.



Fonte - Direção-Geral do Território, Portugal. Elaborado por Tielle Soares Dias.

As manifestações elementares destas festas, no entanto, experimentam adaptações no rearranjo de sua configuração que ocorrem com o passar dos tempos. Segundo o etnólogo e sociólogo português, Moisés Espírito Santo, a origem de formação das aldeias, seus nomes, suas localizações, suas paisagens geralmente envolvem mitos que integram o universo de significação de suas crenças e práticas (SANTO, 1984, p. 21).

No local de Eiras, a gênese da fé e dos ritos ao Divino Espírito Santo faz referência há um tempo remoto. Em *Freguesia de Eiras: a sua história (do século décimo ao séc. XXI)*, o autor João Carlos Santos Pinho relata que o povo possui entendimento da origem das festas igual ao registro que o Padre Fabião Soares de Paredes apresentou, por volta de 1734. Segundo o pároco, uma peste teria acometido toda a Comarca de Coimbra. Todavia, o clamor dos moradores e do pároco local ao Divino Espírito Santo fez com que a peste não atingisse a localidade. Por essa razão, construíram-se quatro cruzeiros para demarcar o “perímetro de proteção sagrada” de Eiras (PAREDES *apud* PINHO, 2008, p. 422).

Assim, desde essa ocasião, a festa do Espírito Santo é comemorada na localidade, na qualidade de ser a principal celebração religiosa no sítio de Eiras. Segundo o presidente da comissão das Festas do Divino de Eiras, do ano de 2017, a

tradição destes ritos permitia que apenas homens casados⁶⁰ participassem do grupo organizador da Festa de Eiras. Todavia, com a escassez de pessoas com tal perfil, dispostas à candidatura, houve uma inovação no período, uma vez que a delegação compôs-se por mulheres, entre os anos de 2005 e 2006.

As Festas do Espírito Santo de Eiras ocorrem sete semanas após a Páscoa, no final do período de Pentecostes. No primeiro domingo acontecem as celebrações religiosas, as quais começam com a missa solene. No período da tarde, as mulheres reúnem-se na Igreja Matriz de Santiago para rezar o terço e, logo depois, a comunidade agrupa-se no largo de Eiras para a saída da procissão principal. O Mordomo excelso – o juiz da festa – conduz o estandarte do Divino, de aproximadamente cinco metros, com a ajuda de seus dois pajens. O cortejo do Espírito Santo constitui-se, ainda, pelos demais Mordomos, o pároco, os moradores da localidade e a banda filarmônica, os quais percorrem as principais ruas do local de Eiras. Na segunda-feira subsequente, ocorre a procissão menor. De acordo com o presidente da comissão das Festas de Eiras, de 2016/2017, esta procissão perfaz-se somente pela participação comunitária:

[...] na pequena procissão não há elementos da igreja, nós [os Mordomos] levamos a bandeira, uma mais pequenina e a população vai atrás. Em seguida vai uma banda filarmônica mais pequena, percorremos a freguesia à procura de Mordamos para o próximo ano, alguém que queira assumir a responsabilidade de ser o festeiro. Quando chegamos aqui ao largo, a nova comissão entra na capela do Espírito Santo e o senhor Padre, dentro da igreja, aceita ou não a comissão, normalmente aceita porque não há muita gente disposta a assumir, não é muito racional não aceitar. (Entrevista concedida por MARQUES, Ricardo, 2017).

O trecho acima expressa a participação predominantemente popular na pequena procissão, momento em que se dá a escolha da comissão organizadora das festas do ano seguinte.

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

Figura 52 - Procissão do Espírito Santo, Eiras, 2017.



Fonte: Foto do Presidente da Comissão da Festa do Espírito Santo de 2017.

Figura 53 - Oferendas a Festa do Espírito Santo de Eiras, 2017.



Fonte: Foto do Presidente da Comissão da Festa do Espírito Santo de 2017.

Convém ressaltar que, segundo a manifestação do presidente, enfrentam-se dificuldades em relação às candidaturas de pessoas dispostas a compor o novo grupo de festeiros. Em Eiras, a comitiva das festas é formada por um Juiz (presidente), um

tesoureiro, um secretário, dois pajens e quantas pessoas estiverem dispostos a participar da organização dos festejos. Todos os membros do grupo são considerados *Mordomos* da festa, sendo que, no ano de 2017, a comissão constituiu-se por quinze homens.

Assim, como pode ser constatado que a manutenção das festas populares religiosas de Eiras enfrenta tensões pela dificuldade de mobilização comunitária, o que fez com que inovações fossem criadas em relação à escolha do Mordomo nos anos anteriores. A permanência das festas religiosas, nas sociedades contemporâneas globalizantes, é um dos maiores desafios do catolicismo popular, uma vez que este se mantém pela participação ativa de atores sociais que estiverem dispostos a se apropriarem da tradição e a criarem inovações necessárias para que as festas religiosas tenham sentido na vida comunitária.

3.5 REFLEXÕES CAPÍTULO 3

Neste capítulo busco entender a presença do catolicismo popular português e sua importância como fenômeno religioso no espaço público das sociedades modernas. Além de tratar das origens dos cultos aqui estudados, procurou-se demonstrar as reinterpretações e as inovações dessas práticas, de acordo com as dinâmicas sociais contemporâneas. Todavia, vimos casos de dificuldades de mobilização comunitária para que estas festas perdurem. Nesse contexto, as inovações fazem-se necessárias para que os papéis e práticas sociais tenham sentido na atualidade.

No capítulo 2 desta tese traz-se uma análise de Toldy (2013) sobre a secularização em Portugal, a qual a teóloga alia-se à ideia de Steffen Dix (2010), de que “Portugal é modernamente um país ao mesmo tempo secularizado, religioso e católico”.

Toldy (2013, p. 54-5) questiona se, de fato, em Portugal pode-se falar em secularização, apontando dois caminhos de análise: o da inutilidade do conceito de secularização (que pretende cobrir toda a realidade do papel da religião no espaço público) e o do reconhecimento da existência de modernidades múltiplas, as quais a ideia de religião e de modernização não são necessariamente antagônicas.

É nesta direção que a tese que aqui defendemos se ampara no fato de que Portugal por ser ao mesmo tempo “religioso, secularizado e católico” (DIX, 2010;

TOLDY, 2013), pode ser caracterizado com elementos de uma sociedade *postsecular* (HABERMAS, 2007, 2008, 2013).

Assim, demonstraram-se casos de veneração à RSI, à NSF e ao ES, os quais refletem a presença da religião no espaço público da sociedade portuguesa, mediante o que podemos chamar de um catolicismo de cariz popular, associado a vinculação dessas comunidades a uma santa católica, à Terceira Pessoa da Santíssima Trindade e à figura de Nossa Senhora.

Neste contexto de análise, demonstro que os sentimentos que ligam os grupos sociais aos seus exemplares são capazes de mobilizar nos fieis à vivência do ritual (celebração coletiva do culto religioso), em momentos que podemos denominar de extraordinários.

Destaco aqui que a presença da religião no espaço público reflete a solidariedade cívica entre os cidadãos do Estado de direito democrático, o qual valoriza a coexistência entre seus cidadãos crentes e não crentes. É neste cenário que defendo que Portugal possui características de uma sociedade *postsecular*.

Para seguir esta argumentação demonstro, no próximo capítulo, uma sensibilidade às trajetórias das mulheres e da religião católica ao longo da história portuguesa, e sua interligação. Proponho apresentar a memória de uma mulher exemplar e outras mulheres de seu tempo, como uma forma de refletir sobre a força dos exemplares que ultrapassam os tempos e são capazes de influenciar grupos sociais na sociedade contemporânea.

4 MEMÓRIAS DE D. ISABEL DE ARAGÃO E OUTRAS MULHERES

Busco na tarefa de reconstruir memórias de mulheres Medievais uma forma de compreender seus modos vida, o pensamento vigente da sociedade da época, as estratégias de manutenção e gerencia de seus bens e de sua liberdade. Tal exercício de reelaboração do passado propõe-se a analisar como essas senhoras construíram os seus ideais e empenharam-se em pô-los em prática. Diante da sociedade androcêntrica do Baixo Medievo e Idade Moderna apresento exemplos de mulheres que empreenderam estratégias de resistência ao domínio patriarcal ao longo dos séculos.

Nessa reconstrução de memórias analiso narrativas literárias e testamentais, ou mesmo, documentos que registraram os seus discursos proferidos em cerimônias públicas. O conhecimento de tais trajetórias possibilita olhar de forma crítica a situação da mulher na sociedade atual e inspirar à luta pela igualdade de gênero no contexto contemporâneo.

Ainda que este capítulo se dedique as memórias de mulheres ao longo do Baixo Medievo e Idade Moderna, a protagonista desta tese é a senhora D. Isabel. Tratarei no capítulo 5 as memórias da infanta aragonesa, rainha consorte de Portugal, personagem multifacetada, figura lendária, santa católica. Como vimos anteriormente, as práticas dos rituais que atravessam os séculos, mostram-se capazes de revivificar a sua memória na sociedade portuguesa contemporânea. Segundo a historiadora Maria Filomena Andrade:

À hora da morte, Isabel tem uma vida repleta e plenamente vivida no compromisso de uma rainha que governa o seu povo porque intercede por ele na guerra e protege-o da fome e das misérias, em tempo de paz. Esquecer todas estas dimensões reduzindo-a de uma ‘boa mulher’ é pobre e injusto para com aquela que, sendo canonizada pelas suas virtudes é, sem dúvida, exemplo de uma excelente governante como rainha consorte de Portugal (ANDRADE, 2015, p.272).

Ao defender similar concepção a de Andrade (2015), a qual sustenta que D. Isabel foi muito além de uma caridosa rainha de seu tempo, proponho nesta tese analisar os reflexos de sua exemplaridade, para além de sua figura de santa construída por hagiógrafos e cronistas.

Mas antes de trabalhar com a categoria sociológica da exemplaridade (capítulo 6) dedico-me a entender os modos de pensar e de agir da *crístandade feminina* no Baixo Medievo, nomeadamente, o grupamento de mulheres da aristocracia portuguesa, que

detinham consideráveis riquezas provenientes de sua condição social. Questiono de que maneira, tais mulheres passaram a viver sob a influência de uma moral franciscana. E, de igual modo, apesar de possuírem um reduzido campo de atuação, na maioria das vezes, limitado ao âmbito doméstico, condição refletida nos papéis de mães, esposas, irmãs e viúvas, ainda assim, foram importantes estrategistas diplomáticas, empreendedoras e deixaram as suas marcas na história.

As questões, supracitadas, serão tratadas ao longo deste capítulo com o intuito de analisar sociologicamente de que forma as condições históricas daquelas mulheres impactaram na possibilidade de se pensar em tipificação de algumas atitudes e comportamentos femininos. À vista disso, paralelamente à proposta de investigar a mulher e a religião cristã, no contexto Medieval, apresento algumas tipificações elaboradas para esta tese, as quais se utilizam como instrumento de apreciação.

4.1 ANÁLISE DA RELIGIOSIDADE FEMININA NO MEDIEVO

Em primeiro lugar, neste capítulo analiso o *fenômeno da religiosidade feminina*, no período Medieval, com o intuito de entender não só a experiência religiosa da protagonista desta tese, D. Isabel de Aragão, a rainha consorte de Portugal, mas também das mulheres de sua época, com ênfase no estrato social que personifica essa rainha.

Em segundo lugar, examino algumas condutas femininas as quais denomino de *práticas institucionalizadas de libertação*. Tais condutas são acessadas por um determinado grupo de mulheres quando elas atingem a condição de viuvez.

Por fim, apresento um estudo sociológico do *culto aos santos ou exemplares*, considerando-o como um fenômeno coletivo que se constitui por uma natureza *sui generis*. Por um lado, o culto manifesta-se no grupo de fiéis cristãos no Ocidente Medieval como um ritual coletivo (obrigatório), por outro, impõem-se às consciências individuais de cada cristão (DURKHEIM, 2016b, p.37).

As classificações referidas neste capítulo visam não só entender os hábitos e os conflitos femininos no período Medieval, mas também problematizar o fato de que as mulheres prosseguem, hodiernamente, a elaborar estratégias de afirmação e de definição de espaços igualitários nas diferentes sociedades.

Para tanto, sigo o método de investigação sociológico para identificar as representações do comportamento feminino, por meio das narrativas deixadas pelas

próprias protagonistas, confrontando com a análise dos estudos historiográficos, cronísticos e hagiográficos produzidos entre os séculos XIV e XXI.

4.1.1. Fenômeno da religiosidade feminina: uma análise sociológica

Para analisar o *fenômeno da religiosidade feminina* no Medievo, considere o discurso ideológico vigente (tanto religioso quanto literário), bem como os aspectos ético-normativos, que derivam dele e influenciam as maneiras de agir, de pensar e de sentir das mulheres ao longo da história do Ocidente. Observei que as mulheres não se apresentam como o âmago do *fenômeno da religiosidade feminina* Medieval, mas sim a o sentimento coletivo da sociedade em sua integralidade, ou mesmo os grupos parciais que ela comportava ora as instituições de confissão religiosa, ora as escolas filosóficas e literárias, ora as corporações profissionais (DURKHEIM, 2016b, p. 37).

Outra questão a ressaltar é a imagem deturpada que se fez da mulher ao longo da história. A medievalista Angela Munõz Fernández (1988), no livro *Mujer y Experiencia Religiosa en el Marco de la Santidad Medieval*, expõe a análise de Gay (1982), o qual considera, no contexto ideológico da época medieval, a mulher com uma natureza “essencialmente transgressora, desencadeadora e depositária do pecado e culpa”⁶¹ (GAY, 1982, p. 237 apud FERNÁNDEZ, 1988, p. 16).

É neste âmbito que investigo o conteúdo significativo das falas dos “emissores identificáveis”⁶², quando estes se referiam às mulheres.

Ao longo dos séculos, os padres e os teólogos medievais fazem doutrina e apresentam argumentos que, todos, podem resumir-se na prova da inferioridade das mulheres. Também é possível que a Igreja tenha retido do ambiente sociocultural envolvente as mitologias que associavam as mulheres à matéria, ao caos e ao mal. Além de inferiores e perigosas. Contudo, recebem o batismo, são filhas de Deus, devido à sua fragilidade devem ser protegidas, nomeadamente quando órfãs, viúvas ou repudiadas, exaltadas quando mártires, apreciadas como virgens ou mães, o que se liga intimamente ao desenvolvimento do culto mariano. [...] É neste contexto histórico que deve entender-se o seu pensamento sobre as mulheres, papéis sociais que lhes impõe, muito principalmente na família, núcleo fundamental da organização social, de produção e reprodução biológica e cultural. (LEAL, 2001, p. 284-5).

⁶¹ FERNÁNDEZ, Angela Munõz cita a obra de GAY, Maribel Aler. **La mujer em el discurso ideológico del catolicismo**, “Nuevas perspectivas sobre la mujer”. Madrid, 1982, p. 237.

⁶² Segue-se a técnica da *Análise de Conteúdo*, para analisar as falas de emissores identificáveis contidas no material bibliográfico que foi utilizado nesta seção. Citado por BARDIN, Laurence. **Análise de Conteúdo**. Lisboa: Loyola, 2010.

A doutrina cristã delimitou, no decorrer de séculos, dois padrões de feminilidade, um ligado à figura de Eva, e outro ligado a Maria. Assim, Maria pode ser considerada o único arquétipo de perfeição feminina no âmbito da religião cristã Medieval. No entanto, o culto às santas, composto por uma série de práticas rituais, oferecia um conjunto de *exemplares* que serviam como modelo aos ideais de comportamento feminino da época (FERNÁNDEZ, 1989, p. 17-18).

Nota-se como Pe. Antônio Vieira, em alguns sermões, refere-se a uma suposta “natureza da mulher”. No Sermão proferido à Rainha Santa Isabel, na igreja de Santo Antônio dos portugueses, em Roma, no ano de 1674, é capaz de ver-se na representação vieirina, no âmbito do domínio da santidade, que é mais “difícil” ser rainha e santa do que rei e santo. A razão disso está atrelada, segundo o discurso vigente, ao próprio fato de ser mulher e, sobretudo, à questão da “ vaidade feminina”.

9. [...] desde o princípio do mundo até Cristo, em que passaram quando menos quatro mil anos, em todos os reinos e todas as nações não achareis rainha santa mais que unicamente Ester.

10. E qual é a razão disto? Porque é mais difícil ser rainha santa que rei santo, porque, ainda que no rei e na rainha é igual a fortuna, na mulher é maior a vaidade. Os fumos da coroa não sobem para o céu: descem para a cabeça. Ponde a mesma coroa na cabeça de Davi e na cabeça de Micol; na de Micol, tantas fumaradas, na de Davi, nenhum fumo. E se me disserdes que Davi era humilde e santo, tomemos outras parelhas. O mais vão rei que houve no mundo foi el-rei Assuero; mas a rainha Vasti, muito mais fumosa que Assuero. O mais soberbo rei que houve em Israel foi el-rei Acab; mas a rainha Jezabel, muito mais fumosa que Acab. Lembrai-vos de Atália, que foi a segunda Medéia, ou a segunda Semíramis do povo hebreu. Era mãe e avó que é mais – e por muito vã, e muito fumosa, não duvidou tirar a vida a todos os filhos de seu filho, el-rei Ocosias. De nenhum homem se lê semelhante resolução. E buscando a causa, os padres e expositores não acham outra, nem dão outra, senão o ser mulher: *Quia faemina erat*, diz com todos Abulense. Mulher Atália, mulher Jezabel, mulher Vasti, mulher Micol, mulher Bersabé, mulher finalmente Eva. E em todas estas sempre pôde mais a vaidade que a virtude. (VIEIRA, 1970).

No *Sermão do Demônio Mudo*, pregado no Convento de Odivelas às religiosas, Vieira (1651) fala que o Diabo corre solto pelos claustros, corredores, celas e dormitórios das religiosas. Ele não só afirma que as virgens consagradas a Deus são o alvo preferencial do diabo, mas também insinua que por meio dos espelhos que existem nas celas das freiras o demônio pode se manifestar, porque “o espelho é o Diabo mudo”.

Mas, porque o Evangelho diz que, lançado fora o demônio, falou o mudo, o mesmo espelho, que até agora mudo lisonjeava, dirá falando - pois já pode - e descobrirá a verdade dos enganos, que a vista dos mesmos olhos, ou dissimulava, ou fingia. Eu - diz o espelho - como formado de vidro, sou

frágil; mas muito mais frágil é, ó filhas de Eva, a que vós chamais formosura. Ouí ao mesmo compositor da arte, que ensinou como se havia de amar esta enganadora: *Forma bonum fragile est, quantumque accedit ad annos Fit minor.* (VIEIRA, 1998).

Marques (1993), na obra *A Mulher nos Sermões de P. António Vieira*, faz um estudo da cosmovisão vieirina relativa à mulher, em que analisa cerca de 200 Sermões. O investigador conclui que Pe. Vieira possui uma concepção maniqueísta, por um lado, ligada à figura arquetípica de Maria e, por outro, à primeira mulher bíblica: Eva. Ao examinar Vieira, ele depreende que a temática da mulher não foi o motivo exclusivo de qualquer sermão; ademais, existe uma lógica discursiva manifestadamente dicotômica de dois tipos antipódicos de mulher: a MULHER/DIABO versus MULHER/MARIANA.

Para o professor português Anselmo Borges, as religiões contribuíram para o tratamento misógino que as mulheres receberam ao longo da história da humanidade. Para ele, o Taoísmo pode ser considerado a única religião que se distancia da visão androcêntrica. Desde alguns textos de Aristóteles a trechos da Bíblia, de Santo Agostinho, São Jerônimo, São Tomás de Aquino, como do Alcorão há tendências à misoginia⁶³ (BORGES, 2018).

No discurso literário Medieval, convém destacar o protagonismo de uma escritora que rompeu com os padrões vigentes e conseguiu retratar outra visão da mulher na sociedade Medieval. Destaco a atuação, praticamente solitária no baixo Medieval, da autora Christine de Pizan, cuja obra *La Cité des Dames*, publicada em 1405, mostra-se como uma crítica à imagem pejorativa da mulher da época.

Pizan (1405), no exemplar supracitado, dialoga com três damas alegóricas: a Razão, a Retidão e a Justiça, que lhe propõem a construção de uma cidadela utópica reservada às mulheres, a qual seria construída por meio de uma experiência literária e histórica. A obra de Pizan possui concepções de como deveria ser uma mulher: cristã, bondosa, delicada, igualmente casta ou virgem. Até aqui parece estranho ser este um tratado sobre a liberdade e valorização das mulheres, no entanto, há algumas questões peculiares a reconhecer.

Calado (2006) e Santos (2014) observam em Christine Pizan a existência de dois movimentos antagônicos, tanto da representação de uma época como da práxis relativa

⁶³ O artigo encontra-se na íntegra em BORGES, Anselmo. As mulheres na Igreja e na sociedade. **Diário de Notícias**. Lisboa, 9 fev. 2018. Disponível em: <https://www.dn.pt/opiniaio/opiniaio-dn/anselmo-borges/interior/as-mulheres-na-igreja-e-na-sociedade-9107693.html>.

à questão feminina. Por um lado, um sentimento que lhe impõe determinados modos de pensar a conduta das mulheres, provenientes de uma moral cristã. Por outro lado, a construção de uma nova concepção de mulher, uma valorização de suas capacidades intelectuais e força moral, inspirada na própria trajetória da autora. Quando Christine refere-se às bem-aventuradas virgens e todas as santas, explica que Deus atribuiu ao sexo feminino docilidade e fragilidade, mas também lhe deu força e constância, tornando as mulheres semelhantes aos homens, a fim de que se submetessem a terríveis “martírios pela glória da santa fé.” (CALADO, 2006, p. 320; SANTOS, 2014, p. 392).

Luciana Calado (2006), em sua tese acerca da *Cidade das Damas*, afirma que Pizan constrói a sua cidade literária mediante a interpretação de duas obras, *De Mulieribus Claris*, de Boccaccio (1313- 1375) e *Divina Comédia*, de Dante (1304 - 1320).

Calado expõe que:

[...] A presença de um exclusivo universo feminino na idealização, construção e povoamento da cidade, a valorização das virtudes e traços característicos da mulher, a suspensão do fluir do tempo e do espaço único, reunindo mulheres guerreiras do passado, presente e futuro em um mesmo lugar, em suma, a presença de todos esses elementos imaginários nessa narrativa Medieval funciona como crítica social, agressão ao *status quo*, negação dos valores misóginos da época e, sobretudo, como a Utopia feminina do século XV. A utopia feminina de Christine de Pizan aproxima-se do que as feministas contemporâneas poderiam definir como uma literatura denunciando a alienação, o silêncio das mulheres no mundo patriarcal. (CALADO, 2006, p. 361).

Por meio da tradução e análise da *Cité des Dames*, Calado (2006) partilha dessa “primeira história das mulheres, e primeira obra feminina construída a partir da modalidade literária da utopia”. No entanto, ela considera que a obra de Pizan vai além do campo literário, inserindo-se, efetivamente, no campo da realidade, já que a defesa e a valorização das mulheres foram concretizadas “pelo testemunho material dos seus manuscritos.” (CALADO, 2006, p. 361).

Anna Beatriz Esser Santos (2014) examina os papéis femininos na sociedade Medieval, segundo o entendimento de Christine Pizan (1405). Para Santos (2014), apesar de Pizan considerar que a conduta das mulheres era balizada por ideais morais, fortemente influenciada por uma moral cristã, pondera, entretanto, que existe uma construção de um ideal de liberdade e de valorização dessas mulheres por Christine. Desse modo, diferentemente dos discursos misóginos de textos religiosos e filosóficos,

que, ao longo da idade Antiga e Média, conceberam a mulher como “criaturas detentoras do mal.” (SANTOS, 2014, p. 392).

Para demonstrar que a visão misógina não ficou restrita à Idade Média, fazendo com que algumas mulheres, em outros períodos históricos, reagissem a esta situação, ainda no campo literário, trago lhes outros exemplos de destaque. Como a participação de Gertrudes Margarida de Jesus com a obra: *Primeira Carta Apologetica*⁶⁴, editada em 1761.

Para Leal (2001), verifica-se por meio da expressão literária apologetica⁶⁵, que remete ao próprio título da obra de Gertrudes, a construção de uma liberdade expositiva na defesa das mulheres, em resposta à obra *Espelho Crítico*⁶⁶, do irmão Amador do Desengano (LEAL, 2001, p. 286).

Segundo Ruiz (2009), tais textos compõem a literatura de cordel dos Setecentos tanto em Portugal quanto no restante da Europa.

Vejamos um trecho do *Espelho Crítico*:

Dificultosa seria a empresa, a que me arrojo, se acaso, me persuadissem a querer expor os defeitos todos, que ordinariamente se achão nas mulheres; porém como o meu projecto só he descrever alguns dos muitos, que nelas militaõ, não me fará cousa assás difícil o demonstrá-los. Affirmo seguramente, que não direi cousa, que seja minha, e menos-lhes levantarei testemunho, porque haja de retratar-me. Veraõ (vendo-se a este Espelho) os seus defeitos, entre os muitos, de que vários Authores fizeraõ menção, só me servirei de três para o presente argumento: dous maos, e hum pessimo, sendo em si bom. Mostrarei (sem escândalo, antes sim com toda a modéstia) serem ignorantíssimas, e varias; primeiro e, segundo defeito; no terceiro mostrarei ser a formosura nelas também defeito. Farei me explicar, valendo-me do que os Authores e a experiência a este respeito tem insinuado. [...] Eu prescindindo dos defeitos físicos, que neles dizem haver; pois estes considero de menos circunspecção: e nesta parte não tem faltado Authores, que tem mostrado esta grande imperfeição. Dos defeitos morais somente trato, e pelo modo que acima fica distribuída a matéria; digo, pois, que as mulheres são sumamente ignorantíssimas. (DESENGANO, 1761).

⁶⁴ O texto na íntegra encontra-se em JESUS, Gertrudes Margarida de. **Primeira Carta Apologetica, em favor, e defesa das mulheres, escrita por Dona Gertrudes Margarida de Jesus, ao Irmaõ Amador Do Dezengano, com a qual destroe toda a fabrica do seu Espelho Crítico.** Lisboa: Officina de Francisco Borges de Sousa, 1761, p. 1-16. Disponível em: <http://purl.pt/22743>

⁶⁵ Do verbo grego *Apologeitai*, que significa defender-se, a apologetica visa à defesa ou à justificação da fé religiosa, como conjunto sistemático de verdades que constituem a crença que se professa. A etimologia da palavra encontra-se em MARQUES, João Francisco. Apologetica. In: AZEVEDO, Carlos Moreira. **Dicionário de História Religiosa de Portugal** – vol. A-C. Lisboa: Círculo de Leitores, 2001, p. 82-102. Disponível em: <https://repositorio.ucp.pt/handle/10400.14/13496>

⁶⁶ O texto na íntegra encontra-se em DESENGANO, Amador. **Espelho Crítico.** Lisboa: Officina de Antonio Vicente da Silva, 1761, p. 1-16. Disponível em: <http://purl.pt/22744>

Desengano (1761) declara que as mulheres são como os meninos, por serem estes ignorantes e carecerem de juízo. Afirma concordar com Eurípides, quando este diz que as mulheres são desprovidas de juízo para o bem, mas são admiráveis artífices para o mal. Indica a ignorância como o primeiro defeito das mulheres. Desengano alia-se com Virgílio quando ele afirma que as mulheres são várias, mudáveis e inconstantes. Ressalta que a causa da sua instabilidade parece estar radicada em suas próprias pessoas. Considera o segundo defeito ser a inconstância ou variedade. Por fim, alega que as mulheres foram responsáveis pelos maiores precipícios da história, como no caso de Cleópatra para Júlio Cesar. O terceiro defeito, o mais notável para ele, mostra-se na formosura da mulher.

Observemos a resposta de Gertrudes:

Carissimo Irmaõ, he a defesa tão natural em todo o gênero de individuo, que ainda o mais vil insecto, quando se vê ofendido, procura, pelo modo que lhe he possível, desagrar-se. Trilha o arrogante leão a humilde formiga, esta logo abrindo a garra, com ela imagina despicar-se: Assim eu agora em defesa do meu sexo, quando me vejo insultada, procuro a defesa com as mesmas armas, com que me vejo ofendida.

Se as ofensas, que V. C. incita nos defeitos, que quer mostrar na lente do seu *Espelho Critico*, dissessem só respeito à minha pessoa, pouco, ou nenhum caso faria eu dellas, pois já de antemão estou prevenida a fazer menos apreço dos impropérios dos homens; [...] Mas como são em dezabono de todo o meu sexo, indispensavelmente me vejo precisada a defendê-lo. [...] Como porém V. C. no seu decantado *Espelho* só faz menção com especialidade de três defeitos que diz serem Ignorância, Variedade ou Inconstancia, e Formozura pelo damno, que causa, vejo-me obrigada a deixar estas generalidades, e responder a cada hem deles em particular. Farey por me explicar, e por convencê-lo. (JESUS, 1761, p. 3-7).

Na *Primeira Carta Apologetica*, Gertrudes faz toda uma constituição de argumentos que objetivam desconstruir os dois primeiros defeitos apontados por Desengano, a ignorância e a inconstância. E trata do terceiro defeito, a formosura, na *Segunda Carta Apologetica*, a qual foi publicada, igualmente, em 1761.

Para Ruiz (2009), os cordelistas utilizaram de pseudônimos para assinar suas obras. A autora considera que tanto Amador do Desengano quanto Gertrudes Margarida de Jesus poderiam ter sido nomes fictícios adotados por eles (RUIZ, 2009, p. 20-21). Segundo a investigadora, o gênero de cordel marcou a história da literatura portuguesa com uma perspectiva quase erudita, que confere à mulher o direito “à cultura letrada e à vida pessoal plena.” (RUIZ, 2009, p 66).

Além das manifestações literárias, outros discursos ideológicos, no âmbito do catolicismo Medieval, mostram-se influentes como definidores da afirmação doutrinal e

da regulamentação disciplinar às mulheres. Autores como Le Goff (1989) e Leal (2001) trazem o exemplo da instituição matrimonial. Para Leal (2001), “por meio do casamento que a Igreja deixa transparecer a sua ideologia sobre as mulheres. [...] o cristianismo concedeu às mulheres um estatuto de igualdade com os homens”, uma vez que são todos filhos de Deus (LEAL, 2001, p. 284). Le Goff (1989) considera que “a obrigação crescente da existência do consentimento dos dois cônjuges para que um casamento se concluísse”, perante a Igreja, poderia ser vista como “uma revolução que eleva o estatuto da mulher” (LE GOFF, 1989, p. 22). Todavia, pondera-se que, mesmo com essa concessão, a mulher continuava subjogada à condição patriarcal familiar.

Do ponto de vista estrutural, a sociedade do século XII passa por mudanças na esfera espiritual gerada pela transição de uma sociedade eminentemente rural para uma urbana. Configurava-se, neste período, a passagem de uma economia na base da “pilhagem e na troca de ‘ofertas’ espontâneas ou obrigatórias, para uma sociedade urbana assente na procura do lucro.” (RODRIGUES, 2000, p. 36).

Dentre as inúmeras mudanças no Ocidente europeu, nos séculos XII e XIII, decorrentes do desenvolvimento urbano, destaque, no âmbito material, o incremento do comércio e do artesanato, igualmente, a prosperidade agrícola e criação de animais. Na área intelectual, ganha notoriedade o surgimento das universidades, a promoção da filosofia escolástica e o avanço das leituras vernáculas. E, na esfera religiosa, a formação de um sentimento menos formalista e mais interiorizado, o qual recebeu forte inspiração pelo apogeu das Ordens Mendicantes (LE GOFF, 2017b, p. 29; VARAZZE, 2003, p. 13).

As novas ordens de Franciscanos e Dominicanos surgiram em Portugal “com o concomitante desenvolvimento de espiritualidade e religiosidades laicas”, caracterizando “o grande fenômeno religioso do século XIII” (ROSA, 2000, p. 452). Antagônicos à vida em clausura e à riqueza dos monges da Alta Idade Média, os discípulos de Domingos de Guzmán (1170-1221) e de Francisco de Assis (1182-1226) intervieram no meio dos leigos e preferiram utilizar, na maioria das vezes, as línguas vulgares ao latim (VARAZZE, 2003, p. 13).

Diante do contexto Medieval ocidental, em que quase todo o corpo social poderia ser considerado cristão, a liturgia ocupava um lugar central na vida dos fiéis (LE GOFF, 2017a). Nesse período, verificam-se mudanças comportamentais entre a nobreza secular com a difusão do uso do breviário e da leitura silenciosa e individual, dispensando a obrigatoriedade da leitura coletiva e em voz alta. Para alguns

historiadores da liturgia católica, essa interiorização marca a construção de um tempo cristão, segundo definiu Albert Houssiau⁶⁷, “a liturgia como manifestação de tempo de Deus no tempo dos homens”. A liturgia manifesta-se como a representação da memória da Ressurreição de Jesus, a espera pelo seu retorno e a comunhão com Cristo (HOUSSIAU, 1990, p. 327-337 apud LE GOFF, 2017a, p. 43).

Ao expor diferentes narrativas em relação ao tema da mulher e da religiosidade, no âmbito da Idade Média, intento expressar o quanto a conduta espiritual de D. Isabel e outras mulheres e homens emanaram das condições ético-normativas determinadas pela sociedade cristã no Baixo Medievo, a qual a rainha estava vinculada. Na maioria das vezes, a “coerção deixa de ser sentida”, pois passa a ser um hábito diário na vida do cristão (DURKHEIM, 2016b, p. 35).

Nesse cenário, o IV Concílio de Latrão (1215), liderado pelo papa Inocêncio III, determinava regras de conduta à população cristã, como a obrigatoriedade do sacramento da Comunhão, no dia da Páscoa, pelo menos uma vez ao ano, e a prática da Confissão anterior à Comunhão. Entretanto, em 1385 a Câmara de Lisboa estabelecia a seus diocesanos que se confessassem pelo menos três vezes ao ano, na entrada do Advento, no começo da Quaresma e quinze dias anteriores ao Pentecostes (FERNANDEZ, 1983, p. 35-36).

Fernández (1988) narra alguns rituais religiosos privados praticados pela rainha Isabel:

Las alusiones a las lecturas espirituales de la reina, aún cuando, fuera de los libros de horas, no se especifica el contenido de las mismas, redundan en la idea ya expresada de la pertenencia de la santa a una aristocracia espiritual cuya vivencia religiosa difiere, sobre todo por su intensidad y grado de interiorización, de la experimentada por la mayoría de los cristianos. El disponer de obras de identificación para el alimento de la vida espiritual era privilegio de los menos, ya que la mayor parte de la población era analfabeta. Sin embargo, para aquellos que podían acceder a ella, la lectura constituía un excelente medio de formación de las almas. Los mendicantes lo comprendieron desde un principio y fueron los primeros en proponer a los hombres y mujeres del siglo textos elaborados, especialmente, de acuerdo con sus necesidades. (FERNÁNDEZ, 1988, p. 38-39).

A nossa personagem apresentou, segundo Fernández (1988), um comportamento referente à vida religiosa típica da aristocracia espiritual do período. No decorrer do século XIV, os bons cristãos, como prescreviam os textos canônicos, tiveram que se submeter a uma série de ritos prescritos por lei. Por um lado, os sacramentos, no que

⁶⁷ Jacques Le Goff (2017a) refere-se à obra de HOUSSIAU, Albert. *Rituels* (mélanges offerts au père Gy). Paris: Cerf, 1990, p. 327-337.

tangia à vida de cada fiel em particular, por outro, os litúrgicos, no que cabia à comunidade cristã. Sendo assim, excluindo os ritos ligados aos sacramentos únicos na vida de um cristão, tais como o batismo, a confirmação, o matrimônio e a unção dos enfermos. Isabel conservou o hábito de se confessar e de comungar com certa frequência, igualmente, mandou rezar missa todos os dias do ano (FERNÁNDEZ, 1988, p. 35-7).

Vivendo esta Rainha casada com ElRey seu marido, despendia seu tempo, & fazia vida sua por maneira que segue. Ella em cada hum dia rezava as horas Canonicas, & as horas de Santa Maria, & dos passados, & fazia comemoração de muitos Sãtos, & Santas; & faiase à Capella que ela consigo tragia mui rica, & mui bem apostada, & dizião os seus Capellaens, & Clerigos que ella tragia, que bem sabiam officiar, & cantar hũa Missa oficiada, segundo esta ordenado pela santa Igreja que se digam Missas por cada hum dia do anno (BRANDÃO, 1672, p. 507).

Além de Isabel, ressalta-se o caráter religioso de outras mulheres da corte, tais como Vataça de Lascaris, uma das damas da alta nobreza⁶⁸. Vataça acompanhou a rainha desde quando ela fora infanta no paço aragonês, como sua aia e amiga de seu irmão, Dom Jaime II. Essa dona foi uma pessoa de total confiança das cortes de Aragão e de Portugal, a qual demonstrou uma atuação estratégica quando a rainha Isabel entregou-lhe a educação de sua filha, a infanta Constança, na ocasião que esta passara a viver no alcácer de Castela à espera do casamento com Dom Fernando IV (ANDRADE, 2014, p. 134).

Em *História Religiosa de Portugal*, Rosa (2000) expõe o conteúdo dos documentos relativos aos testamentos de D. Vataça de Lascaris, os quais datam os anos de 1323 e 1336. Tais declarações evidenciam em sua mensagem um ambiente propício à religiosidade feminina da corte demonstrado por meio de um conjunto de objetos característicos do universo devocional:

[...] o relicário de ouro, que, tal como o de D. Isabel, continha o Santo Lenho. Esta relíquia surge, de facto, como o elemento central das mais ricas capelas privadas de leigos e eclesiásticos. A par deste, um “livro do Génesis” que, significativamente, deixa à rainha D. Isabel, juntamente com o relicário de ouro. Além deste livro, Vataça tinha, porém vários outros, na data da sua morte.

⁶⁸ Para melhor compreender quem foi Vataça de Lascaris ver REI, António. *Uma Senhora Bizantina nas cortes de Aragão, Portugal e Leão e Castela: Dona Vataça Lascaris (c. 1270-1336). Em torno às suas origens e descendência. Roda da Fortuna*. Revista Eletrônica sobre Antiguidade e Medievo, 2013, Vol. 2, N.1, p. 157-171. Disponível em: <https://www.revistarodadafortuna.com/2013-1>

No conjunto dos seus livros litúrgicos e de oração avultam, desde logo, três saltérios: um “francês de letra grande”, um “com muitas figuras”, um “pequeno” — alguns ricos, grandes e iluminados, destinados porventura ao culto público; um outro pequeno, talvez para oração pessoal. Depois, esse livro fundamental da devoção privada da Baixa Idade Média que foi o breviário. Por fim, o missal, também pertencente ao oratório privado, que assim vemos perfeitamente equipado para a celebração do culto. (ROSA, 2000, p. 476).

Conforme descrição, em epígrafe, constata-se um conjunto de obras de devoção católica que demonstra as práticas de uma “vivência interiorizada e culta”, confirmando o que Le Goff (2017a, p. 43) narra acerca das mudanças do período demarcadas pela difusão aos “leigos do breviário e da leitura silenciosa”. Para além dos livros sacros, o seu testamento continha nove livros de assuntos profanos, com temas culturais e jurídicos, que demonstram o preparo desta dona para assuntos políticos (ROSA, 2000, p. 477).

Assim, em meio a este ambiente de religiosidade típica da comunidade cristã do Medievo fez-se uma análise de um *corpus* constituído por fragmentos de textos cujas mensagens expunham uma visão estereotipada da mulher produzida tanto pela religião católica quanto pela literatura ao longo da história europeia Ocidental. O caminho dessas mulheres se constituía por práticas obrigatórias advindas de uma moral cristã, não só para as que seguiam a vida monástica, mas também para as que contraíam matrimônio. Tal trajetória, obrigatoriamente, implicava rigorosos hábitos devocionais e práticas religiosas. No entanto, algumas mulheres conseguem por meio da educação letrada, lutar pelo estabelecimento de outra visão acerca das mulheres de seu tempo.

A seguir, apresento um quadro analítico (cf. Tabela 166) das obras escolhidas para esta seção, em virtude de serem representativas deste debate sobre a representação da mulher (em um período da história ocidental). Indicam-se, para este estudo, algumas variáveis apreendidas que nos permitiram construir a presente interpretação.

Tabela 16 - Fenômeno da Religiosidade Feminina da Idade Média à Moderna

(continua)

Variáveis de inferência	Material Analisado	Data	Interpretação
Novo ideal moralizante.	<i>La Cité des Dames de Christine Pizan.</i>	1405	Literatura como uma forma de expressar outra visão da mulher Medieval na história da humanidade.

Tabela 16 - Fenômeno da Religiosidade Feminina da Idade Média à Moderna:
(conclusão)

Variáveis de inferência	Material Analisado	Data	Interpretação
Deturpação do significado da palavra formosura.	<i>Sermão do Demônio Mudo</i> pregado no Convento de Odivelas de P. Antônio Viera.	1651	Discurso religioso ético-normativo que expôs a mulher ao terror. Forma de persuadi-la por meio da crença de que a sua formosura e vaidade eram transgressoras e desencadeadoras do pecado.
Estrato religioso personificado da Rainha D. Isabel.	<i>A Lenda - Apêndice da VI Monarchia Lusitana</i> de Frei Brandão.	1672	Discurso religioso ético-normativo que exaltava os exercícios espirituais com intuito de alcançar a salvação (ações morais com vistas à doutrina escatológica). Tensão existente entre o desejo de devoção individual (sem intermediário) e coletiva (adequada à Igreja).
Deturpação do significado da palavra vaidade.	<i>Sermão da Rainha Santa Isabel</i> pregado em Roma, na igreja dos portugueses de Pe. Antônio Viera.	1674	Discurso religioso ético-normativo que reduziu as mulheres à condição da vaidade transgressora (índole das rainhas) em detrimento da virtude (índole reis).
Deturpação da imagem da mulher.	Literatura de Cordel: <i>Espelho Crítico</i> de Armador do Desengano.	1761	Discurso literário misógino que reduziu as mulheres a três defeitos: a ignorância, a inconstância e a formosura.
Novo ideal moralizante.	Literatura de Cordel: <i>Primeira Apologética</i> da Gertrudes Margarida de Jesus.	1761	Discurso literário de defesa da mulher ao direito à cultura letrada e à vida plena.

Fonte: Elaboração própria, mediante o estudo de um *corpus* submetido à técnica da Análise de Conteúdo (BARDIN, 2011).

Além de todo o poder imperativo e coercitivo do discurso religioso e literário às representações coletivas da sociedade Medieval, tal autoridade, ainda, impôs à cristandade feminina a participação em ações caritativas que compuseram a nova mensagem evangélica, fundamentada no sentimento de beneficência, de desapego material e de enaltecimento da pobreza, conforme o “Evangelho de Jesus Cristo” (CASTRO; PACHECO, 2007, p. 15).

Assim, será possível ver, no próximo item, como as instituições de beneficência fundadas pelas senhoras da aristocracia Medieval foram concebidas como uma forma

das mulheres leigas não só atingirem a salvação, mas também desenvolver estratégias de libertação da dominação familiar patriarcal.

4.1.2. Práticas institucionalizadas de libertação

Os destinos das mulheres do Medievo eram traçados, desde a infância, por dois caminhos inevitáveis, ou o casamento estratégico com homens da nobreza ou a reclusão à vida privada monástica. Para o grupo de mulheres que contraíram matrimônio, muitas vezes estabelecidos por alianças políticas, o advento da viuvez poderia ser o trânsito para uma condição a qual denomino de *práticas institucionalizadas de libertação*.

Se, para os homens da Idade Média, existe uma categoria “mulher”, durante muito tempo a mulher não é definida por distinções profissionais, mas pelo seu corpo, pelo seu sexo, pelas suas relações com determinados grupos. A mulher define-se como “esposa, viúva ou virgem”. Foi a vítima das coações que o parentesco e a família foram impondo à afirmação das mulheres como indivíduos dotados de uma personalidade jurídica, moral e económica. Na documentação da Idade Média, fruto de uma sociedade dominada pelos homens, a voz das mulheres raramente se faz ouvir e, na maior parte dos casos, provém das camadas mais altas da classe mais alta. [...] A mulher é um ventre, vítima de uma elevada fecundidade [...]. O poder que lhe é concedido manter sobre a casa, em cujo centro se situa o quarto do casal, [...]. Sujeita aos seus deveres de esposa, obrigada a ser fiel ao marido e à sua autoridade, [...]. [...] as mulheres “continuaram a ser uma engrenagem subordinada à reprodução familiar”.” (LE GOFF, 1989, p. 21-2).

O excerto em epígrafe, Le Goff (1989) expõe que as únicas vozes de mulheres que se faziam ouvir eram aquelas originárias “das camadas mais altas da classe mais alta”. Diante dessa lógica, a vida das mulheres da aristocracia religiosa, no Baixo Medievo, destacou-se pela participação feminina na organização das instituições eclesíásticas da época (FERNÁNDEZ, 1988, p. 16-7).

Por conseguinte, entre as práticas de uma boa conduta social encontra-se a fundação de instituições de beneficência ligadas às ordens religiosas, conferindo-lhes, nesse período, o monopólio da assistência caritativa (CASTRO; PACHECO, 2007, p. 16). Entretanto, com a morte de seus maridos, essas mulheres dedicavam parte de seu patrimônio à construção de empresas conventuais nas quais elas próprias iriam permanecer em espaço privado.

Os conventos e mosteiros femininos foram a grande escola que permitiu às mulheres que aí permaneceram toda a vida ou residiram temporariamente ilustrarem-se, tomarem consciência da sua feminilidade, organizarem-se

longe do olhar masculino, dos constrangimentos e discriminações de que eram alvo no século. (LEAL, 2001, p. 286).

A investigadora e ativista dos direitos das mulheres e igualdade de gênero, Maria Ivone Freitas Leal (1924-2013), ressaltava a importância dos mosteiros e conventos femininos na “promoção da condição feminina” em Portugal, apesar de haver casos em que a mulher se recolhia de forma involuntária à vida monástica⁶⁹.

Para o entendimento da categoria *práticas institucionalizadas de libertação*, a qual elaborei para esta tese, subsidio-me do entendimento de Durkheim acerca da construção do ideal comunitário, que, segundo ele, não está fora da sociedade real (DURKHEIM, 2009, p. 467). Refiro-me ao ideal de uma consciência da condição feminina no âmbito da sociedade Medieval, nomeadamente, um sentimento que foi perseguido por algumas mulheres quando elas chegavam à situação de viuvez.

Para que a sociedade possa tomar consciência de si e manter, no grau de intensidade necessário, o sentido que tem de si mesma, é preciso que ela se reúna e se concentre. Ora essa concentração determina uma exaltação da vida moral que se traduz por um conjunto de concepções ideais nas quais se exprime a vida nova que acabou de despertar: elas correspondem a esse afluxo de forças psíquicas que se sobrepõem àquelas de que dispomos para as tarefas cotidianas da existência. Uma sociedade não pode se criar nem se recriar sem, ao mesmo tempo, criar o ideal. Essa criação não é uma espécie de ato suplementar pela qual a sociedade se completaria, uma vez formada, mas o ato pelo qual ela se refaz periodicamente. (DURKHEIM, 2009, p. 466-467).

Por essa razão, o ideal comunitário da “promoção da condição feminina”, ainda que confinada a ambientes privados (monásticos), poderia ser alcançado neste tipo de vida institucionalizada. Em ocasião da viuvez, as mulheres da aristocracia Medieval ingressam nas instituições religiosas, entretanto, em suas cerimônias de afiliação, elas proferiam discursos que expressavam o seu desejo de nem fazer os votos e nem abdicar aos seus bens materiais. As palavras ditas nessas reuniões, na presença de familiares e de clérigos transmitiam sentimentos comuns, ideais femininos, os quais carregavam um teor de sacralidade para estas mulheres. O caráter emocional envolvido nesses eventos seria capaz de estar dotado de uma força moral, segundo as concepções durkheimianas? Considero que sim, uma vez que identifico um potencial de libertação da dominação

⁶⁹ Para ler mais sobre a categoria *mulher* consultar: LEAL, Ivone Freitas. Mulher. In: AZEVEDO, Carlos Moreira. **Dicionário de História Religiosa de Portugal** [J-P]. Lisboa: Círculo de Leitores, 2001, p. 284-289. Disponível em: <https://repositorio.ucp.pt/handle/10400.14/13494>

masculina no anseio da sociedade feminina Medieval, o qual motivava as ações de algumas mulheres na construção nestes espaços para uma maior condição feminina.

Para entender como essas ações correlacionam-se às representações coletivas é profícuo buscar em Durkheim (2015) o debate que ele estabelece entre as leis da psicologia e as leis da sociologia. Para este autor, “a vida coletiva, assim como a vida mental do indivíduo, é feita de representações.” (DURKHEIM, 2015, p.25).

Segundo o sociólogo existe uma analogia entre o que une o substrato social à vida social e o que une o substrato fisiológico à vida psíquica dos indivíduos. Em ambos os casos, a lei apresenta a mesma explicação: as representações coletivas são exteriores às consciências individuais, portanto, não se originam dos indivíduos de forma isolada, “mas de seu concurso”. Assim ocorre quando se produz uma síntese química em que os elementos sintetizados passam a ser um novo elemento. Pode-se concluir, portanto, que o todo transcende às partes (DURKHEIM, 2015, p. 45). Quero dizer com isso, que no âmbito dos discursos proferidos por cada mulher, os quais veremos a seguir, podem estar expressos ideais de libertação feminina.

À vista disso, exponho algumas histórias de vida de mulheres leigas, pertencentes a uma aristocracia religiosa, do Baixo Medieval, que tomaram consciência de si e buscaram agir de forma a manifestar os ideais da coletividade feminina. Penso que as consciências particulares carregam em si, por uma combinação de forças *sui generis*, elementos da coletividade, que em determinados estados conseguem repelir as condições de existência e evocar novas formas de vida.

O primeiro exemplo é o de D. Mór Dias, que, no ano de 1250, em estado de viuvez, requer os *panos de segurança* (hábito de religiosa) à ordem aos clérigos cruzios em Coimbra. Tal condição lhe serviria de proteção em vida e mortalha em morte, todavia, essa dona sem professar os votos e sem firmar compromissos futuros, manteve-se em estado laical⁷⁰, com vistas a não perder o direito de administrar a si e a sua própria fortuna.

⁷⁰ Para compreender o papel do laicado na época Medieval ver: ROSA, Maria de Lurdes. Laicado. I. Época Medieval. In: AZEVEDO, Carlos Moreira. **Dicionário de História Religiosa de Portugal** [J-P]. Círculo de Leitores, Lisboa, 2001, p. 44-46. Disponível em: <https://repositorio.ucp.pt/handle/10400.14/13494>

Em sua cerimônia para a recepção do hábito, D. Mór Dias “protestou, perante o grande concurso de pessoas presentes” (VASCONCELOS, 1993, p. 69).

Disse, pois, que tomado aquelles sagrados panos, nem por isso entregava a sua pessoa, ou bens avidos, & por aver a mosteiro, ou Religião algũa, mas que tudo reservava em sua liberdade, pera dispor pelo tempo adiante, ou na vida, ou por morte como bem lhe parecesse, & que só vestia os ditos panos das Donas de S. Cruz pera viver entre ellas mais segura (ESPERANÇA, 1666, p. 20-21).

Na ocasião, a comunidade de cónegos regulares de Santa Cruz, presidida pelo prior Pedro Gondin, anuiu o protesto e deu-lhe o hábito (VASCONCELOS, 1993, V. I, p. 69). Assim, ficando de posse de seus bens, D. Mór viveu recolhida ao espaço privado do mosteiro das donas de Santa Cruz. Entretanto, decorridos alguns anos, por volta de 1278, retoma a ideia de edificação de cenóbio para mulheres, dedicado à Ordem de Santa Clara, em homenagem à Santa Isabel da Hungria (TOIPA, 2009, p. 227).

Em uma solenidade pública, “perante grande concurso do povo”, lança-se a primeira pedra do futuro edifício. No entanto, os cónegos regantes de Santa Cruz, ao se sentirem ameaçados com a evasão da fortuna da dama a outra instituição religiosa, entraram em litígio com Mór Dias. A cruzada contra a senhora segue por anos, houve até a intervenção do Tribunal da Santa Sé, bem como a excomunhão de D. Mór. Mesmo diante de tal situação, com coragem, ela continuou as obras, edificando a Igreja, o claustro, parte dos dormitórios e algumas oficinas. Vieram habitar o novo cenóbio algumas donas de Santa Cruz e de outros mosteiros, assim, se formou uma pequena comunidade. Elegeu-se, para presidir a casa, a abadessa D. Sancha Lourenço e, após a sua morte, D. Domingas Peres.

Desse modo, desgostosa da insolência clerical e sem forças, D. Mór faz, em 29 de janeiro de 1302, um testamento, o qual confere a Domingas Peres o governo do cenóbio, deixando a conservação e o amparo do mosteiro a Geraldo Domingues, bispo de Porto, e a D. João Martins de Soalhães, bispo de Lisboa.

D. Mór morre em fevereiro de 1302, sendo sepultada na capela de seu convento. Entretanto, os cónegos de Santa Cruz redobram as investidas no litígio, mas D. Domingas Peres assume com coragem o que lhe foi atribuído por D. Mór. Nessa altura, a rainha D. Isabel segue a contenda e decide executar os planos daquela dona. A rainha refunda o mosteiro Santa Clara de Coimbra, mesmo depois de extinto, e “assim realiza

com maior grandeza o intento de D. Mór Dias” ao empreender a construção do convento das Clarissas (VASCONCELOS, 1993, p. 85). A rainha recorreu à justiça para que os bens de D. Mór ficassem com as freiras Clarissas, mas os cônegos de Santa Cruz acabaram ficando com quase toda a herança da fundadora. Conforme palavras de Vasconcelos (1993, p. 99), foram “miseráveis até o fim”.

Outro exemplo da mudança de vida dessas mulheres da aristocracia e da nobreza, em seus estados de viuvez, é o caso da rainha D. Isabel. Em razão de doença e morte iminente do rei D. Dinis, a rainha fez “dois documentos de protesto, um antes, outro depois de vestir o hábito” (VASCONCELOS, 1993, p. 102).

Sendo assim, suas principais palavras expunham que, se por ventura, D. Dinis morresse antes dela, a rainha vestiria o hábito de Clarissa somente em razão de sua tristeza, dor e humildade, nem por razão de religião, nem por obediência a alguma ordem. Reservando, portanto, o direito de substituí-lo por vestes seculares e leigas, quando julgasse conveniente. Além disso, expressa que com a morte do marido deveria, segundo os bons costumes, mudar de vida e vestir o hábito, mas somente pelas sobreditas razões (FIGANIÈRE, 1859, p. 273-5).

Em presença do rei D. Afonso, filho herdeiro de Dom Dinis e do Frei João de Alcami, da Ordem de São Francisco, recebe o hábito de Clarissa das mãos de damas seculares, a Marquesa Rodrigues e Urraca Vasques, “donas segrares” de sua casa e de suas camareiras reais. Ainda, registra de forma expressa que não seguiria nenhuma regra ou ordem, pois queria todos os seus bens, direitos móveis e de raiz, para livremente ficar, vender, doar, alongar, apenhorar, emprazar, fazer igrejas, mosteiros, hospitais e outros piedosos lugares, dar esmolas e outros mais que quisesse dispor em vida e morte (FIGANIÈRE, 1859, p. 273-5).

No ano de sua morte, passou a executar as disposições do testamento do marido, pois obteve o título de principal testamentaria do rei e, ainda, realizou uma peregrinação a Santiago de Compostela. Também, levou consigo um dote de bens preciosos para doar ao santuário. O Arcebispo de Santiago, Dom Berenger de Landoira, para retribuir suas doações, presenteia-lhe com o emblemático bordão e a bolsa de peregrina. No retorno de Compostela, a rainha assiste a uma missa na igreja do convento de Odivelas, local em que está sepultada D. Dinis. Depois passa a viver com as irmãs Clarissas no paço que mandou construir junto ao Convento Santa Clara em Coimbra (VASCONCELOS, 1993, p. 107).

Convém destacar, ainda, que, além de gerenciarem as suas fortunas, essas mulheres estariam exercendo o que a nova mensagem evangélica franciscana pregava: a devoção privada severa aos leigos e a promoção de uma boa conduta social configurada pelas práticas caritativas à população dos desfavorecidos da época. O significado dessas boas ações reverter-se-ia no alcance da salvação eterna, advinda de uma moral escatológica (CASTRO; PACHECO, 2007, p. 16).

Pode-se citar, igualmente, entre as *piae feminae* ou *bona mulieris fundatrici*, o protagonismo de Dona Berengária Aires, a patrocinadora do mosteiro feminino da Ordem de Císter ou da Ordem de Santa Maria de Almozer (FERNÁNDEZ, 1988, p. 53). Dona Sancha Pires deixa a incumbência a sua filha Berengária de fundar o cenóbio cisterciense por meio do testamento datado de 1287. Sendo assim, no mesmo ano, foi aceito pelo abade de Cister e pelo Capítulo Geral, cuja licença de fundação do papa Nicolau IV dar-se-ia em 1289, mas somente em 1296 a recebe do bispo de Lisboa, D. João Soalhães, a autorização de fundação do monastério feminino. D. Berengária sempre manteve o seu estado laical. Desse modo, beneficiou-se do apoio da realeza, nomeadamente, contemplada nos dois testamentos da rainha Santa Isabel, passando o convento a desenvolver-se rapidamente⁷¹.

A atuação dessas *piae feminae* encontra um terreno fértil no contexto medieval, retratando o surgimento de um ideal de santa, como um modelo de santidade leiga feminina. Assim, transferindo os modelos do martírio, da virgindade e da reclusão conventual, para as novas formas de santidade arraigadas ao mundo secular, nas quais a caridade, a penitência, a contemplação e a experiência mística são suas principais manifestações (VAUCHEZ⁷² 1981 apud FERNÁNDEZ, 1988, p. 115).

4.1. 3. Sociologia do culto aos santos ou exemplares

A sociologia do culto aos santos compreende a significação da categoria exemplar, do latim, *exemplāre*, ou melhor, “que serve de modelo”. Procuo relacionar o conceito de força do exemplo [*força que é como deveria ser*] com as elaborações coletivas que se impõem às consciências individuais por meio dos valores, ideias e sentimentos comuns que fundamentam o culto aos santos.

⁷¹ Cf. TT. Fundo, livro 7, mc. 9, perg., papel. Disponível em: <https://digitalq.arquivos.pt/details?id=1458830>

⁷² Cf. VAUCHEZ, André. *La sainteté en Occidente*. 1981.

Los estudiosos de temas hagiográficos consideran con unanimidad que dentro de este tipo de discursos se ensayan una serie de procedimientos tendentes tanto a exaltar la “virtus” del bienaventurado como a la edificación del lector u oyente que contacta com ellos. (FERNÁNDEZ, 1989, p. 92).

O gênero hagiográfico tem o caráter religioso inspirado pelo culto aos santos. Na Baixa Idade Média, as hagiografias “oscilavam entre o valor da busca histórica e outra narrativa, edificante e pedagógica”. Após o século XIII, este gênero adquiriu um valor maravilhoso e taumatúrgico, por influência da atuação dos monges cistercienses e, especialmente, os mendicantes que tinham no aspecto pastoral do culto aos santos, relacionado à transmissão de mensagens religiosas e morais, um aspecto primordial (FERNÁNDEZ, 1988, p. 92-93).

A maior parte da história da rainha D. Isabel pertence ao gênero hagiográfico⁷³, o qual compreende tanto os feitos da rainha quanto a imagem relacionada aos “atos miraculosos” que se mantiveram em outros aspectos culturais, tais como na pintura e na escultura isabelina. Essas fontes iconográficas contribuem “para que sua imagem de santidade sobrevivesse como representação plástica na memória cristã do povo português até os dias de hoje” (GIMENEZ, 2005, p. 2).

Uma das principais características da Idade Média é a presença de um Deus oficial, ou melhor, “o Bom Deus” dos cristãos. Em outros termos, um Deus que produziu “heróis, homens e mulheres, cristãos muitos especiais que vieram a substituir os antigos heróis pagãos: os santos, intermediários entre Deus e os simples fiéis” (LE GOFF, 2017b, p. 29-30).

Em uma análise da sociedade da Idade Média cristã ocidental, dos séculos XI-XV, Le Goff (1989) refere que existe um modelo humano universal definido não só pela religião, mas pela ciência religiosa: a teologia. Para este pensamento, há duas figuras extremas na Idade Média, o marginal e o santo. O primeiro exilou-se no próprio ambiente em que vivia, interdito dos benefícios do sacramento, foi excluído das práticas salvacionistas. O segundo representou a maior realização do homem e da mulher na Idade Média, o santo e a santa. Porquanto, demonstravam a possibilidade não só de mediar a terra e o céu, mas também de serem *exemplares* aos fiéis.

⁷³ Cf. BRANDÃO, Frei Francisco. **Sexta Parte Da Monarquia Lusitana**, Apêndice da Rainha Isabel, 1672.

O desenvolvimento urbano elevou os santos à categoria de patronos das profissões, das confrarias, das cidades e, até, dos homens e das mulheres, os quais recebiam o seu nome (LE GOFF, 1989).

Diante de tal panorama, cabe mencionar que, em *Lições de Sociologia*, Durkheim (2016c, p. 30) considera que as corporações da Idade Média estabeleceram laços estreitos entre os seus membros e o santo invocado. Esses santos transformavam-se no padroeiro daquelas comunidades e, frequentemente, as corporações organizavam-se nas próprias paróquias ou capelas. Assim, seus membros assistiam às missas solenes e o final de certos dias terminava com alegres banquetes. Desse modo, dentro da sociedade em geral havia grupos restritos com interesses e sentimentos comuns de pessoas que levavam uma mesma vida moral (DURKHEIM, 2016c, p. 30-4).

Vauchez (1989, p. 212) considera que as práticas dos cultos aos santos são anteriores à Idade Média, à proporção que se constituiu como herança dos primeiros séculos quando surge o culto ao mártir. Segundo Le Goff, “para tornar-se santo, é preciso morrer”, sendo assim, o martírio e, posteriormente, a morte era a principal maneira de se tornar santo (LE GOFF, 2017b, p.30).

[...] o santo foi, primeiro, o mártir; depois, na alta Idade Média, foi influenciado pelo asceta oriental⁷⁴ e, em seguida, na maior parte das vezes, encarnou nos poderosos: bispos, monges, reis, nobres. Foi expressão da preponderância masculina, adulta, aristocrática, no ideal do homem da Idade Média. Depois, a partir dos séculos XII e XIII, foi-se passando cada vez mais da santidade de funções para a santidade por imitação de Cristo. “Profissional”, a dado momento, o santo impôs-se depois entre os homens “comuns”. Bastava-lhe, nos limites do possível, concretizar o ideal da vida apostólica da perfeição evangélica, “seguir nu a Cristo nu”. A santidade espiritualizou-se e associou-se mais ao estilo de vida do que à condição social, à moralidade mais do que aos milagres. Nos finais da Idade Média, houve um número crescente de santos que se impôs pela palavra inspirada e pela visão. Os santos, homens e mulheres, foram frequentemente místicos, profetas, pregadores, visionários. Embora a partir de finais do século XII, a Igreja tenha controlado a criação de santos, o povo permaneceu durante toda a Idade Média um “criador de santos”. (LE GOFF, 1989, p. 24).

As narrativas de vida dos santos e das santas objetivavam a eliminação de particularidades destes indivíduos, transformando-os “em fragmentos de eternidade”. Os estudos hagiográficos e, depois, historiográficos tendiam a apresentá-los não somente como “seres de exceção”, mas também como “figuras repetitivas”, exemplares, cuja

⁷⁴ Segundo Durkheim, “o puro asceta é um homem que se eleva acima dos homens e que adquire uma santidade por meio de jejuos, de vigílias, pelo retiro e pelo silêncio, em uma palavra, por meio das privações, mais do que por atos de piedade positiva (oferendas, sacrifícios, preces, etc.)” (DURKHEIM, 2009, p. 330).

mudança susceptível estava no âmbito espaciotemporal em que se inseriam, como uma espécie de ambiente ideal “à valorização da perfeição do herói ou da heroína.” (VAUCHEZ, 1989, p. 211).

Para Vauchez, é simplista traduzir o culto dos santos cristãos em termos de uma “sobrevivência” dos cultos pagãos, pois isso tanto subjuga os primeiros a superstições, quanto “não bastaria para explicar o lugar que a devoção aos servos de Deus ocupou no universo religioso medieval.” (VAUCHEZ, 1989, p. 211).

Em *O Outono na Idade Média*, publicada pela primeira vez em 1919, Huizinga (2016) questiona “qual valor representativo os santos tinham na crença popular do final da Idade Média;” a Igreja concebia a seguinte resposta:

[...] os santos eram figuras tão essenciais, tão materiais e tão familiares na vida religiosa cotidiana, que todos os impulsos religiosos superficiais e sensuais eram atrelados a eles. Enquanto as emoções mais fervorosas eram dirigidas para Cristo e para Maria, todo um estoque de sentimentos religiosos cotidianos e ingênuos concretizava-se na veneração dos santos. Tudo isso contribuía para torná-los familiares e presentes. (HUIZINGA, 2016, p. 269).

Os santos eram tão familiares que se vestiam como o povo, e seus martírios e milagres por todos eram conhecidos. Não só as *imagens* dos santos se proliferavam, mas também as *reliquias* eram incentivadas pela Igreja (HUIZINGA, 2016, p. 269). Para o pensamento religioso, a parte representa o todo e possui, assim, os mesmos poderes que a totalidade. As relíquias têm o caráter sagrado, não pela sua constituição material, mas pelos sentimentos que elas simbolizam (DURKHEIM, 2009, p. 238-9). Os sentimentos religiosos estão ligados a emoções particularmente intensas e contagiosas, que se alastram, por meio do caráter contagioso do sagrado.

[...] o caráter sagrado de um ser não se devia a nenhum de seus atributos intrínsecos. [...] o que os constitui são as impressões de reconforto e de dependência que a ação da sociedade provoca nas consciências. Por si mesmas, essas emoções não estão ligadas à ideia de nenhum objeto determinado, mas, por serem emoções particularmente intensas, elas também são eminentemente contagiosas. Elas se alastram, portanto; estendem-se a todos os outros estados mentais que ocupam então o espírito; penetram e contaminam particularmente as representações nas quais se exprimem os diversos objetos que o homem, no mesmo momento, tem nas mãos ou sob os olhos – desenhos totêmicos que recobrem seu corpo, *bull-roarers* que se faz ressoar, pedras que os cercam, o chão que ele pisa, etc. É assim que esses objetos adquirem um valor religioso que, em realidade, não lhes é inerente, mas sim conferido de fora. (DURKHEIM, 2009, p. 345).

Documentos eclesiásticos⁷⁵ indicam que antes do sepultamento de Santa Isabel da Hungria, tia avó da rainha Isabel de Portugal, uma multidão de devotos veio levar-lhe pedaços de cabelos, unhas, panos que envolviam seu rosto, assim como “pedaços das orelhas e os mamilos.” (HUIZINGA, 2016, p. 270).

Outro elemento do culto aos santos, presente na religiosidade popular, é a *prece*. Havia um efeito instantâneo de comunicação entre os santos e a divindade. O seu papel compreendia não só o de meros intercessores, mas de “procuradores da divindade”. Havia santos específicos para determinados males, a saber, como Santo Antônio, vinculado a doenças de pele, São Sebastião à peste. Os pensamentos que ligavam o fiel aos santos eram carregados de emoção, sobretudo, em um período em que a peste se proliferava na Europa (HUIZINGA, 2016, p. 277).

Para Durkheim (2009), todo o rito religioso corresponde a um estado de ação determinado por crenças, sejam simples ou complexas, as quais classificam as coisas reais ou ideais em duas classes opostas, o sagrado e o profano (Durkheim, 2009, p. 19).

Para efeitos de análise, a *sociologia do culto aos santos*, nomeadamente, os ritos destinados ao panteão sagrado foram enquadrados no *princípio de causalidade* (DURKHEIM, 2009). O que faz com que o fiel evoque um santo é o conjunto de ideias e sentimentos que envolvem esta ação.

O que em primeiro lugar está implicado na noção de relação causal é a ideia de eficácia, de poder produtor, de força ativa. Entende-se comumente por causa o que é capaz de produzir uma mudança determinada. A causa é a força antes que tenha manifestado o poder que está nela; o efeito é o mesmo poder, mas atualizado. (DURKHEIM, 2009, p. 394).

Assim, em Durkheim (2009), a *ideia de força* quando está associada à relação causal pressupõe um duplo caráter. Em primeiro lugar, “só pode nos vir de nossa experiência interior; as únicas forças que podemos diretamente atingir são necessariamente forças morais”. Em segundo, tais forças são impessoais, elas provêm de uma vida comum: “são forças coletivas.” (DURKHEIM, 2009, p. 396).

Dessa forma, a força que o fiel sente ao evocar seu santo implica a ideia de *poder*. Entretanto, para que o homem conceba uma força que possa dominar seu corpo, foi necessário que ele distinguisse do corpo físico uma alma, entendida aqui, não como

⁷⁵ Huizinga. J. (2016) informa sobre a inquirição de testemunhas quanto a Santa Isabel da Hungria, em jan. 1235, editado em *Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* (Vol. XXVIII).

algo abstrato, mas como “um princípio religioso, um aspecto particular da força coletiva.” (DURKHEIM, 2009, p. 398).

Portanto, se fosse uma experiência individual, o rito aos santos não expressaria o *princípio da causalidade*. Entretanto, é uma obra da ação coletiva, regulamentada por determinados ritos que tendem a uma organização e, uma vez estabelecida, se impõe aos indivíduos de seu tempo.

Para terminar está análise, trago o exemplo ocorrido no final da Idade Média da veneração a quatorze santos auxiliares, entre eles, Santa Bárbara e São Cristóvão. Segundo a tradição, Deus havia lhes concedido poderes para que, quando o cristão evocasse os seus nomes, os perigos iminentes fossem desviados. Compreendo que, segundo o *princípio de causalidade*, o rito aos santos auxiliares não é uma tendência imanente de nosso pensamento, trata-se antes de uma norma exterior e superior no curso de nossas representações coletivas, uma norma revestida de autoridade (DURKHEIM, 2009, p. 399).

Por fim, na esfera do Concílio de Trento (1545-1563) a Igreja proibiu o culto dos quatorze santos auxiliares, para que os fiéis evitassem a fé vinculada a figuras tais como talismãs. Por conseguinte, a Contrarreforma recria “uma veneração purificada aos santos.” (HUIZINGA, 2016, p. 277).

4.2 REFLEXÕES CAPÍTULO 4

Este capítulo teve como objetivo demonstrar algumas tipificações da *crístandade feminina* do Baixo Medievo, desenvolvidas para esta tese, as quais se propuseram analisar o período em que D. Isabel e outras mulheres de seu tempo viveram. Mediante a tais tipificações procurei demonstrar sociologicamente o *fenômeno da religiosidade feminina* da época, as *práticas institucionalizadas de libertação* e a *sociologia do culto aos santos ou exemplares*.

O *fenômeno da religiosidade feminina* que se impõem pela sociedade vigente da época. E, de igual modo, a mulher Medieval apresenta-se como uma figura deturpada, “essencialmente transgressora, desencadeadora e depositária do pecado e culpa” (GAY, 1982, p. 237 apud FERNÁNDEZ, 1988, p. 16). Conforme podemos ver nos Sermões de Pe. António Vieira. No entanto, este estudo trouxe exemplos de mulheres que expressaram os seus descontentamentos e valorizaram as suas capacidades intelectuais, força moral e, acima de tudo, negaram os valores misóginos das épocas em que

viveram, por meio de um novo ideal moralizante. Tais exemplos fizeram-se tanto nas narrativas literárias Medievais (Christine Pizan), quanto na literatura de Cordel dos Setecentos (Gertrudes Margarida de Jesus). Ainda, dentro da análise da religiosidade feminina demonstrei que D. Isabel e outras mulheres da Corte Portuguesa, como Vataça de Lascaris, expressaram uma conduta espiritual (exercício diários espirituais) condizentes com a visão escatológica cristã do período Medieval.

Quanto às *práticas institucionalizadas de libertação*, vimos que a participação da mulher na fundação de instituições de beneficência ligadas às ordens religiosas, refletiam tanto as boas práticas de uma conduta social (como forma das mulheres leigas atingirem a salvação), quanto o desenvolvimento de estratégias de libertação da dominação familiar patriarcal. Nessa última tipificação, alinho-me ao pressuposto de Durkheim de que ações destas mulheres correlacionavam-se às representações coletivas, aos anseios e aos sentimentos comuns, portanto, exteriores suas consciências individuais. Tais ações carregavam em si a combinação de forças *sui generis*, elementos daquela coletividade feminina que, em determinados estados, conseguiam repelir as condições de existência e evocar novas formas de vida (DURKHEIM, 2015, p. 45).

Por fim, como esta tese trata de uma mulher Medieval aragonesa, rainha consorte de Portugal, que foi elevada à categoria de santa católica, propus, ainda, fazer uma análise sociológica do culto aos santos, como forma inclusive de relacionar esta categoria ao conceito de *força do exemplo* de Ferrara (2008). Defendo que as vinculações dos fiéis aos seus santos, bem como as práticas dos rituais a eles destinadas implicam a noção de *relação causal* por meio da ideia de eficácia, de força ativa, “capaz de produzir uma mudança determinada” (DURKHEIM, 2009, p. 394).

No próximo capítulo dedico-me a reconstruir a memória da rainha D. Isabel deixada por ela mesma, por meio da análise de fragmentos de seus testamentos, da decodificação da escultura de seu jazigo tumular e das reflexões de algumas cartas escritas a seu irmão, D. Jaime, rei de Aragão. Ainda, procuro mapear os principais *lugares de memória* da santa, desde aquele que possui a sua maior relíquia, seu corpo sagrado, até as diversas iconografias (pinturas, painéis, estátuas) presentes na maior parte do território português.

5 (RE) CONSTRUÇÃO DAS MEMÓRIAS DE D. ISABEL DE ARAGÃO

A sua memória veneranda, a tradição de suas acrysoladas virtudes impressionava tão vivamente a imaginação do povo, que, volvidas apenas algumas dezenas de anos sobre a morte da virtuosíssima rainha, já a lenda cercava a sua vida com a auréola do sobrenatural. (VASCONCELOS [1891-1894], 1993, v.1, p. 3)

O excerto em epígrafe remonta aos fins do século XIV, quando intercorre a morte de D. Isabel de Aragão, a rainha consorte de Portugal em 04/07/1336. Elegi-o como forma de refletir acerca de um desafio do sociólogo religioso contemporâneo, segundo Danièle Hervieu-Léger (2005, p. 88), qual seja, investigar se a “normalização institucional da memória coletiva ainda poderá funcionar numa sociedade onde a aceleração das mudanças varre aquilo que possa subsistir da memória integrada”, a qual a autora considera típico das sociedades “ditas primitivas ou arcaicas”, que se perdeu como um modelo de referência, conforme Nora (1984). Para Hervieu-Léger (2005) a crise enfrentada pela fragmentação da “memória social total” mostra-se associada a “emergência da modernidade e acompanha seu desenvolvimento histórico”.

A afirmação do sujeito autônomo, o avanço da racionalização que dissipa os "cosmos sagrados". O processo de diferenciação das instituições implica no fim das sociedades-memória. O fato de podermos diferenciar uma memória familiar, uma memória religiosa, uma memória de classe, etc. já indica que saímos do "universo puro" da tradição. A trajetória da secularização e a extinção da memória total das sociedades sem "história" nem "passado" coincide inteiramente: ao mesmo tempo em que assinala o avanço da racionalização, o deslocamento das estruturas de plausibilidade da religião do mundo moderno que acompanha as fases sucessivas de pulverização da memória coletiva. (HERVIEU-LÉGER, 2005, p.88).

Assim, busco uma compreensão de como podem se reinventar as sociedades-memória⁷⁶ (NORA, 1993), no interior de sociedades pluralistas. Tenho o intuito de problematizar a questão da aceleração da história⁷⁷ (NORA, 1993) e sua tentativa de erradicar as práticas da vivência da memória nas diferentes coletividades humanas. A memória coletiva (HALBWACHS, 2012) pode ser periodicamente reinventada pelas comunidades em eventos cívicos, religiosos e culturais, mediante o que podemos

⁷⁶ Pierre Nora aborda o termo *sociedades-memória* como todas aquelas que asseguravam a transmissão dos valores, seja pela Igreja ou escola, sejam pela família ou Estado (NORA, 1993, p. 8).

⁷⁷ Para Pierre Nora, a *aceleração da história*, para além de uma metáfora, significa a oscilação cada vez mais rápida de um passado definitivamente morto, desaparecido. A *aceleração da história* aniquila com o que sobrou da tradição, do costume, da repetição ancestral perante o impulso de um sentimento histórico, que busca a ascensão à consciência de si mesmo diante do signo do terminado, neste contexto, “fala-se da memória porque ela não existe mais” (NORA, 1993, p. 7).

perceber como um fenômeno de vinculação dos indivíduos aos grupos sociais, porém as práticas da reinvenção das memórias coletivas sofrem um processo de fragmentação no âmbito das sociedades contemporâneas globalizantes.

Para efeito da análise deste estudo, dialogo com as principais ideias acerca de a *memória coletiva*, de Halbwachs ([1950], 2012), a *memória e identidade social*, de Pollak (1992) e com os estudos sobre *lugares de memória*, de Nora (1993).

Nesta linha de pensamento, Pollak (1992) afirma que a memória social é um elemento formador do sentimento de identidade e continuidade tanto do indivíduo quanto dos grupos dos quais fizemos parte. Estes sentimentos de pertencimento perfazem-se periodicamente na reconstrução da memória em si (POLLAK, 1992, p. 5).

Para tanto, serão apresentadas algumas diferenças entre as concepções sobre a *história* e a *memória coletiva* (NORA, 1993; HALBWACHS, 2012), as quais serviram para elucidar a importância dos estudos da memória como pontos de referência para a *identidade social* (POLLAK, 1992) de determinadas comunidades, mediante sua vinculação a uma fé e a prática de rituais a *exemplares*⁷⁸ (FERRARA, 2008), como é o caso da figura dos santos católicos, em especial, da Rainha Santa Isabel, protagonista da tese aqui defendida. O quadro conceitual servirá para comparar semelhanças e diferenças entre *história* e *memória* coletiva, conforme se mostraram representativas das análises pretendidas neste capítulo (NORA, 1993; HALBWACHS, 2102).

Quadro 1 - Principais diferenças entre *história* e *memória coletiva*

(continua)

História	Memória
Representação do passado;	Representação vivida no presente;
Operação intelectual laicizante. Demanda análise e discurso crítico;	Operação afetiva mágica, simbólica. Demanda lembranças vagas;
Torna a lembrança prosaica;	Instala a lembrança no sagrado;
A história pertence a todos e, ao mesmo tempo, a ninguém. Possui uma vocação para o universal;	A memória emerge de um grupo unido. Há tantas memórias quantos forem os grupos existentes. Ela é múltipla e desacelerada, coletiva, plural e, ao mesmo tempo, individualizada;
A história se liga às continuidades temporais, às evoluções e às relações de eventos;	A memória enraíza-se no concreto, no espaço, no gesto, na imagem e no objeto;
A história só conhece o relativo;	A memória é um absoluto;
A substituição da <i>história-memória</i> por uma <i>história-crítica</i> procura denunciar mitologias. A história descobre-se como vítima da memória e procura livrar-se dela;	Um dos sinais tangíveis de arrancar da história a memória fez-se por meio de uma história da história, uma consciência historiográfica, como na França, com o desenvolvimento do nacionalismo;

⁷⁸ Conforme foi visto no capítulo 3 desta tese.

Quadro 1- Principais diferenças entre *história e memória coletiva*

(conclusão)

História	Memória
Na França, a historiografia é iconoclasta e irreverente;	Nos Estados Unidos, tem-se um país de memória plural e de contribuições múltiplas;
Historiadores contemporâneos realizam a história total;	Cronistas da Idade Média realizaram exercícios de memória, com lacunas e falhas;
A história deforma e transforma a memória das minorias. As sociedades contemporâneas aplainam os particularismos e tendem a reconhecer os indivíduos como iguais e idênticos;	Os lugares de memória subsistem de uma consciência comemorativa. São rituais presentes em sociedades que rumam para a condição de dessacralização. Eles nascem e vivem do sentimento de que não existe memória espontânea. É preciso organizar celebrações, criar arquivos, manter aniversários, porque essas operações não são naturais;
História é crítica;	A memória é totêmica;
A história é um painel de mudanças, de diferenças que compreendem um período no tempo e no espaço.	Os lugares de memória são seus próprios referentes, eles escapam da história. O <i>Templum</i> é o recorte do indeterminado no profano, o espaço e tempo em um círculo no interior em que tudo tem significado.

Fonte: autoria própria com dados das obras de Nora (1993) e de Halbwachs (2102).

Por meio da análise supramencionada, pode-se depreender que a memória se distingue da história, basicamente, sob dois aspectos. Em primeiro lugar, a memória é uma corrente de pensamento contínuo, sempre atual, que faz com que o passado permaneça vivo na consciência do grupo que a revive periodicamente (HALBWACHS, [1950], 2012, p. 102). A memória é carregada por grupos vivos, ela é afetiva, por esta lógica interpõe-se a dialética da lembrança e do esquecimento, pois não tem consciência das sucessivas deformações, das longas latências e das abruptas revitalizações (NORA, 1993, p. 9). Em segundo lugar, a história é apenas uma, possui uma vocação para o universal, exhibe não apenas uma sucessão cronológica de eventos e datas, mas tudo aquilo que divide a sequência dos séculos em períodos. Entretanto, inexistente uma memória que possa ser chamada de universal, uma vez que há tantas memórias quantos forem os grupos existentes. A *memória coletiva* relaciona-se às lembranças, aos sentimentos e às imagens do grupo, os quais são reconstruídos no contínuo presente, em razão de reter do passado o que “está vivo ou é capaz de viver na consciência do grupo que a mantém” (HALBWACHS, 2012, p. 102; NORA, 1993, p. 9).

Por fim, Pollak (1992) compreende que a memória é fundamentada em elementos constitutivos, seja ela individual, seja coletiva. Em primeiro lugar, podemos destacar os “acontecimentos” vividos pessoalmente, ou mesmo os vividos por tabela.

Este último remete a “acontecimentos vividos pelo grupo ou pela coletividade à qual a pessoa se sente pertencer”. Desse modo, podemos elencar como elementos constitutivos da memória as “pessoas” ou “personagens”, as quais não necessariamente pertenceram ao mesmo espaço-tempo do grupo que busca reviver tal memória. Ainda, por fim, além dos “acontecimentos” e “personagens”, há os “lugares de memória” (POLLAK, 1992, p. 2-3).

Veremos, ainda, neste capítulo, alguns “acontecimentos” da vida da rainha D. Isabel (1271-1336), em que foi possível acessar os elementos constitutivos de sua própria memória. Mediante a análise de alguns “lugares de memória”, tais como cartas escritas pela rainha a seus familiares, testamentos régios e monumentos tumulares de D. Isabel e de D. Dinis, teve-se contato com alguns símbolos significantes da vida dos monarcas portugueses, os quais se relacionam com a identidade social da época Medieval.

Os jazigos reais são documentos esculpidos que carregam “traços culturais como marca de sentido de um grupo”⁷⁹ de mulheres e de homens provenientes da aristocracia e da nobreza cristã Medieval. Assim, decifrar tais signos mostra-se uma tarefa importante para o entendimento dos valores culturais de uma época, do sistema de relações sociais que estabelece a alocação dos papéis e estatutos dos reis e rainhas do Baixo Medieval Católico Ocidental.

Entretanto, o leitor deve estar se perguntando a razão de estudar os traços culturais de uma época tão longínqua. A resposta a esta questão será elucidada no decorrer deste capítulo.

Denominada de a *Lenda da Rainha Isabel* ou *Relação*, a primeira biografia de D. Isabel foi escrita por um autor desconhecido, de forma manuscrita, logo após a sua morte, em 1336. Tal manuscrito foi publicado no Apêndice da *VI Parte da Monarquia Lusitana*, no século XVII, pelo Frei Francisco de Brandão, monge de Alcobaça e cronista mor de Portugal. A *Lenda* também foi reproduzida pelos Bollandistas, em latim, na coleção *Acta Sanctorum* (Atos dos Santos), no tomo II, referente aos santos de Julho (VASCONCELOS, [1891-1894] 1993, v. 1, p. 5).

⁷⁹ Os “traços culturais” são as marcas de sentido de um grupo que perfazem o trabalho de manutenção das *fronteiras* sob a qual repousa a organização social dos grupos étnicos. O conceito fronteiras é central no estudo dos *grupos étnicos* para Fredrik Barth. *Grupos étnicos* são categorias de atribuição e identificação dos atores e possuem a característica de organizar a interação entre seus membros e não membros, ou seja, entre o “nós” e o “eles” (BARTH, [1969]; POUTIGNAT, STREIFF-FENART, 2011, p. 187-197).

RELAÇAM DA VIDA DA GLORIOSA *Santa Isabel de Portugal, tresladada de hum livro escrito a mão, que esta no Convento de S. Clara de Coimbra, & serve para vários capítulos desta historia, & da subsequente.*

O autor da relação se não declara, mas dela se collige que he muito antiga, & muito proxima à morte da Santa Rainha. No principio do livro esta pintada a imagem da Santa vestida com habito, cordão, manto & veo da Ordem de Santa Clara. Tem na mão direita hum Crucifixo, & na cabeça hũa coroa de espinhos. Aos seus pés estão lançados hũa coroa, & scepto Reaes, com a letra seguinte: *Crux et spinea corona Domini mei, Sceptum et Corona mea.* (BRANDÃO, 1672, p. 495).

Tal manuscrito serviu como referência para produções posteriores acerca da bem-aventurada vida de Isabel de Aragão, escritas nos gêneros cronístico, hagiográfico e historiográfico (LISBOA, 1562; CUNHA, 1642; ESPERANÇA, 1666; LACERDA, 1735; VIEIRA, 1674; FIGANIERE, 1859; VASCONCELOS, [1891-1894] 1993; NUNES, 1921). A lenda primitiva se estrutura mediante as virtudes e os comportamentos religiosos e laicos de D. Isabel. Segundo Fernández, podem ser ressaltados três pontos principais na *Lenda*: “o estrato religioso personificado pela rainha; a presença de outras mulheres na Lenda e, em definitivo, o tipo de santidade feminina que se propunha” para a época (FERNÁNDEZ, 1988, p. 23).

Entretanto, tem-se como objetivo a reconstrução da memória de uma mulher aragonesa, que, como rainha consorte de Portugal, atuou ao lado de D. Dinis em questões diplomáticas da Península Ibérica. Este capítulo objetiva a reconstrução da memória deixada por ela própria por meio da análise de um *corpus*, ou seja, um conjunto de documentos consultados para esta tese. A tabela a seguir demonstra a relação de documentos consultada para esta seção, em razão de serem representativos do empreendimento da reconstrução da memória de D. Isabel por ela mesma. No decorrer deste capítulo, será apresentada uma amostra de documentos iconográficos mapeados nos lugares de memória isabelina.

Tabela 17- Documentação para as análises da memória de D. Isabel de Aragão

Instituições	Local	Materiais
Torre do Tombo	Lisboa (PT)	Carta Testamento D. Dinis (TT, Gaveta 16, mç. 1. nº 22)
Arquivo da Universidade de Coimbra	Coimbra (PT)	Cartas Testamento D. Isabel
Archivo de la Corona de Aragón	Barcelona (ES)	Cartas de D. Isabel a D. Jaime (Cancillería, Cartas Reales, Jaime II)
Confraria da Rainha Santa Isabel	Coimbra (PT)	Jazigo de pedra da rainha Isabel

Fonte: Elaboração própria

Proponho elucidar aspectos identitários femininos da sociedade Medieval, tal como idiosincrasias de uma rainha que atuou tanto no âmbito da política interna e externa quanto entre as populações desfavorecidas de seu reino. É preciso frisar que D. Isabel estava ciente dos limites da condição de mulher em seu tempo, apesar disso, ela conseguiu deixar algumas marcas, no caso, espécie de sinais diacríticos, os quais refletem os modos de agir e de pensar não só dela, mas de outras mulheres do Baixo Medieval. Assim, tais sinais não são apenas características de um grupo social, mas expressam formas de organização e interação dessas mulheres com outros grupos sociais daquela sociedade.

Duzentos e oitenta e nove anos após a sua morte, Isabel é canonizada como santa católica. As comunidades que possuem vinculação à figura exemplar da Rainha Santa Isabel praticam, ainda hoje, o culto privado e público à sua memória. A prática cíclica de tais rituais mostra-se capaz de revivificar valores deixados por ela, que são a expressão dos ideais de solidariedade, as práticas caritativas, a vida de fé e o esforço pela justiça, os quais Isabel procurou realizar em vida.

5.1 CONTEXTO DA VIDA DE D. ISABEL E D. DINIS

Antes de propriamente realizar as análises dos principais *lugares de memória* da rainha Isabel busca-se descrever alguns aspectos de vida D. Isabel e D. Dinis.

5.1.1 Nascimento da princesa

A infanta Isabel nasce na cidade de Saragoça, no território de Aragão em Espanha, no palácio Aljaferia, sob o reinado de seu avô Dom Jaime I, o Conquistador, aos onze de fevereiro de 1271⁸⁰. Filha do príncipe D. Pedro III de Aragão e da princesa Dona Constança, filha de D. Manfredo, o rei de Nápoles e da Sicília (FIGANIÈRE, 1859, p. 139).

O seu nascimento está coberto em uma aura de mistério e santidade, conforme descreve Dom Fernando Correa Lacerda:

⁸⁰ Esta data aparece no manuscrito escrito vulgarmente chamado de a *Lenda* ou *Relação* (FIGANIÈRE, 1859, p. 140).

Para que fosse notável seu nascimento, teve huma circunstancia admirável, entre prodigios nasce, quem nasce para ser prodigio, quando todos nascidos rompem as teas com que dentro do maternal claustro as veste a natureza provida, ella, porque se lhe não visse o tenro corpo, não rompeo o decente véo, com o que senão nasceo vestida, porque a mais fermosa gala, he a compostura mais honesta; ampleou Deos a fermosura a Ester, porque ella procurou a decência, e se despio da vaidade (LACERDA, 1735, p. 3).

Assim, por meio de uma lenda indicada por alguns cronistas reforça-se o caráter de santidade da infanta, ao afirmarem que ela teria nascido envolta por uma pele, espécie de manto, que conferia a ela o reconhecimento de sua excelsa virtude.

O nome da infanta deu-se em honra de sua tia Santa Isabel, da Hungria ou da Turíngia, religiosa devota da Ordem Terceira Franciscana, cuja morte ocorreu em 19 de novembro de 1231 e canonização em 26 de maio de 1235. A infância da princesa Isabel ocorreu na corte aragonesa sob a tutela de uma educação influenciada pela presença de freis franciscanos, cuja primazia de valores envolvia a caridade e o desapego material.

5.1.2 Das bodas ao nascimento dos filhos

Na escolha de uma consorte, os príncipes deixam-se guiar as mais das vezes pelas vantagens que esperam obter para a corôa ou para que tem em vista (FIGANIERE, 1859, p. 142).

A aliança matrimonial entre a infante aragonesa e o jovem monarca português aconteceu em 11 de fevereiro de 1282, em Barcelona, sob a presença de procuradores do rei D. Dinis, e quatro meses depois, em solo português, na Vila de Trancoso. Como forma de “cimentar alianças” e apaziguar os reinos potencialmente inimigos de Aragão, Castela e Portugal, tal matrimônio se constitui de suma importância como estratégia política e diplomática (ANDRADE, 2014, p. 100).

O papel de uma rainha no interior do casamento consistia em gerar e educar os filhos para que se assegurasse a sucessão da linhagem ao trono. No entanto, quando Isabel contraiu matrimônio, não tinha idade suficiente para que o ato se consumasse, o que na época poderia ocorrer aos 14 anos para a mulher (ANDRADE, 2014, p. 100).

Sendo assim, aos dezessete anos, Isabel dá à luz a filha Constança, em janeiro de 1290; e um ano depois, em 8 de fevereiro de 1291, nasce Afonso, o herdeiro do trono português. Ao conceber dois filhos e assegurar a eles matrimônios com príncipes castelhanos, parecia estar segura a aliança que unia toda a Península Ibérica (ANDRADE, 2014, p. 113).

A educação de D. Beatriz de Castela, sua futura nora, ocorreu na corte portuguesa sob os cuidados da rainha Isabel⁸¹, desde os 4 anos da infanta. Em 1309, realizaram-se as bodas entre D. Afonso e D. Beatriz. Já a primogênita régia, D. Constança, foi enviada à corte castelhana aos 7 anos de idade, para celebrar, futuramente, as bodas com D. Fernando IV de Castela, ficando a infanta aos cuidados de Vataça de Lascaris.

5.1.3 Rei D. Dinis

D. Dinis nasceu em Santarém, em 1261. Seus pais eram Beatriz Afonso (1242-1303), filha de Afonso X de Castela, o “sábio”, e Afonso III (1210-1279), que reinou em Portugal, no período entre 1248 a 1279. D. Dinis foi coroado Rei com a morte de seu pai. O reinado dionisino perdurou por 46 anos, até a sua morte em 1325.

Há uma série de epítetos que D. Dinis recebeu ao longo da história por seus inúmeros cronistas. Tanto na Itália quanto em Portugal é conhecido, ainda hoje, como o “Rei Lavrador”, aquele “que semeia e cultiva”. Tal designação decorre da promoção à agricultura, à proteção das costas, à exploração de minérios (ferro, estanho, cobre), ao incentivo ao comércio marítimo e ao mercado local, à criação de feiras livres (estipulação de acordos internacionais com Flandres, em 1293, Inglaterra, em 1308 e França, em 1293). Ainda, concedeu forais e privilégios para as pequenas aldeias, ao realizar uma política populacional em regiões mal povoadas e investir na infraestrutura de pontes, portos, fortificações e castelos (VAIRO, 2014, p. 4-5).

Também, outra qualificação que D. Dinis recebeu de Rui Pina (1729), em *Chronica Del Rey D. Diniz, sexto de Portugal*, foi o “justo”. Rui Pina caracteriza o monarca dotado de três virtudes: a verdade, a justiça e a nobreza. Para o cronista, a “justiça foi o seu primeiro intento”, sempre a colocou acima de todas as coisas. Segundo Pina, o rei sempre proveu às populações mais pobres do reino com esmolas, víveres e terras (PINA, 1729, p. 2; VAIRO, 2014, p. 5). Denomina-se, ainda, como o “Pai da

⁸¹ A educação materna, no que dizia respeito às mulheres, cercava-se de todo um cuidado no que concerne às lides domésticas, que compunham um aprendizado das artes do bordado e da tecelagem. Quanto à educação moral, havia todo um zelo com o comportamento e a castidade feminina. A corte portuguesa, ainda, empenhava-se em atribuir preceptores aos infantes, que os instruíam no conhecimento das letras e das artes. A corte dionisina era pródiga na cultura letrada, recebia visitação de trovadores, poetas e cantores. Dom Dinis e seus dois filhos bastardos, D. Afonso Sanches e D. Pedro Afonso, foram trovadores e poetas. D. Isabel empenhou-se em proporcionar uma educação religiosa tanto aos infantes quanto aos bastardos régios. Outorgou, também, educação da corte às netas Maria e Isabel, assim como à nora Beatriz (ANDRADE, 2014, p. 114-5).

Pátria” por ser o definidor da identidade nacional, ao delimitar as fronteiras de Portugal por meio do tratado de Alcañizes (1297) e estabelecer a língua portuguesa como a língua oficial da corte e da chancelaria. Também foi designado de “Rei civilizador” pela criação da primeira Universidade portuguesa, fundada primeiramente em Lisboa (1290) e transferida para Coimbra (1309). Ainda, desenvolveu as artes e o diálogo intercultural, por meio das políticas de proteção das minorias, nomeadamente, de judeus e de árabes (VAIRO, 2014, p. 5-6).

Giulia Rossi Vairo (2014), em sua tese, sustentou o que eu procuro realizar com o estudo dos *lugares de memória*, “mais do que outro artefato ou documento”, os monumentos fúnebres dos soberanos são uma “perspectiva privilegiada de observação para o estudo da personalidade e da vida das personagens em questão” (VAIRO, 2014, p. 8).

O interesse em conhecer o túmulo do Rei Dom Dinis diz respeito à questão das escolhas deixadas em testamento tanto pelo monarca quanto pela rainha, acerca dos locais de seus sepultamentos. O rei determinou que seu túmulo ficasse no Mosteiro de Odivelas, e não em Alcobaça, onde normalmente eram sepultados os reis que o antecederam. Já a rainha, após a morte do rei, alterou o seu testamento e mandou que se construísse e depositasse o seu túmulo no Convento de Santa Clara de Coimbra.

Por meio de uma visita ao jazigo tumular do monarca, localizado no mosteiro cisterciense de S. Dinis e S. Bernardo de Odivelas, na área metropolitana de Lisboa, em 10 de julho de 2016, constatei que seu estado de conservação encontra-se em condição lastimável.

Figura 54: Túmulo com estátua jacente de D. Dinis.



Fonte: foto da autora. Odivelas, 2016.

A arca foi encomendada ainda *in vita* pelo rei, cujo empreendimento fez parte de um processo de criação e de transmissão da sua memória *in morte*. D. Dinis determinava, em seu primeiro testamento, que seu sepultamento fosse no Mosteiro de Alcobaça, ao lado de D. Isabel, igualmente, no local em que se encontravam os jazigos dos reis D. Afonso III e D. Beatriz Afonso, seus pais.

Em seu segundo testamento, todavia, os efeitos da guerra civil⁸², ocorrida entre D. Dinis e seu filho D. Afonso, mudariam as relações do casal régio e, conseqüentemente, alterariam para sempre os locais dos edifícios que abrigariam as arcas tumulares dos monarcas.

A arca tumular expressa todo um programa iconográfico que indica tanto aos religiosos quanto aos leigos o caminho a seguir inspirado na perfeição cristã de promessa da salvação (VAIRO, 2014, p. 356). Os monumentos fúnebres constituíam “os instrumentos privilegiados para a comemoração dos defuntos”, que serviam para transmissão da memória, além de uma fonte documental portadora de uma mensagem axiomática, conforme Giulia, na falta de documentos mais precisos, “as pedras falam” (VAIRO, 2016, p. 7).

Uma cena tumular de destaque no jazigo jacente de D. Dinis mostra-se no “gesto de ajoelhar” do monarca (cf. Figura 55), o qual indica, ao mesmo tempo, um ato de respeito às ações litúrgicas, acima de tudo, uma devoção e humildade de quem o executa. A humildade é um pré-requisito para o homem leigo medieval, que, ao seguir a imagem de Cristo, deve humilhar-se para poder aspirar ao conhecimento de Deus (VAIRO, 2014, p. 357).

⁸² Os antecedentes das discórdias de D. Dinis e D. Afonso iniciam-se por volta de 1312-1313, quando o infante começa a sentir-se preterido em razão da preferência que o rei manifesta pelo filho bastardo, Afonso Sanches, cujo casamento com uma dama da nobreza de Portugal, família Telo de Menezes, rende vultoso patrimônio, colocando-o em situação de prestígio e poder perante o infante e os nobres portugueses. Afonso Sanches recebe inúmeros privilégios do pai e controle de parte dos cargos públicos. Inclusive, chegou a ser nomeado o mordomo-mor do reino pelo monarca. O príncipe vê ameaçada a sucessão do trono, em favor de Afonso Sanches (ANDRADE, 2014, p. 167).

Figura 55 - Lado curto da arca, monarca durante a Eucaristia, em genuflexão.



Fonte: foto da autora. Odivelas, 2016.

Acrescento, ainda, outro documento, o qual destaca a memória do monarca D. Dinis, o último testamento, datado de 1324.

[...] eu sobredito Rey Dom Dinis com meu cizo, & com meu entendimento comprido, & temendo aquel grave dia em que havemos de parecer ente o gran juiz, & receber dele igualmente júzo cada hum segundo as sás obras, & os merecimentos que há feitos, & querendo ordenhar dos meus bens para os poer em serviço de Deos por muitas mercês assignadas q del em este mundo recebi, faço o meu testamento por escrito por esta guisa.
Primeiramente dou minha alma a Deos, & a Santa Maria sá madre, & mando soterrar o meu corpo no meu Mosteiro e S Diniz de Odivellas entre o coro, & a oncia maior hu eu mandei fazer sepultura de mim. (BRANDÃO, 1672, p. 582-3).

D. Dinis deixou em testamento quantias em dinheiro aos Frades do Mosteiro de Alcobaça para que rogassem a Deus pela alma dos seus pais, o rei Afonso III e Beatriz de Castela. No Mosteiro de Odivelas, mandou fazer uma capela em honra de S. Luís para que dois capelães cantassem em honra do dito santo e pela alma do rei. Também, deixou seis mil libras para as vestimentas e ornamentos litúrgicos da capela.

Ainda, declarou D. Isabel como sua principal e maior testamenteira, reconhecendo que a rainha faria por ele e, por sua alma, tudo aquilo que pudesse e devesse ser feito. Rogou ao Infante D. Afonso, seu filho e herdeiro, que fizesse bem aos que viviam com o rei e o serviam. Deixou três cartas de testamento pela mão de Domingo Pires, Tabelião dos Reinos de Portugal e do Algarve, assinadas pelo rei e seladas a chumbo. Destas, uma seria da Chancelaria do rei, para quando este morresse entregassem à rainha D. Isabel, sua mulher; outra carta para o Abade de Alcobaça e a

última a um dos seus testamenteiros. Esse testamento foi feito no paço de Santarém, em 20 de dezembro de mil trezentos e sessenta (1324 na era Cristã)⁸³.

5.1.4 Passamento do Rey

No mês de janeiro de 1325, o monarca D. Dinis morreu na Vila de Santarém, a partir de então, a Rainha Isabel passou a vestir o hábito das freiras do convento de Santa Clara de Coimbra, mas sem impedimento de utilização das vestes seculares quando as circunstâncias assim pedissem (FIGANIÈRE, 1859, p. 181-2).

Em julho desse mesmo ano, D. Isabel faz uma peregrinação a Santiago de Compostela e, no seu retorno, passa a viver no paço que mandou construir junto ao Convento Santa Clara em Coimbra.

5.1.5 Falecimento da rainha

Em 04 de julho de 1336, morre D. Isabel, a partir deste momento, inicia-se o culto pós-morte à rainha, mesmo antes de sua canonização, quase três séculos mais tarde. A *Lenda* ou *Relação* descreve os atos fúnebres da rainha com eventos miraculosos, logo após o seu enterro. Ainda há cinco indicações de milagres durante a sua vida (VASCONCELOS, 1993, v. 1, p. 11-13; ANDRADE, 2014, p. 217).

Dos que a soberana realizou em vida, todos foram curas de inchaços, feridas ou mesmo da cegueira. Em todos eles existe uma natural compaixão da rainha pelos males, o que a leva a intervir. [...] Um realiza-se em Lisboa, outro em Santarém (nos paços da rainha), em Cidade Rodrigo (aquando da visita que os monarcas fazem a sua filha D. Constança, na altura da morte de seu marido D. Fernando) e em Arrifana (no caminho entre Porto e Lisboa). Apenas num caso não se diz onde. (ANDRADE, 2014, p. 217).

Os milagres foram realizados em viagens da rainha pelos reinos de Portugal e Castela, conforme os relatos biográficos, os quais atendiam às necessidades dos locais religiosos e das pessoas desfavorecidas que cruzavam o seu caminho pedindo-lhe ajuda. Dos cinco milagres, um referia-se a uma monja de Lisboa; o outro a uma criança cega que foi levada pela mãe até a rainha; o outro quando a rainha foi para Castela visitar sua filha e no momento faz a cura de Urraca Vasques (senhora da corte da rainha). Na ocasião da Semana Santa, na cerimônia de Lava-pés, protagonizada pela rainha D.

⁸³ Cf. TT, Gaveta 16, mç. 1. n° 22.

Isabel, ela cura o pé canceroso de uma mulher, demonstrando sua profunda devoção à paixão de Cristo, por meio de suas práticas ascéticas e religiosas, à semelhança de Cristo. E, por fim, ela reunia os gafos da cidade e dava de comer no paço real, em uma dessas ocasiões cura um leproso que foi ferido na cabeça dentro do próprio palácio da rainha (FERNÁNDEZ, 1988, p. 65-7; ANDRADE, 2014, p. 217-8).

O cronista Dom Fernando Correa Lacerda, bispo de Porto, relata como ocorreu o traslado fúnebre de Dona Isabel da região alentejana às Beiras:

Naquelle dia que faleceo a Santa Rainha, e na noite seguinte lhe ficaraõ assistindo os Prelados, e na manhaã do outro se lhe fizeraõ as exequias com toda a Magestade, e com igual tristeza, e tratãdo-se da sepultura, vendo-se, que se mãdava Ievar a Sãta Clara, se considerou a dificuldade que havia, para p̄ naquelle tempo se satisfazer àquella disposicção, porq̄ distando Coimbra de Estremoz trinta,e duas legoas, sêdo naquela estação ardentissimas as calmas, havedo de se gastar na jornada muitos dias. [...] No dia que chegou a Coimbra, foy posto o ataude, dêtro das mesmas andas em p̄ viera, na Igreja do Convento de Sãta Clara, e foy muy difficultoso introduzi-lo na Igreja, porque o piedoso concurso fazia invencível a confuzaõ devota, os pobres chorãdo o seu desamparo, os enfermos buscãdo o seu remédio, os saõs procurando a perservação do dano, todos querendo ver o prodigio, embaraçavaõ que o acto se fizesse com aquella solenidade que pedia o Santo Cadaver. (LACERDA, 1735, p. 295-9).

No século XIV, diversas “peregrinações de pés descalços” foram feitas até o túmulo da rainha D. Isabel. Também, há registros dos milagres judicialmente comprovados antes de sua beatificação. O culto público ampliou-se por meio da devoção apresentada pelo povo ao visitar o seu ataúde para pedir sua assistência. Convém ressaltar que, durante todo este processo que decorre da morte à beatificação da rainha D. Isabel, mostrou-se comum proferir seu nome junto ao epíteto de santa, que é um ato cultural, o qual deveria seguir-se somente após a sua canonização (VASCONCELOS, 1993, v. 1, p. 276).

5.1.6 Da morte à canonização

O *breve* de beatificação da Rainha Isabel ocorreu cento oitenta anos após sua morte, a pedido do rei D. Manuel I. O papa Leão X utilizou, possivelmente, dos escritos do confessor da rainha deixados pelo manuscrito da *Lenda*. Uma petição de D. Manuel destinada ao Papa Leão X é encaminhada pelo embaixador português, Miguel da Silva. E em 1516, o pontífice beatifica a rainha D. Isabel, “depois de comprovada

legitimamente à fama dos milagres realizados por intercessão desta santa” (VASCONCELOS, 1993, p. 287).

O pontífice romano concede a beatificação e, com ela, o direito de prestar-se o culto público e solene à rainha, a qual passa a possuir o título de bem-aventurada (*beatus*). Os atos do culto normalmente são declarados em diploma de concessão, na forma de um *breve*, o qual o pontífice determina, segundo a sua vontade, “a faculdade ora mais, ora menos ampla” das manifestações desta solenidade (VASCONCELOS, 1993, v. 1, p. 289).

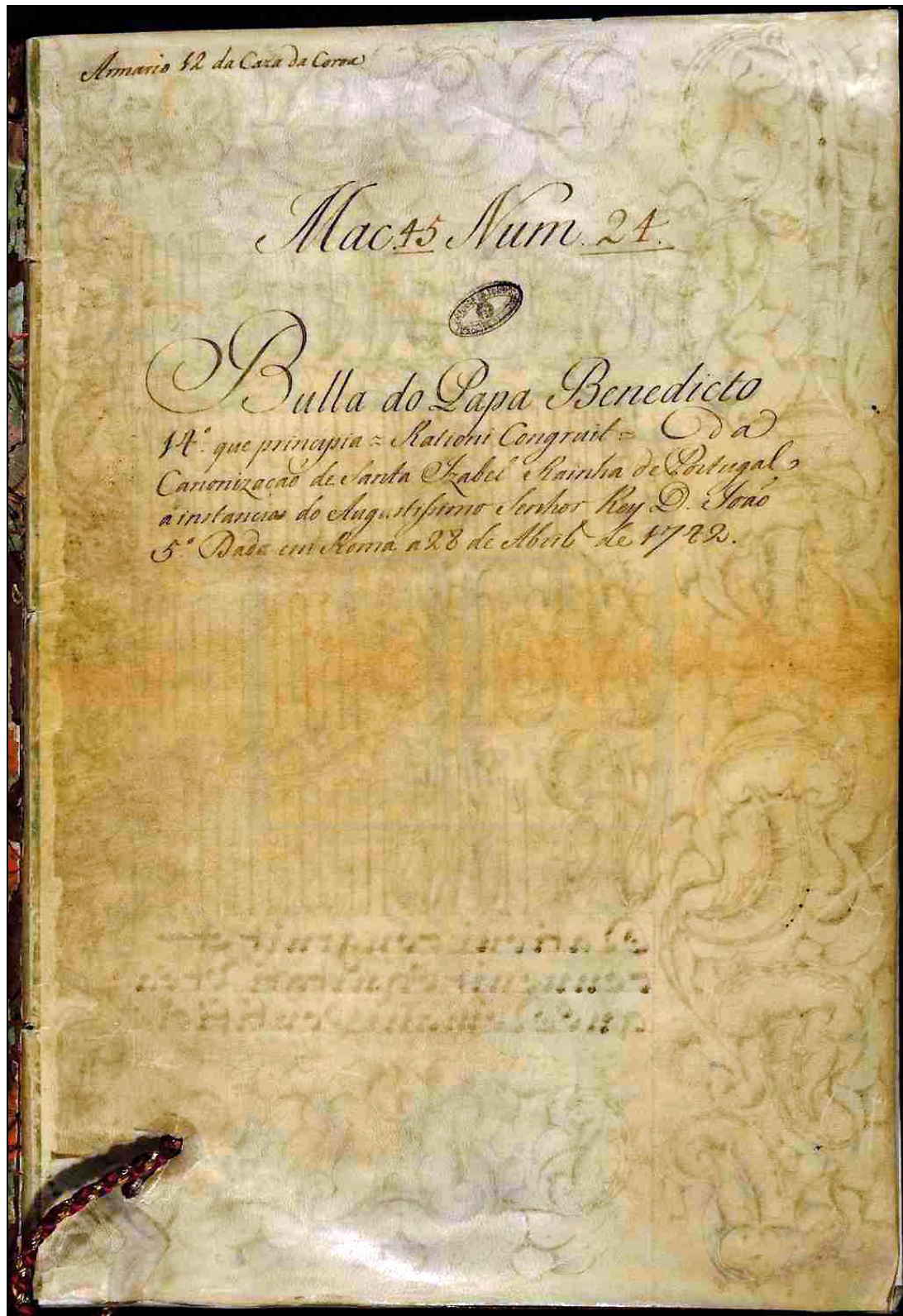
A Confraria da Rainha Santa Isabel, sediada em Coimbra, cultiva desde sua criação, em mil quinhentos e sessenta (1560), até os dias de hoje, o culto à santa por meio das Procissões anuais (Coimbra e Soure), alternadamente, das Festas Religiosas, das cerimônias ecumênicas, das peregrinações e das obras assistenciais. A Confraria é o principal lugar de memória da santa, pois é depositária das suas relíquias sagradas, entre elas, o seu corpo incorrupto.

Em 28 de abril de 1625, em consistório semipúblico tomou-se a resolução para a solenidade de canonização da rainha D. Isabel. Tal evento ocorreu no dia 25 de maio, do mesmo ano, pelo pontífice Urbano VIII.

A canonização estava termina: D. Isabel, pela solene e irreformável sentença pontifícia, acha-se para sempre inscrita na catalogo dos santos. [...] O som incomparável das trombetas de prata faz-se ouvir no amplo recinto do templo, enquanto lá fora os sinos de todas as igrejas repicam festivamente. A artilharia do Castello de santo Ângelo salva, anunciando *urbi et orbi*, que mais uma advogada têm os fiéis, a quem recorram em suas aflições. (VASCONCELOS, 1993, v. 1, p. 447).

Todavia, nem o pontificado de Urbano VIII, nem os próximos onze pontífices que lhe seguiram, fizeram tal documento. Somente com o Papa Bento XIV fez-se o solene diploma, em 28 de Abril de 1742, o qual foi enviado para o monarca português D. João V, a fim de que a bula fosse arquivada na Torre do Tombo, lugar em que até hoje se encontra (VASCONCELOS, 1993, P. 463-4).

Figura 56 - Bula "Rationi Congruit" de Bento XIV, da canonização da Rainha Santa Isabel.



Fonte : Arquivo Nacional da Torre do Tombo (Bulas, mç. 45, n.º 24).

Durante o processo preliminar de sua canonização, em 1612, o túmulo da rainha foi aberto e junto ao seu corpo encontrou-se o simbólico bordão de romeira de Santiago, ofertado pelo Arcebispo de Compostela (VASCONCELOS, 1993, v. 1, p. 47-48). No século XVII, o bordão recebeu um invólucro de prata e vidro, semelhante a um balaústre, o qual se encontra de posse da Confraria da Rainha Santa Isabel, em Coimbra, de forma a resguardar mais apropriadamente esta preciosa relíquia da Rainha Santa.

Após breve contextualização de fatos que marcaram a vida dos reis, segue-se a análise de *lugares de memória* da rainha D. Isabel, que serviram para interpretar determinados fatos da vida desta personagem exemplar. Este capítulo tem a tarefa de descobrir o sentido dos processos de organização social e elucidar questões relacionadas ao imaginário social que se faz presente nos ritos católicos, os quais revivem, periodicamente, a memória da Rainha Santa Isabel. Tais ritos serão objeto de análise no do capítulo 2 desta tese.

5.2 MONUMENTOS *IN VITA* PARA ETERNIZAR *IN MORTE*

Desvelar a imagem que a rainha quis perenizar por meio de um conjunto iconográfico composto pelo sarcófago régio e por sua estátua jacente, mostra-se uma tarefa primordial para a reconstrução da *memória* de D. Isabel. O monumento tumular foi edificado ainda em vida da rainha, possivelmente, concomitante à finalização da Igreja do Convento Santa Clara, entre os anos 1329 e 1330, com a conclusão e consagração do templo tumular (VASCONCELOS, 1993, p. 53).

No primeiro testamento da rainha, os sarcófagos régios (D. Dinis e D. Isabel) ficariam juntos no mosteiro de Alcobaça, logo após, em Odivelas. Por fim, em seu testamento de 1327, Isabel deixa o registro da separação das arcas tumulares, com a definição do novo local de tumulação da rainha (cf. Figura 57), a qual seria a Igreja do Convento de Santa Clara de Coimbra (FIGANIÈRE, 1859, p. 205). No apêndice da VI *Monarchia Lusitana*, Brandão descreve o local em que ficaria o túmulo da rainha: “E acabada a Igreja do Mosteiro, & abobeda, fez poer o muimento que ella já tinha feito pera sá sepultura em meo da Igreja.” (BRANDÃO, 1672, p. 515).

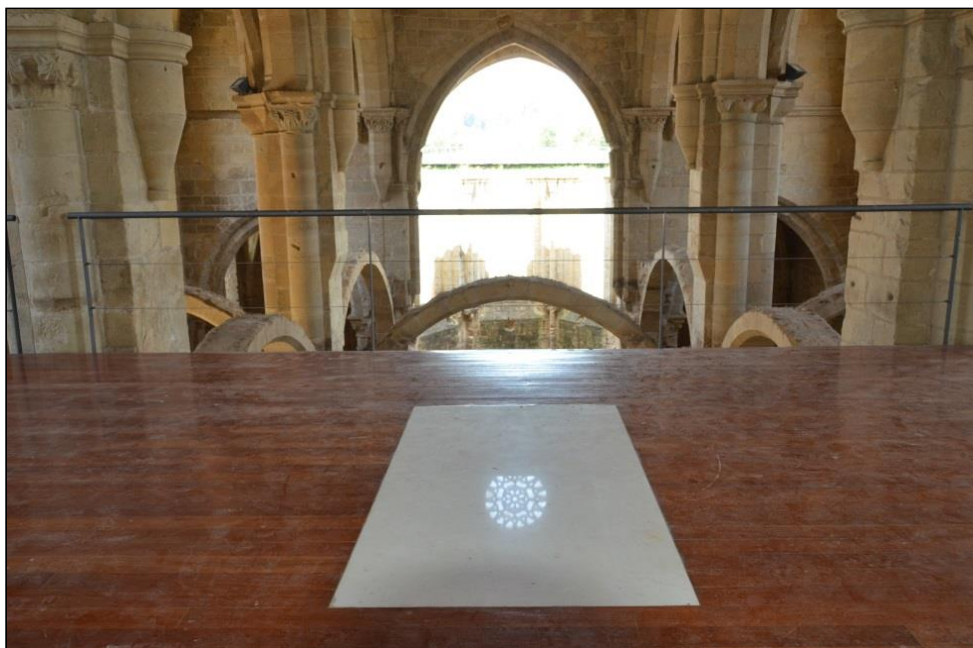
Figura 57 - À frente, faixada das ruínas da Igreja do Convento de Santa Clara-a-Velha. Ao fundo, Convento e Igreja de Santa Clara-a-Nova.



Fonte: foto da autora. Coimbra, 2017.

Devido ao fato de a igreja localizar-se nas margens do rio Mondego, local de inundações frequentes, a soberana, a fim de salvaguardar o seu monumento tumular, determinou que a estrutura funerária ficasse no coro alto da Igreja (cf. Figura 58).

Figura 58 - Coro alto da Igreja Santa Clara-a-Velha. Local original do jazigo de D. Isabel.



Fonte: foto da autora. Coimbra, 2017.

Considera-se o monumento tumular à personificação do primeiro *lugar de memória* de D. Isabel de Aragão, apesar de não mais abrigar o corpo da tumulada. Os

lugares de memória têm uma capacidade de subverter o tempo e o espaço. Ao deparar-me pela primeira vez com o sarcófago da monarca, imagem que D. Isabel quis perenizar, a qual Ramôa (2010) designa por “memória de si própria”, tive a sensação de regressar cerca de sete séculos e, no instante seguinte, retornar ao presente, com a intenção de decifrar todo o universo de significação que ela própria legou *in vita* para eternizar *in morte*.

A iconografia do sarcófago deixou gravada na pedra a memória de si que D. Isabel decidira transmitir aos vindouros, refletindo a visão escatológica, a religiosidade, a devoção, mas também a personalidade da defunta, assim como o contexto histórico, cultural, religioso e espiritual dentro do qual e para qual fora realizado. (ROSSI, 2016, p. 93).

Ressalta-se que o jazigo de pedra é o primeiro registro iconográfico de Dona Isabel. Tal monumento destaca-se tanto pelo “ponto de vista das mentalidades”, seja *global* de um testemunho exemplar do cristão medieval, seja *individual* da manifestação da personalidade e da própria vontade da rainha. Do ponto de vista da arte tumular medieval portuguesa, o sarcófago régio representa um exemplar de destaque na “produção trecentista”, identificado com autoria de mestre Pêro. Destaca-se como “um dos apenas três testemunhos de jacentes de rainhas sobreviventes para toda a primeira dinastia (1096-1383).” (RAMÔA, 2012, p. 299).

O sepulcro da rainha Isabel consolidou-se em uma arca em única pedra, com quatro faces representadas, sobre a lápide recosta-se a estátua tumular da Rainha Santa. A descrição do jazigo da Rainha Santa Isabel encontra-se detalhada nas teses de Joana Ramôa (2012)⁸⁴ e Giulia Rossi Vairo (2014)⁸⁵.

Serão tratados neste capítulo alguns aspectos do programa iconográfico tumular isabelino que representam a imagem específica de si mesma e de seu tempo. Tal jacente feminino medieval é uma fonte documental, a qual revela tanto questões axiológicas que orientam as práticas das mulheres da época quanto as suas relações com o sagrado (RAMÔA, 2012). O monumento fúnebre de D. Isabel é um típico instrumento de

⁸⁴ Tese para obtenção do grau de Doutor em História da Arte de Joana Ramôa. **O Género Feminino em Discussão Re-presentações da mulher na arte tumular medieval portuguesa: projectos, processos e materializações.** Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa. Defesa: Dez. 2012. Disponível em: <https://run.unl.pt/handle/10362/10800>

⁸⁵ Tese para obtenção do grau de Doutor em História da Arte de Giulia Rossi Vairo. **D. Dinis del Portogall e Isabel d’ Aragona in vita e in morte. Creazione e trasmissione dela memoria nel contesto storico e artistico Europeu.** Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa. Defesa: Set. 2014. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10362/13854>

“comemoração” do defunto, que se mostra condutor de uma mensagem religiosa, teológica, simbólica, alegórica, pedagógica, social e política (VAIRO, 2016, p. 10).

Figura 59 - Figura do jacente da rainha D. Isabel e facial tumular maior, à esquerda.



Fonte: Acervo fotográfico da Confraria da Rainha Santa Isabel.

No frontal maior, à esquerda (cf. Figura 59), encontra-se a representação dos doze Apóstolos com Cristo (RAMÔA, 2010, p. 70; VAIRO, 2016, p. 86). A imagem esculpida em seu jacente mostra-se de forma idealizada, uma vez que a arte do período medievo reflete os ideais da época, diferentemente do contexto moderno, o qual buscava a veracidade por meio das obras de arte (RAMÔA, 2010, p. 65). O túmulo isabelino representa a nobreza feminina trecentista, simbolizada com uma coroa. Sua cabeça repousa sobre duas almofadas ladeadas por dois anjos que seguram incensos e têm o olhar projetado para os céus, da mesma forma, se mostra sob a proteção de um baldaquino (RAMÔA, 2012, p. 297).

A soberana apresenta-se com um hábito das clarissas, ainda que ela não tenha feito os votos à ordem de Santa Clara. Observamos, ainda, a veste cingida por uma corda com seis nós, uma esmoleira com a vieira de Santiago e um Livro das Horas. Salienta-se o fato de que, pela primeira vez, em Portugal, no século XIV, uma personalidade laica feminina tem a representação tumular com indumentária religiosa. Este gesto repete-se apenas no jacente da rainha D. Beatriz de Castela, sua nora, esposa

do rei D. Afonso IV, todavia, este exemplar foi perdido no país lusitano (RAMÔA, 2012, p. 287).

Na corte de Aragão, os monarcas possuíam uma relação muito próxima dos franciscanos. Tais ideais influenciam no surgimento tanto de confrarias, de hospitais aos desfavorecidos, de gafarias, quanto nas escolhas dos monarcas acerca do local e do estilo de enterramento. O pai de Isabel, o rei D. Pedro III de Aragão, foi enterrado no Mosteiro Cisterciense *Santes Creus*, em 1285, na presença de inúmeros dominicanos e franciscanos. E sua mãe, D. Constança de Hohenstaufen, morta em 1302, foi sepultada com hábito das Clarissas, no Convento de São Francisco de Barcelona (ANDRADE, 2014, p. 95-6).

Observa-se que o poder e a autoridade da tumulada estão representados pela presença de seis leões que alicerçam o túmulo de D. Isabel, o qual, originalmente, assentava-se sobre oito leões. A ilustração dos escudos sobrepostos à tampa simboliza os reinos de Portugal, de Aragão e a Casa Imperial, da qual descende D. Isabel, por linhagem materna (RAMÔA, 2010, p. 72). Para Fernández (1988), a linhagem régia, segundo a mentalidade da época Medieval, possuía um prestígio que ultrapassava questões de poder político e riqueza, quase uma “qualidade mágica”. Segundo Vauchez (1977), para o povo a nobreza era vista “como um conjunto de dons físicos e morais que constituem uma espécie de carisma.” (FERNÁNDEZ, 1988, p. 27; VAUCHEZ, 1977, p. 398).

No outro facial maior (cf Figura 60), aparecem a representação de São Francisco de Assis (o fundador da Ordem franciscana), um bispo (trata-se de São Luís de Tolosa, o primo em terceiro grau da rainha Isabel, canonizado em 1317) e onze freiras Clarissas, dentre elas, a primeira representando a própria Santa Clara, fundadora da Segunda Ordem Regular (que veste uma túnica cobrindo os pés). As demais Clarissas estão vestidas de túnica e véu castanho-escuro, com a córdula com três nós alusivos aos votos de castidade, pobreza e obediência e, ainda, apresentam-se com os pés descalços e um livro aberto nas mãos (RAMÔA, 2012, p. 293; VAIRO, 2016, p. 87).

Figura 60 - Figura do jacente da rainha D. Isabel e facial tumular maior, à direita.



Fonte: Acervo fotográfico da Confraria da Rainha Santa Isabel.

No facial dos pés (cf. Figura 61), o leão alado, gravura tetramorfa, representa o evangelista Marcos. As três imagens de santidade feminina são simbolizadas por Santa Clara, Santa Catarina de Alexandria e Santa Isabel da Hungria. Por fim, o touro alado corresponde ao evangelista Lucas. Dona Isabel de Aragão é representada de coroa e sapatos (que lhe cobrem os pés, enquanto as Clarissas apresentam os pés descalços). Os pequenos cães mostram-se de forma inovadora, acompanharam usualmente as damas na tumularia do século XIV, em Portugal. Compondo um retrato “de tom doméstico” da feminilidade (RAMÔA, 2012, p. 283-4).

Figura 61 - Facial menor dos pés do túmulo da rainha D. Isabel.



Fonte: Acervo fotográfico da Confraria da Rainha Santa Isabel.

No facial menor, o da cabeceira (cf. Figura 62), apresentam-se sob a arcada emoldurada dois escudos com as armas de Aragão, em uma espécie de coroamento de uma das cenas mais significativas do túmulo, o Calvário (RAMÔA, 2012, p. 297). Do lado direito, está Cristo entronizado; e do lado esquerdo, a Virgem com o Menino. Nas extremidades, um anjo e uma águia alada, indicando respectivamente as figuras apocalípticas dos evangelistas Mateus e João (VAIRO, 2016, p. 87, RAMÔA, 2012, p. 291-2). Conforme Ramôa (2010; 2012), no dorso do baldaquino, identifica-se uma das iconografias mais interessantes do contexto cristão Medieval, a qual diz respeito “à representação do transporte, por um anjo, da alma da personagem inumada, sob a forma de uma criança, em um lençol, em direção aos céus” (RAMÔA, 2010, p. 73).

Figura 62 - Facial da cabeceira a iconografia da *elevatio animae*.



Fonte: Acervo fotográfico da Confraria da Rainha Santa Isabel.

Em suma, a opção por um sepultamento isolado, ou seja, apartado do monumento mortuário de D. Dinis, em Odivelas, fez com que D. Isabel assumisse o protagonismo de um projeto individual de “comemoração” do feminino (RAMÔA, 2012, p. 258-9). A rainha deixou gravada em seu documento tumular a expressão de seus valores laicos e religiosos, enquanto uma personagem da aristocracia cristã do Baixo Medievo. Adotou um modelo afirmativo de elevação de si mesma “como agente de um poder feminino próprio e individual” (RAMÔA, 2012, p. 299; 2010, p. 77).

A importância da “comemoração do feminino” merece destaque na tese em que defendemos em virtude das questões axiológicas envolvidas, as quais dizem respeito

aos valores de uma rainha Medieval e são expressos por meio do monumento de memória que ela quis perenizar. Este mausoléu régio feminino pronuncia-se pela *força que é como deveria ser*, ou seja, a *força do exemplo* desta rainha (FERRARA, 2008).

Desse modo, por meio da análise da simbologia do jazigo tumular de D. Isabel (datado do século XIV), propus um trabalho de reconstrução da memória, trazendo para o momento presente os valores da “comemoração do feminino” no Portugal contemporâneo.

5.3 CARTAS ESCRITAS A D. JAIME II

Por meio das cartas deixadas por D. Isabel a seu irmão, D. Jaime II, tem-se acesso a um material fundamental de um lugar de memória que demonstra traços de sua personalidade, atitudes e influências de seu comportamento. Estas cartas pertencem ao Arquivo da Coroa de Aragão⁸⁶ e foram transcritas na obra de Sebastião Antunes Rodrigues, de 1958, *Rainha Santa: cartas inéditas e outros documentos*, com a assistência do Dr. Avelino de Jesus Costa, paleógrafo da Faculdade de Letras de Coimbra.

Ainda que Rodrigues (1958) não tenha conseguido esclarecer a data e o local de nascimento da infanta aragonesa, como pretendia no início de sua pesquisa, realizou um estudo fundamental para se analisar a personalidade da Rainha D. Isabel, quando, na metade do século passado, em 1950, deparou-se com cinquenta cartas escritas pela rainha a seu irmão D. Jaime II e outros documentos.

Segundo Rodrigues, tais documentos expõem características que revelam um temperamento firme e por vezes enérgico de D. Isabel. Como outras mulheres de sua época, a rainha agiu como protagonista construindo, ao lado dos homens, a história das sociedades peninsulares.

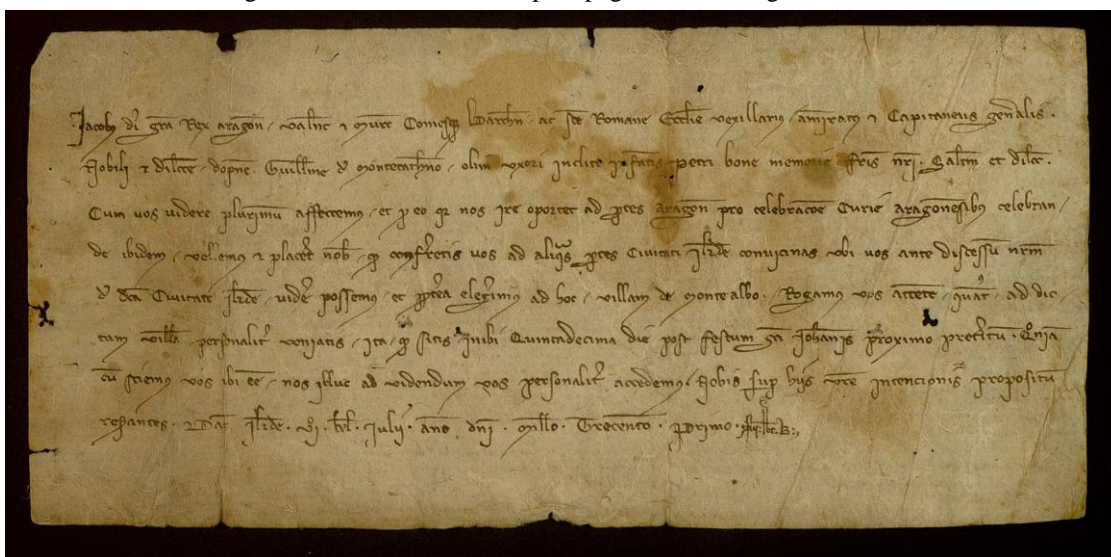
Neste item, dedico-me ao estudo de apenas quatro cartas, as quais são reveladoras de características da personalidade de D. Isabel. Tenho a consciência de que para uma investigação profunda do comportamento da rainha seria preciso apreciar todas as cartas, mas somente este empreendimento comporia uma tese. No entanto, o que persigo aqui é lançar o “olhar científico” a mais uma fonte de perscrutação acerca de um lugar de memória desta mulher, que hoje é cultuada como santa católica por algumas comunidades portuguesas, as quais se vinculam e se dedicam, periodicamente,

⁸⁶A série de Cartas Reais Diplomáticas do reinado de Jaime II encontram-se para consulta, em microfilme, no Archivo de la Corona de Aragón, em Barcelona.

as festas à sua memória. Há passagens que demonstram a influência diplomática da rainha na vida política, tanto interna do Reino de Portugal e Algarve quanto externa dos Reinos de Aragão e Castela.

O conteúdo da carta (Figura 63) exhibe atitudes de defesa aos interesses dos desfavorecidos, como o fato de a rainha exigir dos testamenteiros de seu irmão D. Pedro, após a morte deste, que saldassem as dívidas com Diogo Ximenes. Para tanto, apelou ao rei de Aragão, D. Jaime II, para que intercedesse junto aos testamenteiros (RODRIGUES, 1958, p. 66, 109-10)⁸⁷.

Figura 63 - Carta a D. Jaime para pagamento a Diogo Ximenes.

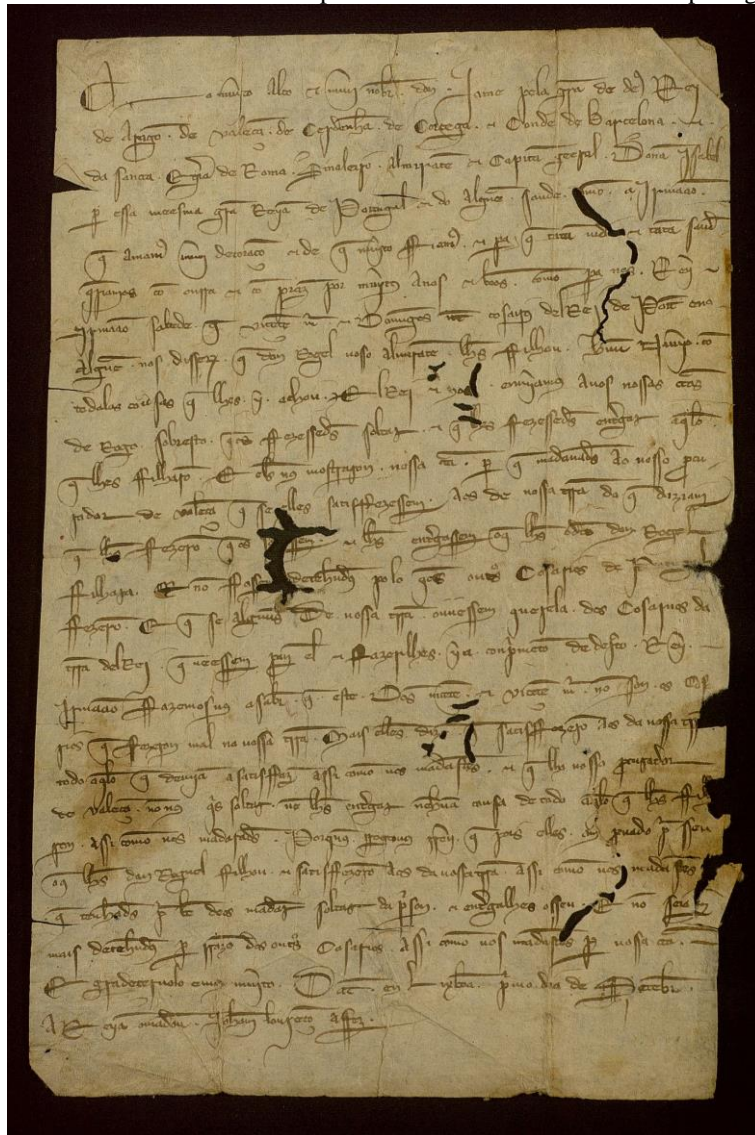


Fonte: Arquivo da Coroa de Aragão. Cartas de Jaime II. Caixa 104, nº 1.419.
(Dimensões: 13 x 14,5 cm).

Em outra passagem, a rainha invoca, de forma “enérgica”, a D. Jaime II pela libertação de dois marinheiros portugueses, Vicente Martins e Domingos Vicente, que foram presos na ocasião em que faziam comércio e transporte de mercadorias no Mediterrâneo (Figura 64). Sabe-se que suas mercadorias e seu navio foram confiscados devido às ordens do Almirante D. Rogel, de Aragão, ainda que estivessem atendidas todas as exigências da lei, o procurador de Valença declarou-lhes a retenção na prisão (RODRIGUES, 1958, p. 8-9).

⁸⁷ Documento nº 8 da obra de Sebastião Antunes Rodrigues. Rainha Santa: Cartas Inéditas e outros Documentos, 1958. Documento original do Arquivo da Coroa de Aragão “Cartas de Jaime II”, Caixa 104, nº 1.419 (Dimensões: 13 x 14,5 cm).

Figura 64 - Carta a D. Jaime com pedido de soltura dos marinheiros portugueses.



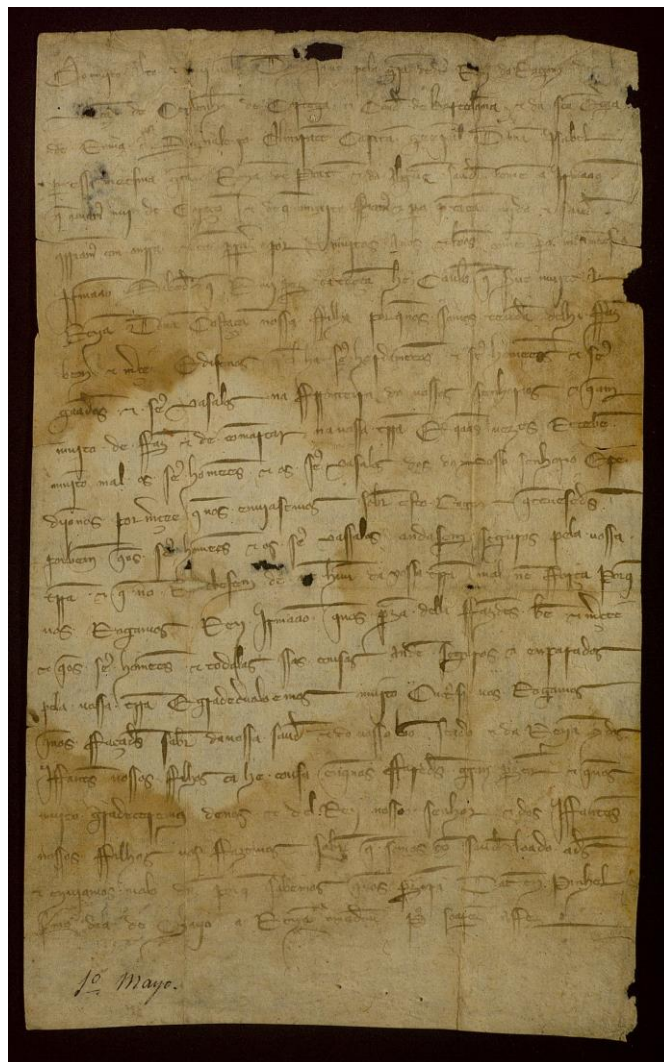
Fonte: Arquivo da Coroa de Aragão. Cartas de Jaime II, Caixa 69, nº 13.237.
(Dimensões: 22,5 x 16 cm).

Suspeita-se que essa atitude ocorreu por vingança “pelos males causados pelos portugueses aos corsários de Aragão”. Os marinheiros recorreram ao rei D. Dinis e à rainha D. Isabel para lhes pedir intercessão. A monarca dirige uma carta ao rei de Aragão, na qual questiona os motivos das prisões dos corsários e requer ao rei D. Jaime que dê ordens para libertar os marinheiros portugueses, sua carga e seu barco (RODRIGUES, 1958, p. 64). Por meio da carta, supramencionada, percebe-se o espírito de justiça de D. Isabel (RODRIGUES, 1958, p. 155-6)⁸⁸.

⁸⁸ Documento nº 48 da obra de Sebastião Antunes Rodrigues. Rainha Santa: Cartas Inéditas e outros Documentos, 1958. Documento original do Arquivo da Coroa de Aragão “Cartas de Jaime II”, Caixa 69, nº 13.237 (Dimensões: 22,5 x 16 cm).

Em outra missiva, a rainha requer proteção às terras, ao gado e aos vassallos do fidalgo Rui Perez de Teença (Figura 65) por meio de uma correspondência dirigida a D. Jaime II, em 1º de maio de 1293.

Figura 65 - Carta a D. Jaime com pedido de proteção ao fidalgo Rui Perez.



Fonte: Arquivo da Coroa de Aragão. Cartas de Jaime II. Caixa 16, nº 3.252.
(Dimensões: 24,5 x 15 cm).

Destaca-se que este cavaleiro era vassallo do Infante D. Henrique e prestava serviços à rainha D. Constança de Castela, filha da rainha D. Isabel. Rui Perez queixava-se de sofrer danos em seus bens, localizados na fronteira com Aragão, e de ter os seus homens maltratados pelos súditos de D. Jaime II. Na carta (Figura 65), a rainha rogou ao irmão para que medidas fossem tomadas de modo que “seus herdamentos e seus homens e seus gãodos e seus vassallos na fronteira de vossos senhorios [...] andem

seguros e amparados pela vossa terra”⁸⁹. Supostamente D. Jaime atendeu ao pedido de D. Isabel, uma vez que inexistiram quaisquer outras cartas que tratassem deste assunto, ademais, Rui Perez fez um preito de homenagem ao Rei de Aragão (RODRIGUES, 1958, p. 63-4, 120-1).

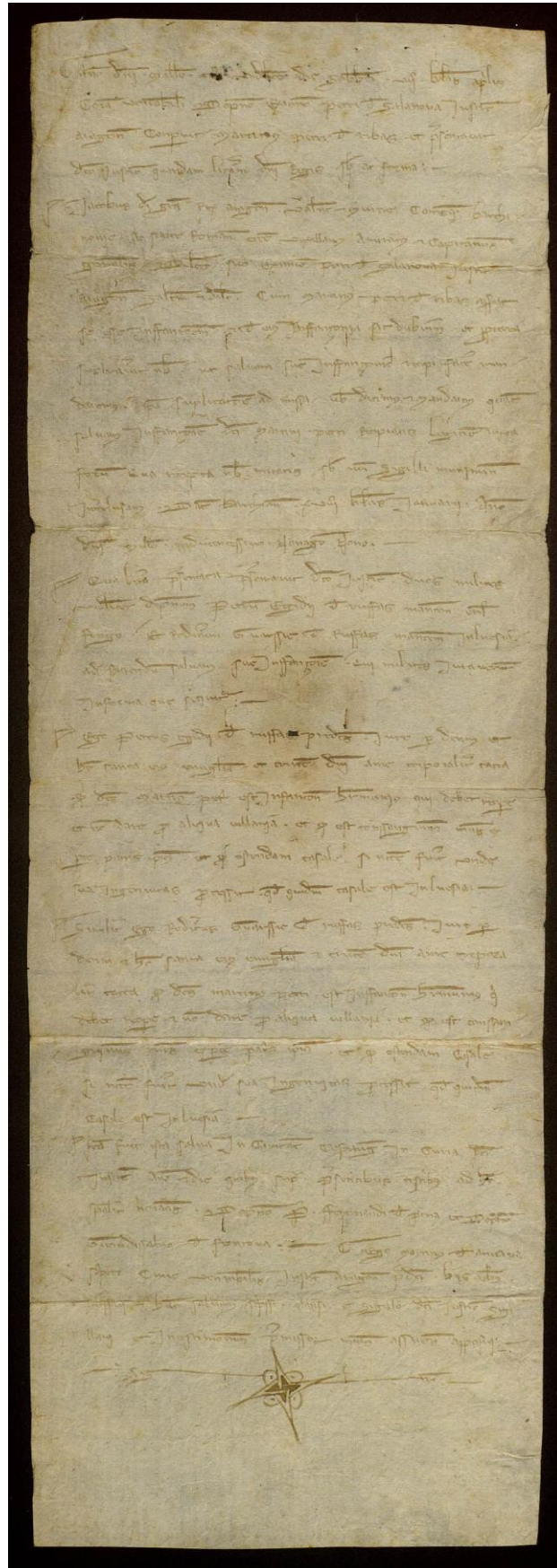
Observa-se, ainda, comportamento enérgico da rainha quando esta se manifesta perante as injustiças que eram praticadas na época de seu reinado, as quais, para ela, eram inadmissíveis. Por exemplo, na carta direcionada a D. Jaime em que expressa exigências do pagamento de cinco mil morabitanos, quantia que o rei devia a D. Maria Ximenes⁹⁰.

Nesta história, D. Maria Ximenes, vassala da família da rainha D. Isabel de Aragão, tinha um dote para casamento de 5.000 morabitanos que estavam à guarda do rei de Aragão. No entanto, D. Jaime, para custear as despesas com o cerco em uma de suas terras (Almeria), precisou gastar tal quantia. Esta foi à resposta que o rei de Aragão deu aos reis de Portugal, por intermédio do Procurador António Martins, quando este foi enviado a Aragão para pegar o referido dote. Nestas circunstâncias, D. Isabel escreve uma carta (Figura 66) informando que iria novamente enviar a Aragão o Procurador António Martins. Esta carta inicia “abruptamente”, sem os costumeiros formalismos que a rainha D. Isabel costumava utilizar ao dirigir-se a D. Jaime. A rainha repentinamente entra no assunto: “Rey Irmão bem sabedes [...]” e diz-lhe que “sem outra perlonga nemhã” entregue ao Procurador António Martins quantia de 5000 morabitanos, que ele não se demora por lá “o desembargardes cedo”.

⁸⁹ Documento nº 19 da obra de Sebastião Antunes Rodrigues. Rainha Santa: Cartas Inéditas e outros Documentos, 1958. Documento original do Arquivo da Coroa de Aragão “Cartas de Jaime II”, Caixa 16, nº 3.251. (Dimensões: 24,5 x 15 cm).

⁹⁰ Documento nº 5 da obra de Sebastião Antunes Rodrigues. Rainha Santa: Cartas Inéditas e outros Documentos, 1958. Documento original do Arquivo da Coroa de Aragão “Cartas de Jaime II”, Caixa 99, nº 760. (Dimensões: 22 x 15 cm).

Figura 66 - Carta a D. Jaime para pagamento do que devia a D. Maria Ximenes.



Fonte: Arquivo da Coroa de Aragão. Cartas de Jaime II. Caixa 99, nº 760. (Dimensões: 22 x 15 cm).

Rodrigues (1958) considera que as cinquenta cartas analisadas em seu livro não são todas escritas por Isabel, pois deve ter feito centenas de cartas para Aragão e para Castela, nomeadamente, para sua filha, a Rainha D. Constança, e sua amiga, Vataça de Lascaris, assim como para outros príncipes e para o Sumo Pontífice. Para este autor, quando for possível reunir todas as cartas da Rainha, então poderemos ter “um conhecimento mais perfeito e exato de sua vida”. E cada vez mais motivos para admirá-la (RODRIGUES, 1958, p. 10-11).

Frisa-se que as cartas pertencentes ao Arquivo da Coroa de Aragão representam uma fonte documental privilegiada, a qual possibilita analisar a memória de Isabel deixada por ela própria, bem como a imagem tipificada esculpida no túmulo, construída a seu pedido. Desse modo, o túmulo com sua estátua jacente e os escritos a D. Jaime II estão enquadrados na mentalidade coletiva da época e expõem ora as idiosincrasias da rainha, ora os papéis desta mulher da nobreza Medieval.

5.4 MEMÓRIAS COMO RECONSTRUÇÃO DE VALORES MORAIS

As diferentes fontes documentais interpretadas à luz dos estudos sobre memória coletiva (HALBWACHS, [1950] 2012; NORA, 1993) e a identidade social (POLLAK, 1992) de uma rainha Medieval (1270-1336), que se tornou santa (1625), serviram para descrever os modos de pensar e de agir de um período remoto, mas não apenas isso. Tive o intuito de reconstruir fragmentos da memória desta rainha que, como outras mulheres de sua época, deixaram valores que ultrapassam os limites do tempo e do espaço.

A compreensão acerca da gênese dos valores nas sociedades contemporâneas é um tema de debate no âmbito da sociologia da moral, como será visto no último capítulo desta tese. Os “valores plenos” referem-se a valores fundamentais para uma sociedade em sua forma mais absoluta. Como toda a ação é motivada por valores, aqueles considerados plenos motivam ações exemplares (ROBBINS, 2015, p. 176).

Na concepção durkheimiana, em *Lições de Sociologia*, a moral provém sempre de um grupo e determina regras que conduzem as ações desta coletividade (DURKHEIM, 2016c, p. 9). Em *Sociologia e Filosofia*, a memória coletiva persiste enquanto representações que são rememoradas por grupos sociais, as quais emergem à luz da consciência coletiva (DURKHEIM, 2015, p. 35).

O culto à memória dos santos católicos mostra-se tanto como um ato de fé quanto uma maneira de reavivar valores de referência às sociedades ocidentais, que remetem às vidas dos santos, concebidas pelos fiéis como exemplares. No capítulo 2 vimos a presença de rituais religiosos à Rainha Santa Isabel, no contexto português. A seguir, veremos a rememoração do que desta mulher permanece de valores manifestos no âmbito de discursos públicos seculares.

Para além do empreendimento da historiadora Dra. Maria Filomena Andrade (2014), de uma biografia histórica da D. Isabel, intenta-se uma reconstrução da memória de D. Isabel que dê sentido às constantes práticas de revivificação de sua imagem tanto na esfera religiosa quanto na secular nos dias atuais. Tal questão é importante, pois segundo Joas (2015), os “valores moralmente relevantes” podem influenciar engajamentos por meio de “experiências positivas”, por meio de sua vinculação a modelos (JOAS, 2015, p. 243).

5.5 REMEMORAÇÃO ISABELINA NOS DISCURSOS SECULARES

Apresento a seguir alguns exemplos de falas de diferentes atores sociais ligados à esfera secular, cujos discursos públicos remetem à lembrança da rainha Isabel. Ainda, demonstro indicações de alguns programas culturais e sociais que levam o seu epíteto.

Primeiramente, cito o exemplo da comemoração alusiva ao dia de Coimbra, no ano de dois mil e onze (2011). Em discurso proferido na Câmara Municipal, o Presidente da Assembleia Municipal, Manuel Porto, lembrou-se da Padroeira da Cidade, a Rainha Santa Isabel, e frisou que a “mensagem da Rainha Santa Isabel se mantém com atualidade: a necessidade de dar as mãos uns aos outros”, em alusão aos tempos difíceis da atualidade⁹¹.

Fez-se referência à rainha, ainda, na ocasião das boas-vindas ao grupo de cinquenta alunos do curso de Sociologia da Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra, em dezessete de setembro de dois mil e quatorze (17/12/2014). As palavras do Presidente da Câmara Municipal de Coimbra (CMC) aludiram à figura do Brasão da CMC. Manuel Machado esclareceu aos calouros do curso de Sociologia que a figura feminina que aparece no brasão não é da Rainha Santa Isabel, “como por vezes se comenta erradamente”. Para Manuel Machado, tudo indica tratar-se da princesa

⁹¹ A íntegra da reportagem encontra-se na página da Câmara Municipal de Coimbra, publicada em Maio 03, 2011. Disponível em: <https://www.cm-coimbra.pt/index.php/imprensa-servicos/2013-1-semester-menu-servicos-739/356-servicos/vrios/1578-comemoraes>. Acesso em: Jul. 2017.

Cindazunda. No entanto, o presidente da autarquia não deixou de tecer elogios à Rainha Santa Isabel, “descrevendo-a como ‘extremamente inteligente’ e como alguém que ‘fez muito pela dignidade da nossa cidade e pelos mais necessitados’, além de outros encômios” (CMC, 2014)⁹².

Da mesma maneira, há em Coimbra inúmeros programas sociais que remetem a seu nome, como é o caso da *Associação das Cozinhas Económicas da Rainha Santa Isabel* (ACERSI). A ACERSI é uma instituição particular de solidariedade social (IPSS), com sede em Coimbra. Foi fundada em 1933, resultante de um movimento constituído por um grupo de senhoras que quis fazer frente à conjuntura política, econômica e social da época, com intuito de apoiar indivíduos e famílias que se encontravam em situação de vulnerabilidade socioeconômica e dar-lhes "assistência moral e educativa". Hoje, funciona um Refeitório Social com capacidade para 500 pessoas, um Centro de Dia (capacidade para 75 pessoas) e um Serviço Domiciliário para 20 idosos⁹³.

Como exemplo de um programa cultural desenvolvido pela Câmara Municipal de Coimbra, em janeiro do ano corrente, mostra-se no conjunto de visitas guiadas, relacionadas a diversos temas, entre eles, “Uma cidade de três Santos”.

Visita guiada ao Mosteiro de Santa Cruz, centralizada na vida e obra de São Teotónio, Santo António e Rainha Santa Isabel, relacionando-a com esta casa monástica e com a cidade de Coimbra. Esta visita abarca a cultura e o culto das personalidades anteriormente referidas, intimamente ligadas à cidade de Coimbra, à sua cultura e à difusão do seu nome no mundo. Compreende um período de afirmação da nacionalidade e demarcação das linhas fronteiriças, visão e legado de um património imaterial pouco conhecido e raramente associado à cidade (CMC, 2019)⁹⁴.

Convém ressaltar que o arquivo digital da Confraria da Rainha Santa Isabel encontra-se incorporado, a título de depósito, no Arquivo da Universidade de Coimbra. Este se constitui como o primeiro exemplo, no Distrito de Coimbra, de um arquivo em suporte digital de uma instituição privada em um arquivo público. Resultou do projeto

⁹² A íntegra da reportagem encontra-se na página da Câmara Municipal de Coimbra, publicada em 17/09/2014. Disponível em: <https://www.cm-coimbra.pt/index.php/imprensa-servicos/2013-1-semester-menu-servicos-739/934-servicos/vrios-2014/2960--da-faculdade-de-economia-da-universidade-de-coimbra>. Acesso em: Jul. 2017.

⁹³ Maiores informações acerca da ACERSI estão disponíveis em: <http://www.acersi.pt/>

⁹⁴ A íntegra da reportagem encontra-se na página da Câmara Municipal de Coimbra, publicada em Jan.02, 2019. Disponível em: <https://www.cm-coimbra.pt/index.php/areas-de-intervencao/cultura/visitas-guiadas/item/6451-visitas-guiadas-de-janeiro-de-2019>

financiado pela Fundação *Calouste Gulbenkian* “Recuperar o passado para o futuro”, que digitalizou o acervo documental do antigo Mosteiro de Santa Clara-a-Nova. Tal acervo possui os documentos da Confraria da Rainha Santa Isabel (CRSI) de mil seiscentos e onze a dois mil e dez (1611 a 2010)⁹⁵.

Para finalizar este capítulo, trarei algumas representações iconográficas da Rainha Santa Isabel em diferentes partes do país lusitano.

5. 5 REPRESENTAÇÕES ICONOGRÁFICAS ISABELINAS

As investigações sobre o repertório de imagens demonstradas a seguir, evidenciam que a maior parte do território português é depositário da memória e das tradições isabelinas. A série de iconografias mapeadas, na elaboração desta tese, apresenta-se na forma de painéis de azulejos, pinturas a óleo sobre tela, capelas, monumentos e estátuas de representação da Rainha Santa Isabel. Percorri o país lusitano, entre os anos de 2015 a 2017, em sua extensão continental, em busca de lugares de memória, ou seja, documentos iconográficos que representam a vida exemplar de D. Isabel. Tais lugares, como se analisou anteriormente, “subsistem de uma consciência comemorativa”, que se reconstrói, no decorrer de sete séculos na memória coletiva deste povo, a qual permanece viva por meio das práticas ritualísticas do catolicismo popular português.

O material fotográfico produzido para esta tese, o qual será demonstrado a seguir, é uma amostra das representações do imaginário cultural e religioso português, mapeados nas localidades de Coimbra, Óbidos, Alenquer, Odivelas, Trancoso e Estremoz.

⁹⁵ Maiores informações acerca do arquivo da CRSI estão disponíveis em: <http://pesquisa.auc.uc.pt/details?id=66647>

Figura 67 - Lugares de memória da Rainha Santa Isabel no território português.

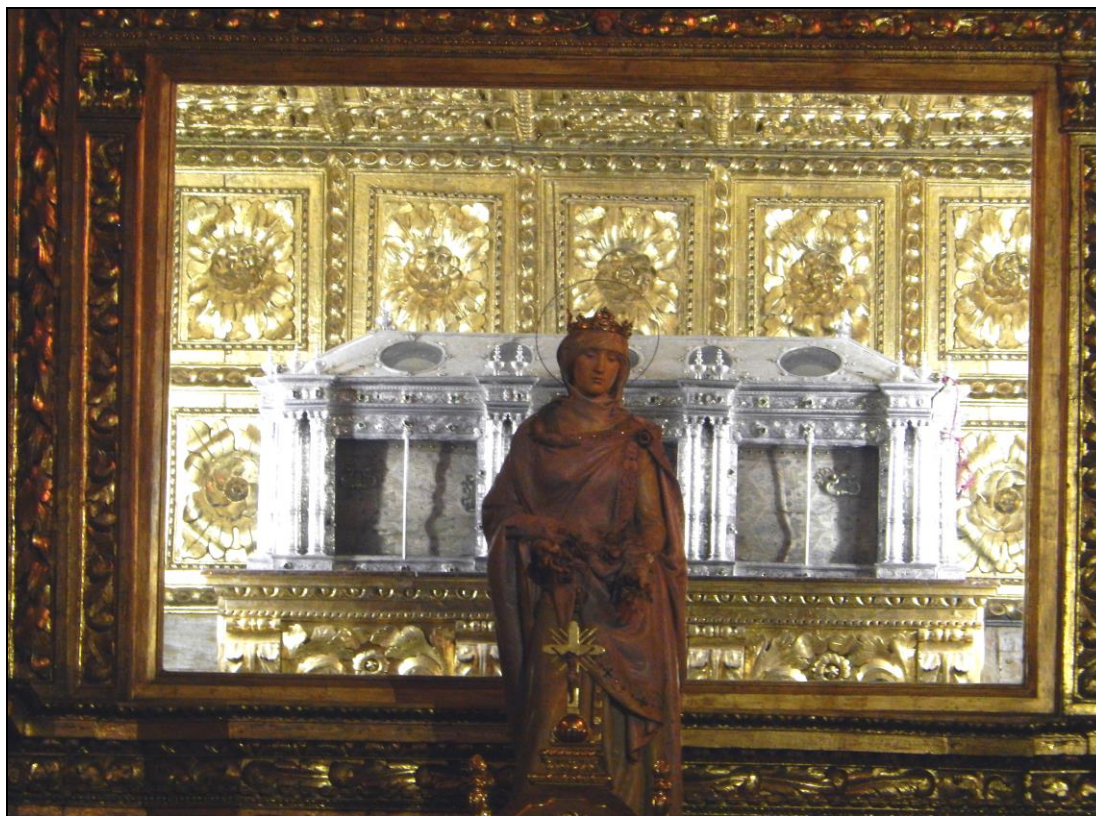


Fonte: Dados da Direção-Geral do Território, Portugal, 2019. Elaborado por Tielle Soares Dias.
Disponível em: <http://dgterritorio.pt/>

5.5.1 Coimbra

É o local privilegiado de memória da rainha Santa Isabel, no qual se encontra a urna de prata com o corpo incorrupto de D. Isabel, sob a tutela da Confraria da Rainha Santa Isabel. A Igreja do Convento Santa Clara-a-Nova recebe anualmente milhares de fiéis para participar de cultos públicos, peregrinações ao seu túmulo e para orações privadas em seu santuário.

Figura 68 - Urna de prata em que se encontra o corpo da Rainha Santa Isabel.



Fonte: Foto da autora. Coimbra, 2016.

A cidade universitária de Coimbra é depositária de uma série de representações iconográficas isabelinas localizadas em igrejas, em museus, no Palácio da Justiça, na sala dos Capelos da Universidade de Coimbra e em diversos painéis de azulejos estampados pelas casas da cidade.

Os painéis de azulejos, que se localizam no Palácio da Justiça, foram feitas pelo artista Jorge Colaço, as quais demonstram passagens históricas e míticas da vida da rainha que traz consigo a imagem de “medianeira da paz”. Convém ressaltar que, além de investigar a figura exemplar de D. Isabel, também me mantive atenta às condições de laicidade do país lusitano, que foram objeto de estudo do primeiro capítulo desta tese.

Assim, visitei, primariamente, o Palácio da Justiça de Coimbra para verificar a presença de símbolos religiosos nas salas de audiência e nos demais recintos do palácio.

Figura 69 - Sala de audiência do Palácio da Justiça de Coimbra.



Fonte: foto da autora. Coimbra, 2016.

Mesmo a visita guiada tendo demonstrado a inexistência de símbolos, tais como crucifixos nas salas de audiência, as iconográficas expostas nos painéis de azulejos, ao longo dos corredores do Palácio, exibem as representações coletivas de justiça atreladas às figuras da Rainha Santa Isabel e de São Jorge. Ressalta-se que esse edifício foi fundado em 1549, como Colégio de São Tomás, passando a Palacete dos Condes do Ameal, em 1892, e a Palácio da Justiça, a partir de 1928. A partir desta última aquisição, foram feitas as intervenções arquitetônicas neorrenascentistas, desde o portão de ferro forjado até os painéis de cerâmica de Jorge Colaço, entre eles, exponho os alusivos à Rainha Santa Isabel.

Figura 70 - Painel de azulejos do *Milagre das Rosas*.

Fonte: foto da autora. Coimbra, 2016.

Figura 71 - Painel de azulejos a *Batalha de Alvalade*.

Fonte: foto da autora. Coimbra, 2016.

A imagem popular da Rainha Santa Isabel que permanece na *memória coletiva* lusitana está associada ao *Milagre das Rosas*, expresso no painel de Colaço (Figura 70).

No entanto, o referido milagre também é atribuído à sua tia Santa Isabel da Hungria (CASTRO, 2007, p. 78).

O painel (Figura 71) representa a *Batalha de Alvalade* que ocorreu durante a primavera de 1323, na freguesia de Alvalade, no concelho de Lisboa, em um período de grandes desavenças entre o infante D. Afonso e o rei D. Dinis. Na ocasião, D. Afonso, juntamente com seus homens de confiança, vão ao encontro do rei e seu exército para um confronto. Assim, a rainha, ao saber de tal litígio, intercede e, com a ajuda do Bispo de Lisboa, D. Gonçalo Pereira, impede o “confronto letal” entre pai e filho (ANDRADE, 2014, p. 180). O Painel de Jorge Colaço retrata um dos momentos históricos em que a rainha D. Isabel mostra-se como medianeira de conflitos internos no seu reino.

Outro exemplo de iconografia isabelina se expressa na “Sala dos Capelos” ou “Sala dos Grandes Actos” na qual se realizam as mais importantes cerimônias da Universidade de Coimbra, com destaque para as defesas das teses de doutoramento. Durante a primeira Dinastia Portuguesa, ela foi a Sala do Trono do Paço Real de Alcáçova. Entre os séculos XVII e XVIII, ela sofre várias intervenções desde as coberturas, as paredes, as janelas, as varandas e as portas manuelinas. As telas a óleo com as figuras dos Reis de Portugal D. Afonso IV, D. Dinis e D. Isabel foram de autoria do pintor Carlos Falch, um dinamarquês radicado em Portugal.

Figura 72 - Pintura a óleo de D. Afonso IV e o casal real D. Dinis e D. Isabel.



Fonte: foto da autora. Coimbra, 2016.

Agora, em ambiente sacro, interior da Igreja da Sé Velha de Coimbra, está a pintura a óleo sobre a tela representando o "Milagre das Rosas", datada do Séc. XVII.

Figura 73 - Pintura na Sé Velha de Coimbra: o *Milagre das Rosas*.



Fonte: foto da autora. Coimbra, 2016.

Destaca-se, ainda, a imagem alusiva à Rainha Santa Isabel localizada no sítio em que se encontra o Mosteiro de Santa Clara-a-Nova. Sua posição, em uma área mais elevada da cidade, demonstra para o imaginário popular a representação da santa como se estivesse a olhar pelos conimbricenses.

Figura 74: Estatua da Rainha Santa Isabel no Mosteiro de Santa Clara-a-Nova.



Fonte: foto da autora. Coimbra, 2016.

5.5.2 Óbidos

A rainha recebeu a carta de arras com o dote da Vila de Óbidos em razão das bodas firmadas com o rei, em 1282. Este local é considerado um dos *lugares de memória* dos monarcas, segundo um excerto da obra de um dos cronistas oficiais da rainha, Frei Fernando do Lacerda:

Entrando EIRey na Villa de Vide passou (presentes os Embaxadores) a carta de arras á futura Esposa, fazendo-lhe doação, para quando fosse Rainha das Villas de Óbidos, Abrantes, Porto de Mòs cõ todos seus direitos, e rendas , para que dispozesse dellas em sua vida, e depois de se fazer a escritura, parecendo á sua grandeza, que esta doação era limitada, sendo que naquella idade não era pequena, no mesmo dia lhe concedeo, que pudesse testar de dez mil livras nos direitos das mesmas Villas; para que a magnificência passasse alem da vida deu faculdade para que se cobrassem depois da morte, que as doaçõens que se limitão fazem que os mercimentos feneçaõ, e se saõ grandes os serviços, he razaõ que os agradecimentos sejaõ também posthumos; porque Abrahaõ obrou grandes façanhas com a sua obediencia, lhe deu Deos grandes heranças para a sua suecessaõ (LACERDA, 1735, p.13).

A vila de Óbidos passa a ser, ao longo de seis séculos, a “Casa das Rainhas” de Portugal.

Figura 75 - Castelo de Óbidos.



Fonte - foto da autora. Óbidos, 2015.

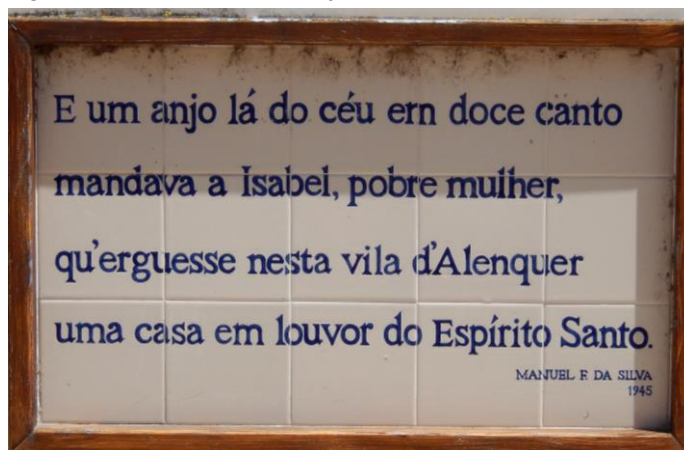
O Castelo de Óbidos conserva, no flanco direito da fachada sul, a Torre de D. Dinis, com 30m de altura, que abriga o quarto do casal Real. Nos dias de hoje, no interior do castelo medieval, está instalada uma pousada. Destaca-se aqui o fato de não se ter constatado a presença de culto público à santa na localidade de Óbidos.

5.5.3 Alenquer

A vila de Alenquer foi uma das primeiras edificações do Espírito Santo feitas no reinado da Rainha Santa, no período franciscano em território português, conforme alguns relatos de biografias da rainha D. Isabel. A igreja do convento franciscano foi fundada pela mãe de D. Dinis, posteriormente, terminada em seu reinado.

O presidente da Irmandade de Santa Cruz e Passos de Nosso Senhor Jesus Cristo de Alenquer (datada de 1656) relatou que as procissões do Espírito Santo que deixaram de ocorrer em Alenquer na década de 1945 e, em 2007, retornam por influência do Cardeal Patriarca de Lisboa, com organização do município de Alenquer e das paróquias do Concelho.

Figura 76 - Painéis de azulejos em memória de Dona Isabel.



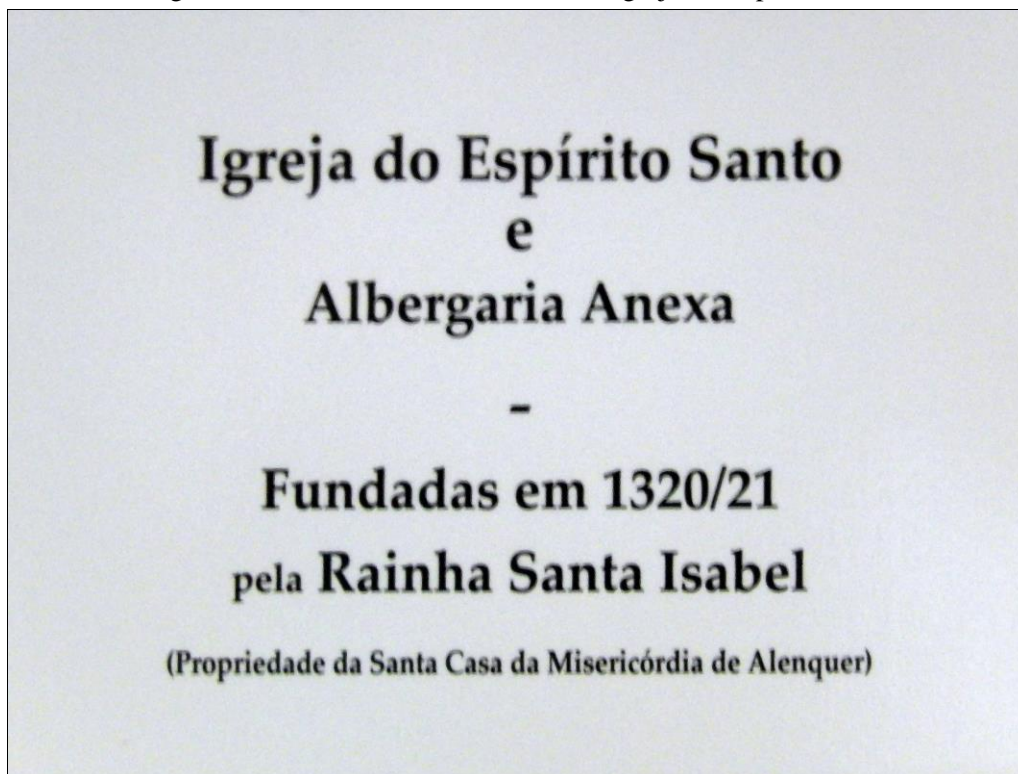
Fonte: foto da autora. Alenquer, 2015.

Figura 77: Interior da Igreja do Espírito Santo construída no século XIV.



Fonte: foto da autora. Alenquer, 2015.

Figura 78 - Placa afixada no interior da Igreja do Espírito Santo.



Fonte: foto da autora. Alenquer, 2015.

Figura 79 - Igreja do Espírito Santo e antiga albergaria, construída por Rainha Isabel



Foto: foto da autora. Alenquer, 2015.

Figura 80 - Igreja e Convento de São Francisco em Alenquer



Fonte: foto da autora. Alenquer, 2015.

Figura 81 - Placa do Convento e Igreja de São Francisco em Alenquer



Fonte: foto da autora. Alenquer, 2015.

Vimos aqui exemplos de edificações inspiradas nas novas ordens de Franciscanos que surgiram em Portugal, tais como albergarias, gafarias, conventos que se ergueram simultâneos ao desenvolvimento das cidades e de uma “espiritualidade e religiosidades laicas”, caracterizando este fenômeno religioso da Baixa Idade Média.

5.5.4 Odivelas

Em frente ao Mosteiro S. Dinis, em Odivelas, Distrito de Lisboa, no sítio onde está o jazigo jacente de D. Dinis, encontra-se mais uma estátua da rainha D. Isabel.

Figura 82 - Estátua da Rainha Santa Isabel em Odivelas.



Fonte: foto da autora. Odivelas, 2016

Esta estátua representa a presença isabelina em um lugar de memória privilegiado do monarca D. Dinis. Convém ressaltar que o mesmo não ocorre no sítio em que se encontra o túmulo de D. Isabel, ou seja, no Convento de Santa Clara-a-Nova, em Coimbra, não há estátuas do monarca D. Dinis. Ainda, não se identificou cultos religiosos a santa Isabel em Odivelas.

5.5.5 Trancoso

No local das bodas dos soberanos, D. Dinis e D. Isabel de Aragão, em 1282, em Trancoso, Distrito da Guarda, há um monumento alusivo ao matrimônio real.

Figura 83 - Monumento Portas D'El Rei em Trancoso.



Fonte: foto da autora. Trancoso, 2015.

Conforme visto no capítulo 2 desta tese não foi constatada a presença de culto religioso alusivo à memória de Santa Isabel, em Trancoso, somente manifestações culturais de dramatização do casamento dos monarcas.

5.5.6 Estremoz

Estremoz, distrito de Évora, é um lugar de memória privilegiado da rainha, no qual se encontra a Capela de Santa Isabel que se ergueu no recinto em que ela morreu, nas dependências do castelo medieval do rei Dom Afonso IV, seu filho. Na praça em frente à Torre de *Menagem* do castelo real, em que hoje se encontra uma pousada, está a estátua alusiva à D. Isabel no Largo D. Dinis.

Figura 84 - Estátua da Rainha Santa Isabel.



Fonte: foto da autora. Estremoz, 2016.

A capela de D. Isabel compõe-se de um importante conjunto artístico devocional à Rainha Santa Isabel constituindo-se como uma expressão característica do Barroco português setecentista. A capela narra uma série de histórias da iconografia isabelina, desde o Milagre das Rosas até a Glorificação da Santa Isabel.

O templo foi erguido por volta de 1659, por um voto piedoso da rainha D. Luísa de Gusmão, viúva de D. João IV, como um espaço de devoção nacional, em um período anticastelhano e extremamente patriótico. No entanto, o templo tornou-se um dos espaços mais notáveis do Barroco português dos Setecentos, na segunda campanha de suas obras, devido a rendas vultosas do rei D. João V, concluídas cerca de 1730 (SERRÃO, 2005).

Figura 85 - Entrada da Capela dedicada à Rainha Santa Isabel e coro de mármore.



Fonte: foto da autora. Estremoz, 2016.

Figura 86 - painel de azulejos com ilustração da *Lenda da Mulinha*. Autoria de Teotónio dos Santos, datado de 1725. Dimensão: 2,60 m x 2,40 m



Fonte: foto da autora. Estremoz, 2016.

Figura 87 - Painel de azulejos com ilustração do *Milagre da criança salva nas águas*.
A autoria de Teotónio dos Santos, datado de 1725. Dimensão: 2,60 m x 2,40 m.



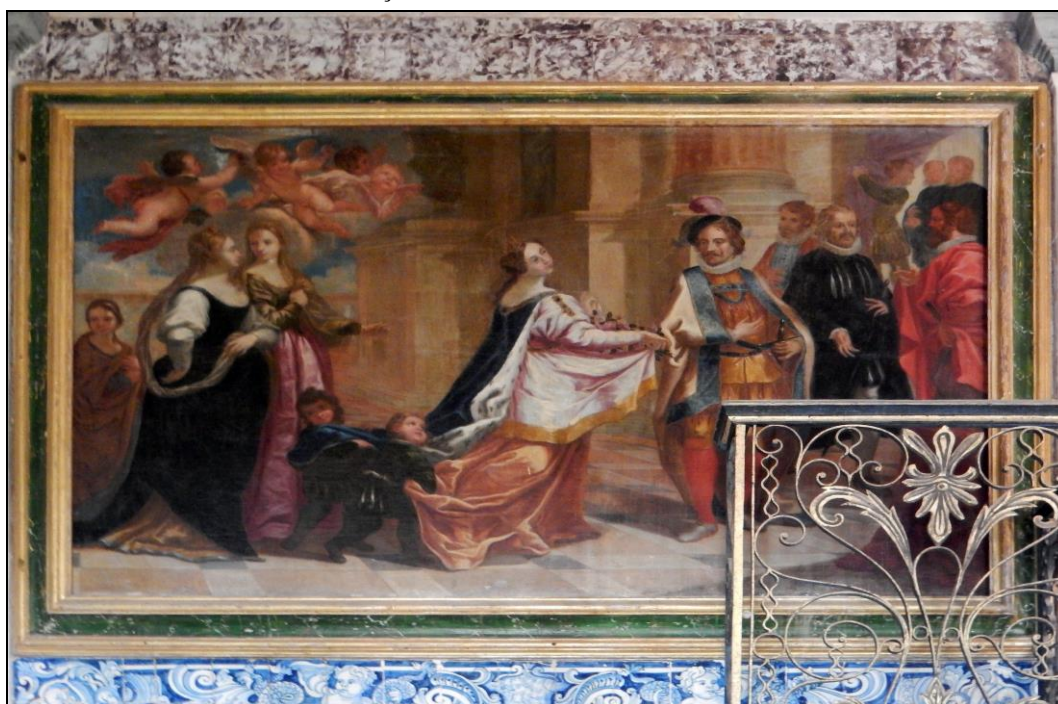
Fonte: foto da autora. Estremoz, 2016.

Figura 88 - Painel de azulejos retratando o *Milagre das águas do Tejo que se apartam*.
A autoria de Teotónio dos Santos, datado de 1725. Dimensão 2,60 m x 2,40 m.



Fonte: foto da autora. Estremoz, 2016.

Figura 89 - Paineis a óleo com ilustração da lenda *Milagre das Rosas*.
A autoria de André Gonçalves, datado de 1730. Dimensão: 2,20 m x 1,40 m.



Fonte: foto da autora. Estremoz, 2016.

Figura 90 - Retábulo central do teto que retrata a *Glorificação de Santa Isabel*.
A autoria desconhecida, datado do 2º quartel do século XVIII.



Fonte: foto da autora. Estremoz, 2016.

Figura 91 - Vista geral da capela da Rainha Santa Isabel, lado do coro.



Fonte: Foto da autora. Estremoz, 2016.

A crônica isabelina relata que a rainha estava em Coimbra quando soube das desavenças entre seu filho, D. Afonso IV, rei de Portugal, e seu neto, D. Afonso XI, rei de Castela. Por essa razão, ela foi até a região de Estremoz para apaziguar as discórdias entre os reis. Todavia, a idade avançada de 66 anos e o intenso calor agravaram seu estado de saúde, causando-lhe moléstia grave que levou ao óbito, em 04 de julho de 1336, no castelo de Estremoz.

A memória isabelina é reconstruída continuamente pela população estremocense, a qual comemora anualmente as Festas da Rainha Santa, no primeiro final de semana do mês de julho, por meio de cerimônia litúrgica - missa solene na Igreja Matriz de Santa Maria - e procissão com andor da santa pelas ruas da cidade. As rememorações laicas são constituídas por exposições de esculturas da Rainha Santa e concursos de doces conventuais. No próximo capítulo, serão tratadas as celebrações ritualísticas em memória da santa em diferentes locais do território Português.

5.6 REFLEXÕES CAPÍTULO 5

Ao buscar reconstruir a memória de uma mulher histórica, D. Isabel de Aragão, a rainha consorte de Portugal⁹⁶, por meio de documentos deixados por ela própria, pretendi acessar uma linguagem (seja na forma escrita, seja na forma de monumentos) que expressassem signos significantes, os quais representassem os valores de uma época Medieval. Tais valores se fixam no espaço e no tempo, por meio dos lugares de memórias. Ao acessar seu jazigo, seus testamentos e suas cartas pessoais almejei interpretar as idiossincrasias desta rainha Medieval, os seus pensamentos, as mediações familiares e políticas e a religiosidade típica de seu tempo.

Ao acessar os lugares de memória de D. Isabel objetivei interpretar as representações sociais de certas comunidades lusitanas que cultivam a memória desta santa católica. Para Halbwachs (2012, p 187), “o pensamento coletivo do grupo dos crentes” se fixa nos lugares ou mesmo na reconstrução simbólica dos lugares, tendo mais chances de “se imobilizar e durar.” Acrescento que, tanto as peregrinações a estes lugares de memória, quanto às manifestações dos rituais religiosos à Rainha Santa Isabel podem reativar a sua memória mantendo-a viva ao longo dos tempos.

O próximo capítulo dedica-se a análise do conceito de força do exemplo (FERRARA, 2008). Para Joas (2015, p. 243), a força do exemplo mostra-se condutora de valores moralmente relevantes, capaz de inspirar compromissos por meio de experiências positivas incorporadas em modelos.

⁹⁶ Segue no (APÊNDICE A) a árvore genealógica da família de D. Isabel.

6 FORÇA DO EXEMPLO: ABORDAGEM SOCIOLÓGICA

O último capítulo desta tese apresenta o desafio de trazer o conceito de força do exemplo (FERRARA, 2008), como uma provável fonte de fundamentos normativos para o Estado de direito democrático. Defendi ao longo desta tese que os exemplares exercem apelo às sociedades em diversas esferas da vida dos indivíduos e das comunidades. Para tanto, sustentei que as ações motivadas pelas memórias dos exemplares podem estar presentes tanto no culto aos santos populares quanto nas manifestações dos eventos cívicos, e, ambas têm a capacidade de gerar um processo de “aprendizagem dupla.” (HABERMAS, 2007, p. 25).

Construo ao longo deste capítulo, uma compreensão sociológica do conceito força do exemplo. Examinando, como ponto de partida, a obra do filósofo italiano Alessandro Ferrara, intitulada *The Force of the Example: explorations in the Paradigm of Judgment*.

Por muito tempo ignorado e erroneamente atribuído ao reino redutor da estética, a força do exemplo é a força do que exerce apelo sobre nós em todas as esferas da vida - na arte como na política, na religião como em questões morais, em termos econômicos como na conduta social, na prática médica como na gestão de grandes organizações - em virtude da *congruência* singular e excepcional que o que é exemplar realiza e exhibe entre a ordem de sua própria realidade e a ordem da normatividade a que responde. *Autenticidade, beleza, perfeição, integridade, carisma, aura*, e muitos outros nomes têm sido atribuídos a esta qualidade de trazer a realidade e normatividade, factos e normas não apenas para uma interconexão passageira, ocasional, e imperfeita, mas para uma duradoura, quase completa, e notável fusão. (FERRARA, 2008, p. 3, tradução nossa).

Para Ferrara, a visão dicotômica do nosso mundo ao ser classificado entre fatos e valores, fatos e normas, ser e dever, ou mesmo entre abordagens descritivas e normativas negligenciou, por um longo período, a apreciação da relevância da força dos exemplares:

[...] nomeadamente, de entidades, materiais ou simbólicas, que são como deveriam ser, átomos de reconciliação onde *ser* e *dever* se fundem e, ao fazê-lo, liberam energias que animam nossa imaginação. (FERRARA, 2008, p. IX-X, tradução nossa).

Em *Crítica da Faculdade do Juízo*, Kant ([1790], 2012) desenvolve a compreensão da validade normativa da faculdade de Juízo reflexivo do ser humano, no âmbito da compreensão do prazer estético. Em sua análise acerca do belo, como objeto

de complacência, isto é, de um estado cuja representação se fundamenta por uma determinação subjetiva, apesar de ter implicações que envolvem uma referência objetiva (relacionada ao real). Estas representações provocam uma sensação ou sentimento de prazer ou ânimo. Para Kant, este juízo não se fundamenta no conhecimento, pois não é lógico, mas sim estético. Desse modo, o sentimento de aprazível não se relaciona ao conteúdo do objeto em si, mas às faculdades humanas de imaginação e entendimento. Estas faculdades integram a intuição, a qual caracteriza o Juízo estético. Quando ele expressa uma representação de uma ideia universalmente válida, por meio do assentimento coletivo, diz-se que exprime um sentimento comum (*sensus communis*).

Na compreensão de Ferrara (2008), a operação da faculdade do Juízo estético de Kant é reconstruída da seguinte forma:

[...] quando fazemos contato com um objeto, nossos sentidos colocam a imaginação em movimento, e a imaginação transforma o produto sentido em nosso contato com o *Mannigfaltig*, os múltiplos concretos, em uma *representação*. Esta criação de uma representação, por parte da imaginação, ativa, por sua vez, o entendimento, que começa a fornecer conceitos para a síntese dos múltiplos. Estes conceitos, no entanto, em vez de classificar a totalidade do objeto como um caso particular de qualquer um dos conceitos reinstituídos devolve o material mental à imaginação. A imaginação, por sua vez, usa estas incompletas ou mal sucedidas "tentativas de síntese" como materiais para refinar, ainda mais, sua própria representação. Um *feedback* mútuo virtuoso é, portanto, definido em curso entre estas duas faculdades, um *feedback* mútuo que, em vez de ser levado para o encerramento para o intelecto através da produção de um conceito definitivo, permanece refratário ao encerramento e indefinidamente ativo. (FERRARA, 2008, p. 27, tradução nossa).

Para Kant, a imaginação, faculdade de juízo reflexivo, a qual toma em consideração um pensamento (*a priori*) de uma determinada representação, na qual se mostra, conforme a compreensão de Arendt (1993) como “a habilidade de tornar presente o que está ausente” que permite unir os esquemas (conceitos de entendimento puro) e os exemplos (conceitos empíricos). Para elucidar esta questão: quando falamos “esta mesa”, imediatamente, a imagem que nos vem à cabeça é acessada, uma vez que se encontra presente em nossa mente. Para Kant, as representações ocorrem no âmbito da imaginação, na qualidade do espaço em que a intuímos. No entanto, a representação se liga à capacidade do sujeito de refletir sobre o objeto representado e não sobre a percepção direta do objeto.

Ferrara explica, ainda, que, para Kant, entre a imaginação e o entendimento há uma proporção que caracteriza os diferentes tipos de processos mentais, seja quando

lidamos com objetos de cognição, seja com objetos avaliados em termos morais ou, simplesmente, de sabor. As diferentes proporções, entendidas como predominância da imaginação ou do entendimento, ou mesmo como a sua influência equivalente e adequada para a produção do conhecimento, possibilitam a comunicabilidade universal, ou seja, a produção de um *sentimento comum*, uma sensibilidade compartilhada (FERRARA, 2008, p. 27).

Essas concepções estão presentes na obra Kant⁹⁷, *Crítica da faculdade do Juízo*, conforme descritas no § 21:

§ 21. *Se se pode com razão pressupor um sentido comum*

Conhecimentos e juízos, juntamente com a convicção que os acompanha, têm de poder comunicar-se universalmente; pois, do contrário, eles não alcançariam nenhuma concordância com o objeto; eles seriam em suma um jogo simplesmente subjetivo das faculdades de representação, precisamente como o ceticismo o reclama. Se, porém, conhecimentos devem poder comunicar-se, então também o estado de ânimo, isto é, a disposição das faculdades de conhecimento para um conhecimento em geral, e na verdade aquela proporção que se presta a uma representação (pela qual um objeto nos é dado) para fazê-lo um conhecimento, tem de poder comunicar-se universalmente; porque, sem esta condição subjetiva do conhecer, o conhecimento como efeito não poderia surgir. Isto também acontece efetivamente sempre que um objeto dado leva, através dos sentidos, a faculdade da imaginação à composição do múltiplo, e esta por sua vez põe em movimento o entendimento para a unidade do mesmo em conceitos. Mas esta disposição das faculdades de conhecimento tem uma proporção diversa, de acordo com a diversidade dos objetos que são dados. Todavia, tem de haver uma proporção, na qual esta relação interna para a vivificação (de uma pela outra) é a mais propícia para ambas as faculdades do ânimo com vistas ao conhecimento (de objetos dados) em geral; e esta disposição não pode ser determinada de outro modo senão pelo sentimento (não segundo conceitos). (KANT, 2012, posição 1514-1527).

Ferrara fala sobre as limitações da estratégia kantiana de “naturalizar” o *sensus communis* como pressuposto da ideia de comunicabilidade do prazer, uma vez que o relaciona a estruturas de inter-relação da imaginação e do entendimento, as quais são compartilhadas por todos os seres humanos. Sendo assim, de forma que a universalidade do juízo estético torna-se dependente do aparelho cognitivo humano.

⁹⁷ A obra *Crítica da faculdade do juízo* publicada originalmente sob o título *Critik der Urteilskraft von Immanuel Kant*, em 1790. A segunda edição, com o mesmo título, apareceu em Berlim, em 1793, e a terceira e última em 1799. Utilizou-se para as citações desta tese a tradução baseada no texto da segunda edição de 1793, reeditado no vol. V *Kants Werke*, Akademie Text-Ausgabe, Berlin, Walter de Gruyter & Co, em 1968. Relativamente ao título da obra, traduziu-se *Urteilskraft*, de acordo com o constante no alemão, por “faculdade do juízo”, evitando o título “Crítica do juízo”, porque nela não se trata primordialmente do juízo e sim de sua *faculdade*. (KANT, 2012, posição 173-206).

Ferrara questiona como pode a sensibilidade - pressuposto de juízo estético - ser concebida como um dom natural ligada ao aparelho cognitivo humano (FERRARA, 2008, p. 27-28).

Uma versão da universalidade do juízo estético que vai além de um sentimento compartilhado de sentir prazer ou aversão, sugerido por Kant nos parágrafos 20 e 21, compara o juízo do belo ao prazer relacionado ao sentimento de sublime. Conforme exposto no parágrafo 23, da *Crítica da Faculdade de Juízo* (FERRARA, 2008, p. 29-30).

§ 23. *Passagem da faculdade de ajuizamento do belo à de ajuizamento do sublime*

O belo concorda com o sublime no fato de que ambos aprazem por si próprios; [...] ambas as espécies de juízos são singulares e, contudo, juízos que se anunciam como universalmente válidos com respeito a cada sujeito, se bem que na verdade reivindicam simplesmente o sentimento de prazer e não o conhecimento do objeto. Entretanto, saltam também aos olhos consideráveis diferenças entre ambos. O belo da natureza concerne à forma do objeto, que consiste na limitação; o sublime, contrariamente, pode também ser encontrado em um objeto sem forma, na medida em que seja representada ou que o objeto enseje representar nele uma *ilimitação*, pensada, além disso, em sua totalidade; de modo que o belo parece ser considerado como apresentação de um conceito indeterminado do entendimento, o sublime, porém, como apresentação de um conceito semelhante da razão. [...] enquanto o belo comporta diretamente um sentimento de promoção da vida, e por isso é vinculável a atrativos e a uma faculdade de imaginação lúdica, o sentimento do sublime é um prazer que surge só indiretamente, ou seja, ele é produzido pelo sentimento de uma momentânea inibição das forças vitais e pela efusão imediatamente consecutiva e tanto mais forte das mesmas; por conseguinte, enquanto comoção, não parece ser nenhum jogo, mas seriedade na ocupação da faculdade da imaginação [...] a complacência do sublime contém não tanto prazer positivo, quanto muito mais admiração ou respeito, isto é, merece ser chamada de prazer negativo. (KANT, 2012, posição 1619-1638).

Ferrara (2008) chega a uma reflexão filosófica que parte de uma estratégia diferente, segundo a qual toda experiência estética não consiste apenas na gratificação advinda de uma interação entre a *imaginação* e o *entendimento*, ou seja, entre a natureza e a fisiologia do dispositivo de percepção humana. Ela se desenvolve por meio de uma reflexão sobre "o humano", ou seja, o "peculiarmente humano", a qual nem se reduz à plasticidade da cultura nem está ancorada em questões compreendidas de forma naturalista. Na percepção do filósofo contemporâneo, a questão central da reconstrução do *sensus communis* ocorre na medida em que Kant amplia a sua concepção, como um sentimento de "promoção da vida", a qual ele entende em termos da

autorrealização ou *progresso na autorrealização* ou progredir em direção a uma relação *autêntica* consigo mesmo, onde a expressão “relação autêntica consigo mesmo” designa uma ótima de congruência de uma identidade consigo mesma. Considerado a partir deste ponto de vista, a obra de arte bem formada desperta um prazer que podemos esperar ser universalmente compartilhável na medida em que evoca o florescimento de uma vida humana: a beleza da obra de arte é vivenciada e “entendida” com base no nosso sentimento intuitivo compartilhado, irredutível a uma lista de conceitos ou características, que uma vida humana está florescendo. (FERRARA, 2008, p. 31, tradução nossa).

A intenção de Ferrara não é a renovação de uma doutrina ontológica do juízo reflexivo, mas a reconstrução da intuição, como faculdade humana, presente na pluralidade de todas as culturas existentes. Ferrara traz um exemplo de tipo de intuição pré-cultural, ainda que não natural favorecida pelo experimento mental concebido por Nozick⁹⁸. Supomos que existam duas trajetórias de vida A e B, nas quais há uma possibilidade de escolha entre duas situações hipotéticas caracterizadas por quantidade igual de felicidade, cuja diferença está na distribuição temporal desta igual quantidade de felicidade.

No curso de vida A, a quantidade de felicidade que estamos destinados a apreciar concentra-se em grande parte no primeiro trimestre de nossa vida, então uma pequena quantidade situa-se no trimestre seguinte, e pequenas frações deixadas são distribuídas em todo o resto da vida, com um segmento longo de vida com total ausência de felicidade. No curso de vida B, em vez disso, a mesma quantidade de felicidade é distribuída uniformemente em todo o ciclo de vida, com um aumento modesto para a extremidade. Qual destes dois cursos de vida nós preferimos escolher? (FERRARA, 2008, p. 32, tradução nossa).

Para o filósofo contemporâneo, no caso de poucas dúvidas ao escolher a segunda alternativa, significa o direcionamento de uma intuição sobre o que é bom e próspero para uma vida humana, a qual pode ser revelada independentemente da cultura do indivíduo. E isso poderia ocorrer mesmo que não pudéssemos situar “essas intuições” sem antes situar algum patrimônio linguístico, cultural e histórico. Assim, ao admitirmos que estas intuições possam existir em outras culturas, para além da nossa, compreenderemos o juízo estético como faculdade de juízo reflexivo, e não conforme leis e princípios para a faculdade de juízo determinante, que promovem a melhoria da vida humana e reivindicam o estatuto de comunicabilidade universal (FERRARA, 2008, p. 32).

⁹⁸ Ver NOZICK, Robert. *The Examined Life: Philosophical Meditations* (New York: Simon and Schuster, 1989), 100.

Na passagem 49, da *Crítica da Faculdade do Juízo*, Kant complementa a noção de *sensus communis*, com a questão da faculdade do ânimo ou da obra de arte “com espírito”:

§ 49. *Das faculdades do ânimo que constituem o gênio*

Diz-se de certos produtos, dos quais se esperaria que devesse pelo menos em parte mostrar-se como arte bela, que eles são sem espírito, embora no que concerne ao gosto não se encontre neles nada censurável. Uma poesia pode ser verdadeiramente graciosa e elegante, mas é sem espírito. Uma história é precisa e ordenada, mas sem espírito. Um discurso festivo é profundo e requintado, mas sem espírito. Muita conversação não carece de entretenimento, mas é contudo sem espírito; até de uma mulher diz-se: ela é bonita, comunicável e correta, mas sem espírito. Que é, pois, que se entende aqui por espírito?

Espírito, em sentido estético, significa o princípio vivificante no ânimo. Aquilo, porém, pelo qual este princípio vivifica a alma, o material que ele utiliza para isso, é o que, conformemente a fins, põe em movimento as forças do ânimo, isto é, em um jogo tal que se mantém por si mesmo e ainda fortalece as forças para ele. [...]

Portanto, as faculdades do ânimo, cuja reunião (em certas relações) constitui o gênio, são as da imaginação e do entendimento. [...] assim, o gênio consiste na feliz disposição, que nenhuma ciência pode ensinar e nenhum estudo pode exercitar, de encontrar ideias para um conceito dado e, por outro lado, de encontrar para elas a expressão pela qual a disposição subjetiva do ânimo daí resultante, enquanto acompanhamento de um conceito, pode ser comunicada a outros. (KANT, 2012, posição 2905-2980).

Nesta passagem de Kant vê-se, por um lado, que a experiência estética das obras de arte quando animadas pelo “espírito” são capazes de despertar em nós uma experiência estética que coloca em movimento as forças do ânimo; por outro lado, aquelas obras de arte as quais ele chama de *sem espírito* ou *sem sentido* nem nos envolvem nem nos entusiasma. Na percepção de Ferrara (2008), para entender tal fenômeno necessitamos ir além de uma naturalização do *sensus communis* enquanto antecipação de um jogo entre percepção e mundo. Temos que entender o *sensus communis* como a capacidade de antecipar mentalmente o potencial, inerente a um objeto, que tem o poder de tanto enriquecer quanto contribuir para a melhoria e prosperidade da vida dos seres humanos (FERRARA, 2008, p. 34).

É, de igual modo, possível ressaltar que Ferrara ao acrescentar uma nova visão ao paradigma do juízo a qual atribui a esta faculdade uma validação reflexiva acerca de nós mesmos, vê no ensaio de John Rawls, sobre o construtivismo Kantiano⁹⁹, uma inspiração que embasa a reconstrução do núcleo normativo da identidade moderna. Ainda, conforme Ferrara (2008), Rawls considera que o que fundamenta a justiça como equidade ou qualquer outra concepção política de justiça

⁹⁹ Ver RAWLS, John. *Kantian Constructivism in Moral Theory*, Journal of Philosophy 88, 1980.

[...] não consiste em ser fiel a uma ordem antecedente e dada a nós, mas a sua congruência com a nossa compreensão mais profunda de nós mesmos e nossas aspirações, e nossa percepção de que, dada nossa história e as tradições incorporadas em nossa vida pública, é a doutrina mais razoável para nós. (FERRARA, 2008, p. 40, tradução nossa).

Como um dos caminhos possíveis para transferir a visão da normatividade da exemplaridade para outros domínios, a análise de Rawls possibilita ampliar a relevância da validade exemplar para a esfera da política, em oposição somente ao campo da estética. Para tanto, faz-se necessário que as instâncias políticas expandam e aprimorem seu leque de possibilidades, para que ideia de exemplaridade, de fato, seja “politicamente reveladora do mundo” (FERRARA, 2008, p. 79, tradução nossa).

A ideia de razão pública, tal como entendo¹⁰⁰, faz parte de uma compreensão de uma concepção de sociedade democrática constitucional bem ordenada. A forma e o conteúdo dessa razão – a maneira como é compreendida pelos cidadãos e como ela interpreta sua relação política – são parte da própria ideia de democracia. Isso porque uma característica básica da democracia é o pluralismo razoável – o fato de que uma pluralidade de doutrinas abrangentes razoáveis e conflitantes¹⁰¹, religiosas, filosóficas e morais, é o resultado normal da sua cultura de instituições livres¹⁰². Os cidadãos percebem que não podem chegar a um acordo ou mesmo aproximar-se da compreensão mútua com base nas suas doutrinas abrangentes irreconciliáveis. Em vista disso, precisam considerar que tipos de razões podem oferecer razoavelmente um ao outro quando estão em jogo perguntas políticas fundamentais. Proponho que, na razão pública, as doutrinas abrangentes de verdade ou de direito sejam substituídas por uma ideia politicamente razoável dirigido ao cidadão como cidadãos. (RAWLS, 2001, p. 173-174).

A ideia de razão pública rawlsiana está subjacente ao fato de que esta nem censure nem afronte nenhuma doutrina abrangente religiosa ou não religiosa, salvo se essa doutrina insultar os elementos essenciais da própria razão pública e de uma sociedade política democrática (RAWLS, 2001, p.174).

Ferrara (2008) esforça-se para analisar o paradigma do juízo, mas nega que este deva ser entendido como uma avaliação do foro de nossa consciência privada. O desafio de seu trabalho consiste em verificar o potencial de sentido das avaliações normativas compartilhadas e justificações políticas concebidas na esfera pública das nossas sociedades pluralistas.

¹⁰⁰ Ver RAWLS, John. *Political Liberalism*. Nova York, Columbia University Press, 1996.

¹⁰¹ Rawls usa o termo “doutrina” para visões abrangentes de todos os tipos e o termo “concepção” para uma concepção política e as suas partes componentes, como a concepção da pessoa como cidadão. O termo “ideia” é usado como um termo geral e pode referir-se a qualquer um dos dois, como determinado pelo contexto.

¹⁰² Rawls (1999), no ensaio *The Laws of Peoples*, está interessado em uma concepção normativa ideal de governo democrático, ou seja, como a conduta dos cidadãos razoáveis e os princípios que seguem, supondo que são dominantes e estão no controle.

As análises de Ferrara acerca da teoria rawlsiana ainda discutem as noções de mal radical em termos da exemplaridade negativa. Pode-se verificar no âmbito dos horrores concebidos em escala do Holocausto, que o mal radical rompe com as simetrias filosóficas subjacentes à força do razoável, transvestindo-se em um determinado momento com seu véu de bem, todavia, mostrando-se em seguida de forma perversa. O mal radical distingue-se do mal comum, por incorporar a exemplaridade negativa, ausente neste último (FERRARA, 2008, p. 10).

A abordagem de Durkheim acerca da produção do sagrado, tanto como parte integrante da vida social quanto uma projeção daquilo que temos de melhor, contraria a compreensão do mal radical como uma projeção de nós naquilo que temos “em nosso pior.” (FERRARA, 2008, p. 10, tradução nossa). A intenção de provocar aqui a discussão acerca do mal radical está ligada a problematização deste conceito e ao esboço geral do paradigma do juízo. Tal paradigma é concebido segundo um tipo peculiar de normatividade a qual pressupõe a natureza da *força do exemplo*, que pode ocorrer de forma negativa e positiva no âmbito do espaço público.

6.1 TIPOS DE FORÇAS NO MUNDO

Segundo o filósofo contemporâneo que subsidia a presente discussão, o mundo no qual habitamos é formado por três grandes forças. A primeira e a mais poderosa é a “força do que existe, do que já está lá, no lugar – *the force of things*”. Esta se manifesta de duas formas fundamentais. Por um lado, nós a vivenciamos como força do hábito e da rotina, da tradição, dos variados costumes, da cultura, da convenção, do uso, das práticas estabelecidas e da sabedoria recebida. Por outro, nós a experimentamos de um modo simbólico, todavia, não menos objetivo, “sob o disfarce de uma mão invisível” que interfere em nossos destinos, como as oscilações do mercado econômico ou acontecimentos históricos, como a queda do Muro de Berlim. “*The force of what is*”, isto é, a força das coisas, caso fosse a única força a moldar o mundo, seria inimiga da liberdade, pois se manifesta como resistência à mudança do mundo natural, social e interno.

Já a segunda força, a qual tem o poder de transformar o ambiente em que as vidas se desdobram no mundo humano, chama-se a força do que deveria ser – “*the force of ideas*”. Nós a experimentamos na forma de princípios, “do ponto de vista da moral em geral”, assim como “da lei, da fé, dos valores culturais como concepções do

desejável, a força do melhor argumento, a força da justiça, o apelo da boa vida”. Assim, se considerarmos a existência de apenas estas duas forças no mundo haveria um confronto permanente entre o desejo de resistir a mudanças e a ânsia por liberdade (FERRARA, 2008, p. 2).

Contudo, juntamente com a força do que é (a força das coisas) e do que deveria ser (a força das ideias) existe uma terceira força intermediária, a força do que é como deveria ser, ou a força *do exemplo*.

Dois tipos distintos de exemplaridade aparecem também. Por vezes, o que é exemplar incorpora e reflete a normatividade da qual somos plenamente conscientes: já sabemos do que o exemplo é um exemplo. Exemplos de condutas virtuosas, de melhores práticas nas profissões, estadismo na política, de coragem em combate ou de cuidado parental são frequentemente deste tipo. Em outras ocasiões, no entanto, a exemplaridade do exemplo é tão pura e inovadora que nós primeiro vagamente sentimos isso, com base na analogia com as experiências passadas e só depois é que vamos ter sucesso na identificação do momento normativo assim vigorosamente refletido na mão do objeto ou ação. A apreensão da exemplaridade, neste caso, requer a formulação *ad hoc* do princípio de que ela constitui uma exemplificação. Revoluções políticas, a fundação de novas religiões, obras inovadoras de arte são muitas vezes deste tipo: com um único e mesmo gesto que divulgam novas perspectivas sobre o que existe e novas dimensões de normatividade. O apelo e a força com que eles inspiram a todos seguir seus ensinamentos repousam em pura exemplaridade: nem a necessidade de uma realidade que poderia ser de outra forma, nem as implicações de uma norma ainda não reconhecida pode explicar sua capacidade de moldar nosso mundo. (FERRARA, 2008, p. 3, tradução nossa).

As grandes mudanças históricas muitas vezes sofrem a influência de figuras, de ações e de eventos exemplares, que, de certa forma, iluminam novas formas de transcender às limitações do alcance dos entendimentos normativos. A força do exemplo, como força intermediária, mostra-se como uma possibilidade de reconciliação da profunda distância entre a manutenção da tradição e o anseio pela liberdade.

No livro *The Force of the Example*, Ferrara procura dar sentido a essa terceira força, que foi preterida na história da filosofia ocidental, quando comparada ao escopo e à profundidade de estudos dedicados a outras duas forças. As duas exceções demonstradas pelo filósofo, no estudo desta terceira força, são a noção de *phronesis* de Aristóteles e o conceito de *Juízo reflexivo* de Kant, revisitado por Arendt a partir das leituras sobre *Filosofia Política de Kant*¹⁰³. Ferrara utilizou-se basicamente dessas

¹⁰³ A obra **Lições sobre a Filosofia Política de Kant** consiste em uma versão integral das aulas de Hannah Arendt para uma disciplina ministrada na *New School for Social Research*, no semestre letivo do outono de 1970 (ARENDR, 1993).

fontes para teorizar sobre exemplaridade. Todavia, ao contrário de Arendt, sua intenção principal não era filológica, histórica ou reconstrutiva.

Nos capítulos dois e três de *Reflective Authenticity. Rethinking the Project of Modernity*, Ferrara (1998) desenvolve uma discussão filosófica acerca da *phronesis* e do *Juízo reflexivo* na perspectiva da exemplaridade. No entanto, o objetivo de Ferrara (2008) em *The Force of the Example* consistiu em:

[...] explorar os usos que a noção de exemplaridade pode ser colocada para nós em nosso dilema contemporâneo filosófico. O que é exemplaridade? Como pode algo singular possuir significância universal? Qual é a natureza da força exercida pela exemplaridade? Como ela se compara a força da lei? Como pode superar a diferença entre contextos variados que estão ao seu alcance? (FERRARA, 2008, p. 4, tradução nossa).

Ferrara avalia a relevância do estudo da normatividade exemplar - na perspectiva do paradigma do juízo e seu núcleo: a noção de *validade exemplar* - que se pode verificar no contexto filosófico atual. Desse modo, percorrendo um caminho diferenciado e pouco explorado, o autor procurou revisitar a moderna noção de universalismo.

Assim, após a reconstrução filosófica da base universalista da *validade exemplar*, como uma “norma ideal” (KANT, 2012, posição 1537), como um núcleo normativo da identidade moderna (RAWLS, 2011), proponho a dar um novo sentido a tal conceito. O caminho que sigo parte de uma compreensão habermasiana de que em sociedades democráticas e pluralistas coexistem dois tipos de princípios, um movido pelo pensamento secular e outro pelo pensamento religioso, ambos em situação de complementariedade e conflito (HABERMAS; RATZINGER, 2007).

No entanto, como visto nos capítulos anteriores, investiguei a presença de *exemplares* nas práticas religiosas do catolicismo popular português e em discursos seculares observados na esfera pública portuguesa. Foi, de igual modo, possível estabelecer a relação existente entre a vinculação de certas coletividades de fiéis às figuras exemplares de santos e às suas festas religiosas. Dessa forma, nesta tese desenvolvo uma clivagem à teoria de Habermas, na qual reflito que o processo de aprendizagem complementar (coexistência de visões seculares *versus* visões religiosas), não se dá apenas no âmbito dos debates na esfera pública (HABERMAS, 2008). A modernização da consciência pública poderá ocorrer no domínio da força do exemplo, na medida em que entre o *ser* (ordem de sua própria realidade) e o *dever ser* (ordem da

normatividade a que responde) há uma fonte de elementos que podem mover (inspirar) ações, sejam elas religiosas, sejam elas seculares.

6.1.1 Exemplificando a exemplaridade

Tentei ser desapaixonada e apaixonei-me pelo tema, mas consciente de que este é ainda um caminho a desbravar [...]. (ANDRADE, 2015, p. 15).

O epítome acima, enunciado do por Maria Filomena Andrade proporciona um impacto quando se lê o primeiro capítulo da obra *Isabel de Aragão: Rainha Santa, Mãe Exemplar*. No entanto, essa mesma frase soou-me com familiaridade ao ser proferida em sete de abril de 2017, quando tive a oportunidade de encontrar pessoalmente a historiadora, em ocasião de uma conversa que tivemos na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. O encontro teve a intermediação de meu supervisor do estágio doutoral realizado no Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, Tiago Pires Marques.

Durante a entrevista, três argumentos chamaram-me atenção sobre a reconstrução da figura histórica da Rainha Santa Isabel, para além das descrições da imagem da santa. Primeiramente, a historiadora empenhou-se em escrever uma biografia histórica desta mulher e rainha consorte (infanta aragonesa casada com o Rei Dom Dinis). Contrária a muitos cronistas medievais, Maria Filomena empreende um livro acerca de uma mulher como muitas mulheres de seu tempo, as quais encontraram formas de agir e de viver no mundo medievo. Em segundo lugar, conversamos sobre o meu interesse em reconstruir a personalidade da D. Isabel, a partir da leitura das cartas escritas pela rainha a seu irmão, o rei de Aragão Dom Jaime, as quais foram publicadas por Sebastião Antunes Rodrigues, em 1958. Segundo Rodrigues,

Todos que estudam a personalidade de alguém dão grande importância às cartas que escreveu. Na verdade, são documentos que espelham melhor as virtudes e defeitos do autor, com simplicidade e nitidez. E quando essas cartas são familiares, mesmo tratando de assuntos que ultrapassam o âmbito da casa, parece que não se admite fingimento e reflectem o que vai na alma de quem as escreveu. (RODRIGUES, 1958, p. 5-6).

A historiadora argumentou que meu projeto poderia ser uma atualização interessante da obra de Sebastião Antunes Rodrigues, na medida em que tratava de

concepções acerca da personalidade, das relações familiares e das estratégias diplomáticas em alianças e tratados que intervieram nas questões de política peninsular entre os reinos de Portugal, Aragão e Castela, que foram escritas no seu tempo. Todavia, ressalto que este projeto não se concretizou, uma vez que tal empreendimento comportaria uma nova tese, sendo assim, foram analisadas apenas quatro cartas de D. Isabel, conforme foi tratado no capítulo 5.

Por fim, o terceiro argumento de Filomena tratava dos estudos da doutora em História Medieval, professora espanhola Angela Muñoz Fernández. Angela é titular da disciplina História Medieval na *Universidad de Castilla la Mancha*, e Presidenta da *Asociación Española de Investigación en Historia de las Mujeres* (AEIHM). Para Maria Filomena, a investigadora espanhola realiza um trabalho que iria ao encontro do que eu procurava: uma análise acerca da mulher Medieval.

Na obra *Mujer y Experiencia Religiosa en el Marco de la Santidad Medieval*, Angela discorre sobre três temas: *mujer, religiosidad y Portugal*. Ela investiga o sentimento de uma mulher exemplar, Santa Isabel de Aragão, rainha consorte de Portugal, e de outras mulheres anônimas que se relacionaram com ela. A historiadora espanhola não analisa unicamente uma mulher, mas o caráter generalizador de D. Isabel e a atuação das mulheres que faziam parte de seu círculo social. Seu trabalho manifesta-se em superar as análises do indivíduo, mulher, e ocupa-se em estudar o coletivo, mulheres, como um caminho válido para fazer uma história satisfatória das mulheres (SEGURA, 1988)¹⁰⁴.

Sendo assim, tal conversa mostrou-se como um marco para o que me propusera investigar: a *exemplaridade* de uma mulher medieval, personagem histórica, que espelhou com clareza outras personalidades femininas de sua época, sociedade europeia dos finais de 1200 e princípios de 1300. Como vimos nesta tese, a infanta aragonesa foi rainha consorte de Portugal, cujo reinado, ao lado de Dom Dinis, sucedeu entre os anos de 1279 e 1325. A morte da rainha ocorreu em quatro de julho de 1336, e sua elevação à categoria de santa católica, em vinte e oito de abril de 1625, pelo sumo pontífice Urbano VIII.

Minha intenção neste empreendimento foi de ultrapassar o discurso cronístico que tratava de sua bem-aventurada vida e de seus milagres, como presente nas hagiografias de D. Rodrigo Cunha (1642), de Frei Manuel da Esperança (1666) e de D.

¹⁰⁴ O Prólogo de *Mujer y Experiencia Religiosa en el Marco de la Santidad Medieval* de Angela Muñoz Fernández (1988) foi escrito por Cristina Segura.

Fernando Correa de Lacerda (1735). Procurei aproximar-me de uma breve historiografia da vida de uma rainha medieval, das manifestações da religiosidade feminina medieval e das vinculações comunitárias às figura exemplares, como os santos e as santas (RODRIGUES, 1958; 1982; FERNÁNDEZ, 1988; ANDRADE, 2014). Ainda, segui o caminho que atribuiu destaque as ações desta rainha, que a transformaram em uma figura influente nas questões políticas e sociais de sua época (VASCONCELOS, 1993, v. I-II).

No entanto, propus a chegar a uma compreensão sociológica de um tipo de força que pode mover ações comunitárias. Dentre as forças sociais existentes, minha dedicação nesta tese avançou no estudo da *força do exemplo*. Portanto, dediquei-me nestes cinco anos a investigar a vida de uma mulher leiga, rainha Medieval, elevada à categoria de santa e sua relação com as *forças morais* (DURKHEIM, 2012), bem como com as *forças religiosas* (DURKHEIM, 2009). Todavia, ciente de que os estudos de memória desta santa ocupar-se-iam de uma reinvenção do passado, analisadas mediante suas manifestações no tempo presente.

Para tanto, investiguei alguns rituais religiosos (culto à santa Isabel e culto ao Espírito Santo), presentes no catolicismo popular. Inspirada pelos exemplos de D. Isabel e outras mulheres Medievais e Modernas, perscrutei na contemporaneidade exemplos de potenciais novas formas modernas do sagrado. Entendendo que as manifestações de intensa atividade emocional, tais como, as passeatas, as greves e as mobilizações por uma maior equidade de gênero em Portugal, carregam em si uma validade exemplar, ou seja, uma norma ideal. Tais demonstrações de inspiração exemplar revivificam a unidade dos grupos de praticantes e expressam os ideais elaborados coletivamente, logo, emanam da sociedade (DURKHEIM, 2009). E, de igual modo, mostram-se capazes de realizar valores considerados plenos para uma sociedade democrática (ROBBINS, 2015).

6. 2. FORÇA DO EXEMPLO E CONCEPÇÕES DA MORAL DURKHEIMIANA

A huma rainha duas vezes coroada: coroada na terra, & coroada no Ceo: coroada com huma das coroas, que dá a fortuna, & coroada com aquella coroa, que he sobre todas as fortunas, se dedica a solenidade deste dia. O mundo a conhece com o nome de Isabel: a nossa Patria, que lhe não sabe

outro nome, a venera com a antonomasia de Rainha Santa. (VIEIRA, 1674).¹⁰⁵

Em Durkheim, o estudo teórico da realidade moral pressupõe, antes de tudo, determinar em que consiste o fato moral, a fim de que se possa observá-lo, entender o que o caracteriza e por meio de quais sinais é possível reconhecê-lo. Como um sistema de regras de conduta o fato moral possui características distintivas, que o diferenciam de outras regras. Primeiramente, as regras morais possuem uma autoridade ou obrigação de segui-las, o que configura a noção do dever, definidas de maneira similar a Kant. Em segundo lugar, ao contrário do que falou Kant, a noção de moral pressupõe não somente a noção de dever, mas também o impulso entusiástico de deseabilidade, o que lhe confere a noção de bem (DURKHEIM, 2015, p. 52).

As duas características do fato moral, a noção de dever e de bem, foram confrontadas nesta pesquisa com a noção do sagrado. O ato moral é investido de uma sacralidade na medida em que “não se ousa violar”; da mesma forma é adorado e estimado (DURKHEIM, 2015, p. 52). Tudo aquilo que uma comunidade compreende como dever ser tem correspondência a um ideal construído coletivamente (WEISS, 2010).

Por esse viés, argumento que a força do exemplo se configura como uma força moral, em virtude de a força que é como deveria ser articular-se a partir de elaborações coletivas que se impõem às consciências individuais como ideais, valores e sentimentos comuns que fundamentam as práticas comunitárias.

Joel Robbins (2015) realiza um estudo sobre a gênese dos valores no mundo a partir do conceito de Ferrara (2008). Para Robbins, a força do exemplo “são formas sociais que realizam um valor em sua plenitude”. Em diversas sociedades, há “pessoas específicas - vivas ou históricas”, ou, ainda, “instituições de valor-consumado” que têm a capacidade de reforçar ou recriar valores, compreendidos como ideais comunitários. Assim, as pessoas encontram valores plenos quando expressos na forma de exemplares, ou mesmo, quando os vivenciam através da participação em uma instituição, neste caso, por meio da prática do ritual (ROBBINS, 2015, p. 176-7; 189).

¹⁰⁵ Padre António Vieira profere o *Sermam da Rainha Santa Isabel*, em Roma, em quatro de julho de 1674, um ano antes do cinquentenário de santificação da monarca. Pe. Vieira traz a valorização da cultura e identidades lusitanas a uma pequena comunidade de portugueses que viviam em Roma, conceituando os feitos de Isabel como um exemplo português (SAMU, 2013).

Robbins dialoga com a questão da exemplaridade, da gênese dos valores plenos e dos fatos morais, e afirma:

[...] para os objetivos presentes, mantereí o foco em pessoas exemplares e rituais, a fim de tentar delinear em termos etnográficos onde nós, tanto como analistas quanto como pessoas que estudamos, encontramos os valores existentes na vida em sociedade. (ROBBINS, 2015, p. 177).

Ele identificou personagens e rituais exemplares, bem como a realização de valores plenos em pesquisas etnográficas entre a comunidade Urapmins, localizada na província de Saduan, em Papua-Nova Guiné, composta por aproximadamente 390 pessoas.

Na presente tese a força do exemplo mostra-se como uma força moral, segundo a vertente dos estudos durkheimianos, que se manifesta tanto nos rituais religiosos quanto nos rituais seculares. Nos momentos de reunião intensa os ideais do grupo, nomeadamente, os sentimentos que ele tem de si são acionados. Nesse sentido, a concentração das pessoas determina uma exaltação da vida moral. Assim, vê-se, com efeito, que a vida coletiva atinge um “certo grau de intensidade”, típica de momentos extraordinários, nos quais Durkheim (2009, p. 466) denomina de estados de efervescência geral. Tais momentos proporcionam a estas pessoas saírem da (des) ordem quotidiana de suas vidas individuais, e recriarem os seus ideais.

6.3 REFLEXÕES DO CAPÍTULO FINAL

Como ponto de chegada a esta tese reelaborei a força do exemplo como uma fonte de elementos normativos para as próprias demandas sociais da contemporaneidade, entre elas, a questão da equidade de gêneros. Vimos que os exemplares possuem uma força da ordem do *ser* (de sua própria realidade) e uma força da ordem do *dever ser* (da normatividade a que respondem) e, que da fusão dessas forças provém à liberação de uma energia que é capaz de inspirar pensamentos e práticas coletivas.

Ao investigar a vida de uma rainha Medieval e santa católica busquei interpretar, na atualidade portuguesa, a influência desta força exemplar, compreendida nesta tese como força moral e a força religiosa, nas práticas de indivíduos e de grupos, por meio das expressões ritualísticas, dos discursos e das obras sociais. Quis demonstrar, ainda,

que os exemplares podem ser produtores de valores plenos (ideais sacralizados) para um Estado democrático, na medida em que mobilizam atitudes e comportamentos de pessoas e de coletividades por meio de vínculos de sentimentos.

Além disso, apresentei o culto a uma santa católica como um modelo da exemplaridade e da presença da religião no espaço público democrático contemporâneo. Nesse contexto, Hervieu-Léger (2005, p. 90) demonstra que a questão do “vínculo social” é incontestavelmente um pressuposto necessário ao “futuro da religião na modernidade”. Quando se argumenta que a secularização apresenta-se como uma “nova forma: da possibilidade e da plausibilidade” no mundo contemporâneo, o pertencimento dos indivíduos a uma “descendência de fé” permite se pensar em uma alternativa de enxergar um futuro para a religião. Neste sentido, as instituições têm um importante papel como guardiãs do capital de memória da fé, apesar de disputar com os fiéis um processo da individualização da fé.

No caso em estudo, a Confraria da Rainha Santa Isabel (CRSI) mostra-se como uma instituição depositária dos valores consumados da santa. Outras instituições seculares, tais como a Câmara Municipal de Coimbra e a própria Universidade de Coimbra participam como fomentadoras da memória da Rainha Santa Isabel. Encerro este capítulo relacionando a figura dos “exemplares” (FERARA, 2008), ao “capital de memória” (HERVIEU-LÉGER, 2005) proveniente da mobilização do culto aos santos católicos, presentes no catolicismo de cariz popular (SANTO, 1984). Por fim, exponho que os “lugares de memória” (NORA, 1993) são capazes de escapar ao fluxo homogeneizador da história. Como um *Templum*, estes locais dispõem de um tempo e um espaço em que tudo no seu interior tem significado. Estes lugares estão habilitados a impedir o esquecimento, tornar a morte imortal, materializar o imaterial, prender o máximo de sentido no mínimo de sinais, reinventar a presença do passado no presente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As investigações que levaram às conclusões desta tese chegam ao fim. Todavia, meu sentimento não é de término, mas de chegada, tal como a etimologia latina do termo *adventum* que significa chegada, neste caso, a algumas ideias que compõem esta tese. Dessa forma, com o intento de fazer uma retrospectiva das principais enunciações que constituíram este estudo, retomo algumas considerações.

A interrogação de fundo que mobilizou esta pesquisa foi o interesse sociológico em saber a influência do catolicismo popular na configuração do espaço público de Portugal, na contemporaneidade, nomeadamente, as práticas dos cultos à Rainha Santa Isabel e ao Espírito Santo. No entanto, por meio das pesquisas empíricas, a hipótese de que tais cultos possuíam uma influência em todo território português foi refutada, por descobrir que a Rainha Santa Isabel, Padroeira de Coimbra, possui um maior número de devotos na cidade de seu padroado, bem como em Soure, vila vizinha a Coimbra, e em Estremoz, local de sua morte. Já as maiores Festas do Espírito Santo, do continente português, ocorrem em Tomar. Recentemente, foram revitalizadas em Alenquer e descobriram-se festas remanescentes em Eiras, Freguesia pertencente ao Concelho de Coimbra.

Apesar da refutação da hipótese inicial, depreendi, no decorrer das investigações, que a força do exemplo da Rainha Santa Isabel mostra-se capaz de acionar manifestações de devoção popular, desde o dia de sua morte (4 de Julho 1336). As práticas do culto aos santos sejam elas privadas, sejam públicas, sejam solenes, revitalizam a memória social destas comunidades e, apresentam-se como o mais estreito ponto de aproximação entre a Igreja Católica e a religião popular (SANTO, 1984). A práxis do culto à Santa Padroeira possui um repertório de significados que compõe certas representações e valores morais das comunidades de fiéis praticantes, bem como, mobiliza um conteúdo normativo para estes grupos sociais. Dessa forma, a análise da presença de exemplares nas sociedades hodiernas pode ser um contributo para as reflexões acerca das áreas da Sociologia da Religião e da Moral.

Todavia, os rumos dessa tese alteraram-se. As investigações sobre a vida das mulheres e as influências do cristianismo, ao longo da história do Ocidente e do Oriente, fez com que se refletisse acerca de algumas questões da religião cristã apresentadas por Toldy (2011), entre as quais: “Seria possível usá-la como uma ferramenta de libertação e reconciliá-la com uma interpretação emancipatória dos

direitos humanos? E esses seriam, por si, direitos de/para mulheres?” (TOLDY, 2011, p. 102, tradução nossa). Para estas questões considero que, se pensarmos no cristianismo originalmente como um movimento impulsionador de mudanças nos âmbitos da “fé interior, na convicção pessoal do indivíduo”, as quais levaram a uma “condição essencial da piedade”, que se desenvolve na Idade Média, podemos ver exemplos de uma moral cristã não antagonica à moral do respeito ao indivíduo (DURKHEIM, 2016, p. 57). De forma tangível, observamos nos casos dos mosteiros e dos conventos exemplos de feitos realizados pelas *piae feminae* ou *bona mulieris fundatrici* (FERNÁNDEZ, 1988, p. 53). Mediante tais empreendimentos Dona Berengária Aires, Dona Isabel de Aragão e outras mulheres de seu tempo participaram de um processo de “promoção da condição feminina” em Portugal (LEAL, 2001, p. 286).

Portanto, entendo que uma exegese das formas de uma “moral individualista”, que tiveram desenvolvimento com o cristianismo (DURKHEIM, 2016), podem inspirar algumas formas de feminismo e de movimentos pela igualdade de gênero que buscam uma moral de respeito ao indivíduo, de sacralização da pessoa humana (JOAS, 2015).

Diante do problema investigado nesta tese que diz respeito ao papel da República Portuguesa e do Catolicismo enquanto fontes de valores que contribuem para Portugal tornar-se uma sociedade *postsecular*. Na qual busquei apreender se, de fato, o processo de valorização da igualdade de gênero - princípio central nas sociedades democráticas – pode ter, em Portugal, uma dupla fonte, secular e religiosa, inspirada na força de exemplares. Posiciono-me, com o término desta tese, de forma a compreender que a sociedade *postsecular*, com efeito, é um *devoir*, um processo a tornar-se, conforme as ideias de Deleuze (1990 [1968]).

Quanto à temática do gênero, volto a argumentar que ela emergiu nas investigações acerca das resistências de mulheres diante do domínio patriarcal, ao longo da história Medieval e Moderna. Nesse sentido, fiquei motivada pelas ideias de Braidotti (2008), acerca dos estudos sobre o feminismo relacionados à condição *postsecular*. Mediante essa premissa, busquei na força do exemplo da Rainha Santa Isabel, bem como de outras mulheres históricas, uma forma de investigar componentes éticos e afetivos, associados à figura dos exemplares, em casos de “alternativas afirmativas” (nos movimentos sociais), defrontados por instâncias negativas das desigualdades de gênero as quais persistem na contemporaneidade.

Todavia, tal pretensão não foi atingida. No capítulo 2, apresentei algumas *potenciais novas formas de sagrado moderno*, vistas pelo ângulo dos movimentos

feministas, LGBTI e comunidades ciganas. Penso que tais formas deveriam postular um lugar de “respeito religioso” (moral individualista), compartilhado pelo estatuto das sociedades democráticas. No entanto, por questões de escassez de tempo para novas incursões no campo dos movimentos sociais feministas em Portugal, a questão da influência positiva dos *exemplares*, em tais mobilizações suscitará a necessidade de pesquisas futuras.

Contudo, considero que a reconstrução da memória social de uma mulher aragonesa, rainha consorte portuguesa e santa católica, bem como de outras mulheres, oferece uma reelaboração da história das mulheres e seus enfrentamentos pela igualdade de gênero. Neste tempo fraturado (não linear), expus microprocessos de resistência pela igualdade de gênero, ao longo da história ocidental. Portanto, continuo a defender que a consolidação de uma sociedade democrática pressupõe o *princípio da igualdade de gêneros* em todos os espaços sociais, preceito que deveria ser inquestionável.

Sendo assim, ao trazer os exemplos de Isabel de Aragão, Vataça Lascaris, Mór Dias, Berengária Aires, Christine de Pizan, Gertrudes Margarida de Jesus, Alcina Jacinto Faneca, Fabíola Cardoso, Sérgio Vitorino e tantas outras pessoas que seguiram essa causa, depreendo que a inspiração deste *preceito sagrado* pode revivificar-se constantemente, nos próprios rituais que resultam da “fusão das consciências coletivas”. Quero dizer com isso que os discursos históricos, as passeatas ou as marchas sociais carregam um sentimento afetivo de “nós”, os quais reivindicam uma identidade coletiva, e, portanto, um direito de existência equânime nas sociedades hodiernas.

Por fim, compreendo que uma sociedade que almeja uma condição de pluralismo como um processo discursivo de aprendizagem complementar (coexistência de visões seculares *versus* visões religiosas) no âmbito dos debates na esfera pública, tese habermasiana, pode vislumbrar mediante um olhar para a *força dos exemplares* uma nova clivagem.

Diante desta última argumentação, defendo que a influência da *força dos exemplares*, nas sociedades hodiernas, a qual ocorre no domínio entre o *ser* (ordem de sua própria realidade) e o *dever ser* (ordem da normatividade a que responde) subjaz a uma fonte de elementos que podem mover (inspirar) ações pela igualdade de gêneros, sejam elas religiosas, sejam elas seculares. E, neste fechamento, exponho a intensão de prosseguir a acompanhar os rumos das ações sociais relacionadas às questões de gênero e de outras minorias sociais, para que futuramente possa reelaborar esta chegada.

REFERÊNCIAS

- ABRANTES, Joaquim Ferreira Roque. Cova de Iria. In: AZEVEDO, Carlos Moreira; CRISTINO, Luciano (coordenação). **Enciclopédia de Fátima**. Estoril: Princípia, 2007.
- ANDRADE, Maria Filomena. **Isabel de Aragão: rainha santa, mãe exemplar**. Lisboa: Temas e Debates, 2014.
- ARAUJO, Luiz Bernardo Leite. Apresentação à edição brasileira. In: HABERMAS, Jürgen. **Fé e Saber**. Tradução Fernando Costa Mattos. São Paulo, UNESP, 2013.
- ARENDT, Hannah. **Lições de Filosofia Política de Kant**. Tradução André Duarte de Macedo. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.
- ASAD, T. **Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity**. Stanford, CA: Stanford University Press, 2003.
- AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.). **Dicionário de História Religiosa de Portugal**. Lisboa: Círculo de Leitores, v. 2 [C-I], 2001. Disponível em: <http://<https://repositorio.ucp.pt/handle/10400.14/13494>>. Acesso em: 12 Ago. 2018.
- _____ (Dir.). **Dicionário de História Religiosa de Portugal**. Lisboa: Círculo de Leitores, v. 3 [J-P], 2001. Disponível em: <https://repositorio.ucp.pt/handle/10400.14/13494>. Acesso em: 12 Ago. 2018.
- _____. Simbólica de Fátima. In: AZEVEDO, Carlos A. Moreira; CRISTINO, Luciano (coordenação). **Enciclopédia de Fátima**. Estoril: Princípia, 2007.
- AZEVEDO, Marcelo Sampaio Soares de. Carl Schmitt e a Forma Política da Igreja. **Passagens**. Revista Internacional de História Política e Cultura Jurídica. Rio de Janeiro: vol. 8, n^o 1, janeiro-abril, 2016, p. 83-101. Disponível em: <http://www.revistapassagens.uff.br/index.php/Passagens/article/view/86/88>>. Acesso em: 30 de abril 2019.
- AZEVEDO, Rui Pinto. **O compromisso da Confraria do Espírito Santo de Benavente**, 1963. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10400.14/5053>>. Acesso em: 5 dez. 2018.
- BARDIN, Laurence. **Análise de Conteúdo**. São Paulo: Edições 70, 2011.
- BARRETT, Michele. **Women's Oppression Today**. London: Verso, 1980.
- BARTH, Fredrik. Grupos Étnicos e suas Fronteiras, 1969. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth**. 2 ed. São Paulo: UNESP, 2011.
- BAUBÉROT, Jean; MILOT, Micheline. **Laïcités sans frontières**. Paris: Seuil, 2011.

BEAUVOIR, Simone de. **The Force of Circumstance**. New York: Paragon House, 1992.

_____. **The Second Sex**. New York: Vintage, 1989 [1949].

BERGER, Peter Ludwig. **O Dossel Sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulinas, 2011.

_____. The Desecularization of the World: A Global Overview. In: BERGER, Peter L. (Org). **The Desecularization of the World**: Resurgent Religion and World Politics. Washington: Eerdmans, 1999.

BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada**. 50 ed. Tradução Editora Vozes. Rio de Janeiro: Vozes, 2005.

BLANCARTE, Roberto (Org). **Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporâneo**. Mexico: El Colegio, 2008.

BORGES, Anselmo. Prefácio. In: CATROGA, Fernando. **Entre deuses e Césares**: secularização, laicidade e religião civil: uma perspectiva histórica. 2.ed. Coimbra: Almedina, 2010.

_____. **Religião e Diálogo Inter-religioso**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2011.

BOURDIEU, Pierre; CHAMBOREDON, Jean-Claude; PASSERON, Jean-Claude. **Ofício do Sociólogo**: metodologia da pesquisa na sociologia. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

BRAIDOTTI, Rosi. **Transpositions**: On Nomadic Ethics. Cambridge: Polity Press, 2006.

_____. Spite of the Times: The Postsecular Turn in Feminism. **Theory, Culture & Society**, v. 25, n. 6, p. 1-24, 1 nov, 2008.

_____. **Lo Posthumano**. Barcelona: Gedisa, 2015.

BRAIDOTTI, Rosi; HLAVAJOVA, Maria. **Posthuman Glossary**. Bloomsbury Academic: London, 2018.

BRANDÃO, Frei Francisco. **Sexta Parte Da Monarquia Lusitana**: Apêndice da Rainha Isabel. Biblioteca Nacional de Portugal, 1672. Disponível em: <<http://purl.pt/13364/5>>. Acesso em: 09 jan. 2019.

CALADO, Luciana Eleonora de Freitas. **A Cidade das Damas**: a construção da memória no imaginário utópico de Christine de Pizan. Tese (Doutorado em Teoria da Literatura), Faculdade de Letras, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2006. Disponível em: <<https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/7590>>. Acesso em: 08 jan. 2019.

CARVALHO, José Carlos da Silva. Sacrifício. In: AZEVEDO, Carlos Moreira; CRISTINO, Luciano (coordenação). **Enciclopédia de Fátima**. Estoril: Princípia, 2007.

CASANOVA, José. **Public Religions in the modern world**. The University of Chicago, 1994.

_____. The Secular and Secularisms. **Social Research**, 76(4), 1049-1066, 2009.

CATROGA, Fernando. **Entre Deuses e Césares: secularização, laicidade e religião civil: uma perspectiva histórica**. 2 ed. Coimbra: Edições Almedina, 2010.

CENSOS - Resultados definitivos. Portugal - 2011. Disponível em: <https://censos.ine.pt/xportal/xmain?xpid=CENSOS&xpgid=ine_censos_indicadores>. Acesso 02 Março de 2016.

CERON, Ida Tereza. **Devoção ao Divino Espírito Santo: Folias e Bandeira**. Santa Maria – RS: Associação Franciscana Madalena Damen, 2013.

CERVA, Ana Carine. Construção, Reconstrução e Disputa pela Memória e Identidade Étnica nos Campos de Cima da Serra do Rio Grande do Sul: distrito caxiense da Vila Seca. **Dissertação de Mestrado em Sociologia**. Porto Alegre: UFRGS, 2014. Disponível em: <<http://www.lume.ufrgs.br/handle/10183/102204>>. Acesso em: 10 jan. 2018.

_____. Entre o saber e a fé: uma perspectiva pós-secular (de Durkheim a Habermas). **Revista Inter-Legere**. Natal, v. 2, n. 24, jan/abr, 2019. Disponível em: <<https://periodicos.ufrn.br/interlegere/issue/view/880>>. Acesso em: 5 de Mar. 2019.

COSTA, Antonieta. **O Culto do Espírito Santo**. Lisboa: Ésquilo, 2008.

COWARD, Rosalind. **Patriarchal Precedents**. London: Routledge, 1983.

CRISTINO, Luciano. Culto a Nossa Senhora de Fátima. In: AZEVEDO, Carlos Moreira; CRISTINO, Luciano (coordenação). **Enciclopédia de Fátima**. Estoril: Princípia, 2007.

CUNHA, D. Rodrigo Da. **História Ecclesiastica da Igreja de Lisboa, 1642**. Disponível em: <<http://purl.pt/12033>>. Acesso em: 15 de fev. 2018.

DAVIE, Grace. **Religion in Britain since 1945: believing without belonging**. London: Blackwell Press, 1994.

DE FIORES, Stefano. Mariologia e Fátima. In: AZEVEDO, Carlos Moreira; CRISTINO, Luciano (coordenação). **Enciclopédia de Fátima**. Estoril: Princípia, 2007.

DURKHEIM, E. **As Formas Elementares da Vida Religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. **A Educação Moral**. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. **O Individualismo e os Intelectuais**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2016a.

_____. **As Regras do Método Sociológico**. Tradução de Walter Solon. São Paulo: Edipro, 2016b.

_____. **Lições de Sociologia**. Tradução de Monica Staeh. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2016c.

_____. O Problema Religioso e a Dualidade da Natureza Humana. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 13, n. 22 p. 27-61, jul./dez., 2012. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/debatesdoner/article/download/36518/23588>. Acesso em: 20 Jan 2018.

_____. **Sociologia e Filosofia**. Tradução de Evelyn Tesche. São Paulo: Edipro, 2015.

DAVIS, Angela. **Women, Race and Class**. New York: Random House, 1981.

DELEUZE, Gilles. **Expressionism in Philosophy: Spinoza**. New York: Zone Books, 1990 [1968].

DELPHY, Christine **Close to Home: A Materialist Analysis of Women's Oppression**. Amherst: University of Massachusetts Press, 1984.

DIX, Steffen. As esferas seculares e religiosas na sociedade portuguesa. **Análise Social**. Lisboa: vol. XLV, n. 194, 2010. (p. 5-27). Disponível em: <http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/1268306960Y6kEE8vd8Li59CA4.pdf>. Acesso em: 30 nov. 2018.

DULLO, Eduardo. Após a (Antropologia/Sociologia da Religião, o Secularismo). **Mana** N.18, v.2, p. 379-391, 2012. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/mana/v18n2/06.pdf> >. Acesso em: 20 Out. 2019.

DUQUE, João. Santuário. In: AZEVEDO, Carlos Moreira; CRISTINO, Luciano (coordenação). **Enciclopédia de Fátima**. Estoril: Princípia, 2007.

EISENSTADT, Shmuel Noah. Modernidades Múltiplas. **Sociologia, Problemas e Práticas**. Lisboa: n. 35, 2001. (p. 139-163). Disponível em: <http://sociologiapp.iscte-iul.pt/pdfs/5/57.pdf>>. Acesso em: 15 Ago. 2018

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

FARIA, Natália. Católicas alemãs em greve por maior igualdade na Igreja. E em Portugal? “Não temos espaço nem mentalidade”. **PÚBLICO**, Lisboa, 19 Maio 2019. Disponível em: <https://www.publico.pt/2019/05/19/sociedade/noticia/catolicas-fazem-greve-reclamando-igualdade-igreja-portugal-nao-espaco-mentalidade-1872957>>. Acesso em: 5 Out. 2019.

FERNÁNDEZ, Angela Muñoz. **Mujer y Experiencia Religiosa en el Marco de la Santidad Medieval**. Madrid: Asociación Cultural Al-Mudayna, 1988.

FERRARA, Alessandro. **The Force of the Exemple**: Explorations in the Paradigm of judgment. New York: Columbia University Press, 2008.

FERREIRA, António Matos. Catolicismo (movimento católico de Fátima). In: AZEVEDO, Carlos Moreira; CRISTINO, Luciano (coordenação). **Enciclopédia de Fátima**. Estoril: Príncipeia, 2007.

FESTA DOS TABULEIROS 2019. Tomar, Maria João Morais, a Mordomo da Festa dos Tabuleiros 2019. **Mediotejo.net**. Por Elsa Ribeiro Gonçalves. 30 de Dezembro, 2018.

Disponível em: <<http://www.mediotejo.net/tomar-maria-joao-morais-a-mordomo-da-festa-dos-tabuleiros-2019-c-video-e-fotos/>>. Acesso em:

FESTAS DA RAINHA SANTA começam, amanhã, em Soure. **Campeão das Províncias**. Coimbra, 5 de jul. 2017. Disponível em: <<https://www.campeaoprovincias.pt/noticia/festas-da-rainha-santa-comecam-amanha-em-soure>>. Acesso em: 10 Jan. 2019.

FIALA, Pierre. Les termes de la laïcité. Différenciation morphologique et conflits sémantiques. In: BALIBAR, Etienne; BONNAFOUS, Simone; FIALA, Pierre. **Mots**. Laïc, laïque, laïcité. n°27, juin, 1991. Disponível em: <www.persee.fr/doc/mots_0243-6450_1991_num_27_1_1606>. Acesso em: 10 Ago. 2019.

FIGANIÈRE, Frederico Francisco de La. Declarações da Rainha D. Isabel ao tomar o habito de Santa Clara. In: FIGANIÈRE. **Memórias das Rainhas de Portugal: D. Theresa-Santa Isabel**. Lisboa: Typografia Universal, 1859. Disponível em: <<https://catalog.hathitrust.org/Record/008644548>> Acesso em: 15 Jan. 2019.

FIRESTONE, Shulamith. **The Dialectic of Sex**. New York: Bantam Books, 1970.

FLECHA, Ramón. Compartiendo Palabras. **El aprendizaje de las personas adultas a través del diálogo**. Barcelona: Editora Paidós, 1997.

FLOR, Aline. "Não Me Calo." Portuguesas juntam-se à paralisação mundial no Dia da Mulher. **PÚBLICO**, Lisboa, 7 Março 2017. Disponível em: <<https://www.publico.pt/2017/03/07/sociedade/noticia/no-dia-da-mulher-as-portuguesas-nao-se-calam-perante-a-desigualdade-1764144>>. Acesso em: 5 Out.2019.

FORTES, Borges. **Casaes**. Rio de Janeiro: [editora s.n.], 1932.

FREIRE, Paulo. **À Sombra desta Mangueira**. São Paulo: Olho d'Água, 1995.

_____. **Pedagogia do Oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 11 ed.,1994.

FRIAÇAS, Andreia. Dez perguntas e respostas para perceber a primeira greve feminista em Portugal. **PÚBLICO**, Lisboa, 4 mar. 2019. Disponível em:

<<https://www.publico.pt/2019/03/04/sociedade/noticia/dez-perguntas-perceber-primeira-greve-feminista-portugal-1863494>>. Acesso em: 5 Out. 2019.

GIMENEZ, José Carlos. **A Rainha Isabel nas Estratégias Políticas da Península Ibérica: 1280-1336**. Tese (Doutorado em História), Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2005.

GIUMBELLI, Emerson. **Símbolos Religiosos em Controvérsias**. São Paulo: Terceiro Nome, 2014.

GOODMAN, Leo A. **Snowball Sampling**. *Annals of Mathematical Statistics*, 1961.

GRANADA, J. A. Godinho. O culto do Espírito Santo e os Tabuleiros em Tomar. In: VICTAL, João Maria. et.al. **Festa dos Tabuleiros**. Tomar: Intermágia comunicação, 2011.

GUARDA, Jorge Manuel Faria. Pastorinhos. In: AZEVEDO, Carlos Moreira; CRISTINO, Luciano (coordenação). **Enciclopédia de Fátima**. Estoril: Princípia, 2007.

GUATTARI, Félix. **Chaosmosis: An Ethico-aesthetic Paradigm**. Sydney: Power, 1995.

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

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

_____. **Teoria do Agir Comunicativo: Racionalidade da ação e racionalização social**. São Paulo: Ed. Martins Fontes, v.1, 2012.

_____. **Teoria do Agir Comunicativo: Sobre a crítica da razão funcionalista**. São Paulo: Ed. Martins Fontes, v.2, 2012.

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

HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva**. São Paulo: Centauro, 2012.

HANAFIN, Patrick. A Micropolitics of Posthuman Rights. In: BRAIDOTTI, Rosi; HLAVAJOVA, Maria. **Posthuman Glossary**. Bloomsbury Academic: London, 2018.

HARAWAY, Donna J. *Modest_Witness@Second_Millennium. FemaleMan_Meets_OncoMouse: Feminism and thecnoscience*. London: Routledge, 1997.

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

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **La religion en mouvement: le pèlerin et le converti**. Paris: Flammarion, 1999.

_____. Catolicismo - A Configuração da Memória. **Revista de Estudos da Religião**. Pós-Graduação em Ciências da Religião. São Paulo. Nº 2, 2005, p. 87-107. Disponível em: https://www.pucsp.br/rever/rv2_2005/t_leger.htm. Acesso em: 20 Março 2020.

_____. Émile Durkheim (1858-1917). O sagrado e a religião. In: HERVIEU-LÉGER, Danièle; WILLAIME, Jean-Paul. **Sociologia e Religião: abordagens clássicas**. Aparecida – SP: Ideias & Letras, 2009.

HUBERT, Henri. **Estudo Sumário da Representação de Tempo na Religião e na Magia**. BENTHIEN, Rafael; PALMEIRA, Miguel Soares; TURIN, Rodrigo. Org. Edição Bilingue e crítica. Biblioteca Durkheimiana, 2. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2018.

HUIZINGA, Johan. **O Outono na Idade Média**. Tradução de Francis Petra Janssen. São Paulo: Cosac Naify, 2013. 656 p.

JESUS, Lucia de. **Memórias**. Edição crítica de Cristina Sobral. Santuário de Fátima, 2016.

JOAS, Hans. **A Sacralidade da Pessoa: nova genealogia dos direitos humanos**. Tradução Brasileira Nélio Schneider. São Paulo: Editora UNESP, 2012.

_____. A secularização conduz à decadência moral? In: **Sociologias**. PPGS/UFRGS, nº 39, ano 17, maio/ago, 2015.

KANT, Immanuel. **Crítica da Faculdade do Juízo**. Tradução Valério Rohden e António Marques. Editora Forense. Edição do Kindle, 2012.

LACERDA, D. Fernando Correa de. **História da Vida, Morte e Milagres, Canonização, e Translado de Santa Isabel: Sexta Rainha de Portugal**. Lisboa Occidental : Oficina de Antonio de Sousa da Sylva, 1735. Disponível em: <<http://id.bnportugal.gov.pt/bib/catbnp/451843>> Acesso em: 10 de jan. 2018.

LEAL, Ivone Freitas. Mulher. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). **Dicionário de História Religiosa de Portugal [J-P]**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2001. Disponível em: <<https://repositorio.ucp.pt/handle/10400.14/13494>>. Acesso em: 05 dez. 2018.

LEAL, João. Património Cultural Imaterial, Festa e Comunidade. In: CAMPOS, Yussef Daibert Salomão de (org.). **Patrimônio Cultural Plural**. Belo Horizonte: Arraes Editores, 2015. p. 144-62. Disponível em: <<https://run.unl.pt/handle/10362/17091>>. Acesso em: 25 de agosto 2019.

LE GOFF, Jacques. **Em Busca do Tempo Sagrado: Tiago de Varazze e a Lenda dourada**. 2 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017a.

_____. **O Deus da Idade Média**: conversas com Jean-Luc Pouthier. 4 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017b.

_____. (Dir.). **O Homem Medieval**. Lisboa: Presença. Tradução de Maria Jorge Vilar de Figueiredo. 1989. Disponível em: <<https://portalconservador.com/livros/Le-Goff-O-Homem-Medieval.pdf>>. Acesso em: 10 dez. 2018.

LUCKMANN, Thomas. **The Invisible Religion**: the problem of religion in modern society. Virginia: Macmillan, 1967.

LUHMANN, Niklas. **Social Systems**. Stanford: Stanford University Press, 1995.

MARIANO, Ricardo. Laicidade à brasileira Católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. **Civitas**. Porto Alegre v. 11 n. 2 p. 238-258. Maio-ago. 2011.

Disponível em:

<<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/9647>> Acesso em: 30 nov.2019.

MARQUES, António Soares. A mulher nos Sermões do Pe. António Vieira. **Máthesis**, N. 2, 1993. Viseu: Universidade Católica Portuguesa, Departamento de Letras.

Disponível em: <<https://digitalis-dsp.uc.pt/jspui/handle/10316.2/24026>>. Acesso em: 09 jan. 2019.

MARQUES, João Francisco. Anjo de Portugal. In: AZEVEDO, Carlos Moreira; CRISTINO, Luciano (coordenação). **Enciclopédia de Fátima**. Estoril: Príncípa, 2007.

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

MATOS, Leonor. Protestos no Porto, Braga e Lisboa contra a "cultura da violação".

PÚBLICO, Lisboa, 22 maio 2017. Disponível em:

<<https://www.publico.pt/2017/05/22/sociedade/noticia/concentracoes-no-porto-braga-e-lisboa-pelo-nao-a-cultura-da-violacao-1773057>>. Acesso em: 15 Out 2019.

MAYBLIN, Maya; NORGET, Kristin; NAPOLITANO, Valentina. Introduction: The Anthropology of Catholicism. In: NORGET, Kristin; NAPOLITANO, Valentina; MAYBLIN, Maya. **The Anthropology of Catholicism**. University Of California Press, 2017.

MENDES, Joaquim Manuel Garrido. Eucaristia. In: AZEVEDO, Carlos Moreira; CRISTINO, Luciano (coordenação). **Enciclopédia de Fátima**. Estoril: Príncípa, 2007.

MENDES, Manuela; MAGANO, Olga; CANDEIAS, Pedro. **Estudo nacional sobre as comunidades ciganas**. OBCIG, Lisboa, 2014. Disponível em:

<<https://www.obcig.acm.gov.pt/-/noticia-2>> Acesso em: 4 Pot. 2-019.

MITCHELL, Juliet. **Psychoanalysis and Feminism**. New York: Pantheon, 1974.

MORUJÃO, Manuel de Fátima e Oliveira. Oração. In: AZEVEDO, Carlos Moreira; CRISTINO, Luciano (coordenação). **Enciclopédia de Fátima**. Estoril: Princípia, 2007.

NORA, Pierre. **Lieux de mémoire**, vol. 1: La République (tome I). Paris: Gallimard, 1984.

_____. Entre Memória e História: a problemática dos lugares. Tradução: Yara Aun Khoury. **Projeto História**. São Paulo, v. 10. Dez. 1993. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/revph/article/view/12101/8763>>. Acesso em: 20 fev. 2019.

OLIVEIRA, Mariana. Juiz Neto de Moura vai deixar de analisar casos de violência doméstica. **PÚBLICO**, Lisboa, 6 mar.2019. Disponível em: <<https://www.publico.pt/2019/03/06/sociedade/noticia/juiz-neto-moura-vai-deixar-analisar-casos-violencia-domestica-1864377>>. Acesso em: 5 Out. 2019.

ORO, Ari Pedro. A laicidade no Brasil e no Ocidente: algumas considerações. **Civitas**. Porto Alegre v. 11 n. 2 p. 221-237, Maio-Ago. 20. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/9646>>

PAPA JOÃO PAULO II. Encontro com os Bispos da Conferência Episcopal Portuguesa. **Discurso do Santo Padre**. Casa dos Exercícios Espirituais "Nossa Senhora do Carmo". Portugal: Fátima, 12 de Maio de 1991. Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches/1991/may/documents/hf_jp-ii_spe_19910512_vescovi-fatima.html>. 10 Ago de 2019.

PEREIRA, Ana Cristina. Advogada e cigana, um rosto do princípio da mudança. **PÚBLICO**, Lisboa, 10 Fev. 2019. Disponível em: <<https://www.publico.pt/2019/02/10/sociedade/reportagem/advogada-cigana-rosto-principio-mudanca-1861228>>. Acesso em: 5 Out. 2019.

_____. Esta é a 20ª marcha LGBTI+ em Lisboa. Lei mudou, falta a “prática social”. **PÚBLICO**, Lisboa, 29 Jun. 2019. Disponível em: <<https://www.publico.pt/2019/06/29/sociedade/noticia/marcha-lgbt-1878141>>. Acesso em: 5 Out. 2019.

PINA, Rui. **Crónica do muito alto e muito esclarecido príncipe Dom Dinis**, sexto rei de Portugal. Lisboa: Oficina Ferreyriana, 1729. Disponível em: <<http://purl.pt/313>>. Acesso em: 11 Fev. 2019.

PINHO, João Carlos Santos. **Freguesias de Eiras**: a sua história (do século décimo ao século XXI). Coimbra: Junta de Freguesia de Eiras, 2008.

PINTO, Beatriz Silva. Um ano depois do #MeToo, como vai o feminismo português? **PÚBLICO**, Lisboa, 4 Out. 2018. Disponível em: <<https://www.publico.pt/2018/10/04/p3/noticia/um-ano-depois-do-metoo-como-vai-o-feminismo-portugues-1846257>>. Acesso em: 5 Out. 2019.

PIZAN, Christine de. **Cité des dames**. Biblioteca Digital Mundial. 1405. Disponível em: <https://www.wdl.org/es/item/4391/#subject_date_start_year=1405>. Acesso em: 20 dez. 2018.

POLLAK, Michael. Memória e Identidade Social. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, 1992. Disponível em: <<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/1941/1080>>. Acesso em: 15 fev. 2019.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade**: seguimento de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: Ed. Unesp, 2011.

PÚBLICO. **Centenas protestam contra acórdão judicial**: "Juiz machista não faz justiça", 27 de Out. 2017. Disponível em: <<https://www.publico.pt/2017/10/27/sociedade/noticia/centenas-protestam-em-lisboa-contr-a-acordao-judicial-que-consideram-machista-caudio-e-video-1790582>>. Acesso em: 5 Out. 2019.

QUIVY, Raymond; CAMPENHOUDT, Luc Van. **Manual de Investigação em Ciências Sociais**. Lisboa: Gradiva, 2008.

RAWLS, John. **O direito dos Povos**. Tradução Luís Carlos Borges; revisão Técnica Sérgio Sérulo da Cunha. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

REVISTA FESTA DOS TABULEIROS de 2011. Empresa Editora Cidade de Tomar LTDA. Edição impressa 12.000 exemplares. Tomar, 2011.

ROBBINS, Joel. Onde no mundo estão os valores? Exemplaridade, Moralidade e Processo Social. In: **Sociologias**. PPGS/UFRGS, Nº 39, 2015. pág. 164-196.

RODRIGUES, Ana Maria S. A. O Surgimento das correntes milenaristas e da questão da pobreza voluntária. In AZEVEDO, Carlos Moreira, dir. **História religiosa de Portugal**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. ISBN 972-42-2277-2. Vol. 1. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/10400.14/13490>>. Acesso em: 15 de nov. 2018.

RODRIGUES, Sebastião Antunes. **Rainha Santa**: cartas inéditas e outros documentos. Coimbra Editora, 1958.

ROSA, José Inácio da Costa. Origens e continuidade das Festas do Espírito Santo. In: VICTAL, João Maria. et.al. **Festa dos Tabuleiros**. Tomar: Intermagia comunicação, 2011.

ROSA, Maria de Lurdes. A religião no século: vivências e devoções dos leigos. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). **História religiosa de Portugal**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. ISBN 972-42-2277-2. Vol. 1. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/10400.14/13490>>. Acesso em: 15 de nov. 2018.

ROSATI, Massimo. Longing for a postsecular condition. Italy and the postsecular. In: **Document Collection of the Italian-Russian Workshop. Politics, Religion and Culture in the Postsecular World**. Centro for the Study and Documentation of Religions and Political Institutions in Post-Secular Society. University of Rome Tor Vergata. May 2011. Disponível em: <<http://csps.uniroma2.it/2011/08/23/document-collection-politics-religion-and-culture-in-the-postsecular-world/>>. Acesso em: 10 Ago. 2018.

ROSSANDA, Rossana. **La ragazza del secolo scorso**. Torino: Einaudi, 2005.

ROWBOTHAM, Sheila. **Women, Resistance and Revolution**. New York: Random House, 1973.

RUIZ, Betina dos Santos. **A retórica da mulher em polémicas de Folhetos de Cordel do Século XVIII**. Dissertação (Mestrado em Estudos Literários e Culturais), Faculdade de Letras, Universidade do Porto, 2009.

RUSSELL, Letty M. **Human Liberation in a Feminist Perspective: A Theology**. Philadelphia: Westminster Press, 1974.

SAMU, Leonardo. Antônio Vieira e o Sermão da Rainha Santa Isabel: Reflexões às estratégias argumentativas. **Cadernos do CNLF**. V. XVII, Nº 06. Rio de Janeiro: CiFEFiL, 2013. Disponível em: <http://www.filologia.org.br/xvii_cnlf/cnlf/06/05.pdf>. Acesso em: 10 jan. 2018.

SANCHES, Camila Angélica Silvestrini. **Tertúlia Literária Dialógica: a aprendizagem dialógica no testemunho docente**. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2016.

SANTO, Moisés Espírito. **A Religião Popular Portuguesa**. Prefácio de Emile Poulat. A Regra do Jogo Edições. Lisboa, 1984.

SANTOS, Anna Beatriz Esser dos Santos. O Ideal Moralizante em Christine de Pizan: uma análise da Cidade das Damas, 2014. In: Semana de História Política, 9; Seminário Nacional de História: Cultura e Sociedade, 6, 2014. **Anais**. Rio de Janeiro: UERJ, PPGH, 2014. 4083p. Disponível em: <<http://semanahistoriauerj.net/wordpress/wp-content/uploads/2015/02/Anais-2014-Semana-de-historia-politica-uerj-errata.pdf>>. Acesso em: 20 dez. 2018.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para Além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. **Revista Crítica de Ciências Sociais**. N. 78, p. 3-46, 2007. Disponível em: <http://www.ces.uc.pt/myces/UserFiles/livros/147_Para%20alem%20do%20pensamento%20abissal_RCCS78.pdf>. Acesso: 20 set. 2019.

_____. **Se Deus fosse um Activista dos Direitos Humanos**. Coimbra: Edições Almedina, 2014.

SANTOS, Fernando. ROMED. Conclusões Nacionais: Portugal. Avaliação do ROMED, 2016 – excerto do Anexo 2: Resumo das Conclusões Nacionais, 2016. Disponível em: <http://coe-romed.org/sites/default/files/Country%20findings_Portugal-PT.pdf>. Acesso em: 15 Out. 2019.

SCHMITT, Carl. **Catolicismo Romano y Forma Política [1923]**. 2 ed. Traduzido por Pedro Madrigal. Madrid: Tecnos, 2011.

SCHRADER, Achim. NEVES, Clarissa Eckert Baeta; SOBOTTKA, Emil Albert (Orgs). **Métodos de Pesquisa Social Empírica e Indicadores Sociais**. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2002.

SIMMEL, Georg [1912]. **La religion**. Paris: Editions Circé, 1998.

SOBRAL, Cristina. **Memórias: Lúcia de Jesus**. Edição crítica. Fátima: Santuário de Fátima, 2016.

STEIL, Carlos Alberto. Peregrinação: Sentidos e Práticas. Dossiê: Santuários e Turismo Religiosos. **Horizonte**. Belo Horizonte: PUC/MINAS, Nº 49 v. 16, p. 10-13, jan./abr. 2018. Disponível em: <<https://doi.org/10.5752/P.2175-5841.2018v16n49p10-13>> Acesso em: 15 de Out. 2019.

STOECKL, Kristina. **Defining the Postsecular**. This paper was presented at the seminar of Prof. Khoruzhij at the Academy of Sciences in Moscow in February 2011. Disponível em: <http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/02/stoeckl_en.pdf>. Acesso em: 15 jan. 2017.

TAYLOR, Charles. **A secular age**. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2007.

TEIXEIRA, Alfredo; CARVALHO, Cristina Sá; STILWELL, Peter. Promessas. In: AZEVEDO, Carlos Moreira; CRISTINO, Luciano (coordenação). **Enciclopédia de Fátima**. Estoril: Príncípa, 2007.

TEIXEIRA, Alfredo (coord.). **Identidades Religiosas em Portugal: Representações, Valores e Práticas – 2011**. Resumo do relatório apresentado na Assembleia Plenária da Conferência Episcopal Portuguesa, Fátima 16 a 19 de Abril, 2012. Disponível em: <http://www.esb.ucp.pt/sites/default/files/images/inquerito_2011_resumo.pdf> Acesso em: 10 Ago. 2019.

_____. **Identidades Religiosas e Dinâmica Social na Área Metropolitana de Lisboa**. Fundação Francisco Manuel dos Santos e Alfredo Teixeira, Junho de 2019. Disponível em: <<https://www.ffms.pt/publicacoes/grupo-estudos/3948/identidades-religiosas-e-dinamica-social-na-area-metropolitana-de-lisboa>> Acesso em: 20 Ago. 2019.

TOLDY, Teresa Martinho. A Secularização da sociedade portuguesa no contexto das modernidades múltiplas. **Didaskalia**, nº 43, 2013.

_____. “Secularist Dreams” and “Women’s Rights”: Notes on an “Ambiguous Relationship”. **RCCS Annual Review** [Online], 3 | 2011. Disponível em: <<https://journals.openedition.org/rccsar/302>>. Acesso em: 15 Set. 2019.

TOLDY, Teresa Martinho; SANTOS, Ana Cristina. Religião, gênero e cidadania sexual: Uma introdução. **Revista Crítica de Ciências Sociais** [Online], 110 | 2016. Disponível: <<http://rccs.revues.org/6370>>. Acesso em: 15 Set.2019.

VAIRO, Giulia Rossi. **D. Dinis del Portogallo e Isabel D’Aragona in Vita e In Morte Creazione e Trasmissione Della Memoria nel Contesto Storico e Artistico Europeo**. Tese (Doutorado em História da Arte). Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, 2014.

VAN DER BERGER, Peter. Smashing temples, burn books: comparing secularist projects in India and China. In: CALHOUN, C.; JUERGENSMEYER, M.; VANANTWERPE, J. (Orgs.). **Rethinking Secularism**. Nova York: Oxford University Press, 2011.

VASCONCELOS, António de. **Dona Isabel de Aragão (A Rainha Santa)**. Coimbra: Arquivo da Universidade de Coimbra, versão fac-similada da edição de 1891-1894, 1993, v. I.

_____. **Dona Isabel de Aragão (A Rainha Santa)**. Coimbra: Arquivo da Universidade de Coimbra, versão fac-similada da edição de 1891-1894, 1993, v. II.

VAUCHEZ, André. **Beata Stirps: sainteté et lignage en Occident aux XIIIe et XIV e siècles**. Publications de l’École Française de Rome Année. 1977. Disponível: <https://www.persee.fr/doc/AsPDF/efr_0000-0000_1977_act_30_1_2060.pdf>. Acesso em: 10 jan. 2019.

_____. O Santo. In: LE GOFF (dir.). **O Homem Medieval**. Lisboa: Presença. Tradução de Maria Jorge Vilar de Figueiredo. 1989. Disponível em: <<https://portalconservador.com/livros/Le-Goff-O-Homem-Medieval.pdf>>. Acesso em: 10 dez. 2018.

VIEIRA, António. **Sermam da Rainha Santa Isabel pregado em Roma na Igreja dos Portuguezes no anno de 1674**. Lisboa: Officina de Miguel Deslandes, 1682. Biblioteca Nacional de Portugal. Disponível em: <<http://purl.pt/292/1/index.html#/1/html>>. Acesso em: 06 nov. 2016.¹⁰⁶

_____. Sermão da Rainha Santa Isabel, Pregado em Roma, na Igreja dos Portugueses, 1674. **Literatura Brasileira: Textos literários em meio eletrônico**. 19-?. Disponível em: <<https://www.literaturabrasileira.ufsc.br/documentos/?action=download&id=49805>>. Acesso em: 09 jan. 2019.

_____. Sermão Do Demônio Mudo: no Convento de Odivellas, Religiosas do Patriarca S. Bernardo, 1651. **Literatura brasileira:** Textos literários em meio eletrônico. Edição de Referência: Sermões. Vol. X Erechim: Edelbra, 1998. Disponível em: <https://www.literaturabrasileira.ufsc.br/documentos/?action=download&id=49870#_ftn1>. Acesso em: 09 jan. 2019.

_____. Sermão da Rainha Santa Isabel, Pregado em Roma, na Igreja dos Portugueses, 1674. **Literatura Brasileira:** Textos literários em meio eletrônico. 20-?. Disponível em: <<https://www.literaturabrasileira.ufsc.br/documentos/?action=download&id=49805>>. Acesso em: 09 jan. 2019.

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

_____. Recomposições dos Rituais Contemporâneos: a peregrinação. **Revista da Faculdade de Letras: Sociologia**, N° 17/18. Universidade do Porto. Faculdades de Letras, 2007/2008, p.55-68. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/10216/9252>>. Acesso em: 25 de nov. 2015.

VILAÇA, Helena; OLIVEIRA, Maria João. Clivagens e cumplicidades entre e a Igreja Católica e o estado: o casamento entre pessoas do mesmo sexo. **Sociologia, Problemas e Práticas**. N° 78, 2015. Disponível em: <<https://journals.openedition.org/spp/1940>>. Acesso em 12 de set. 2016.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade:** fundamentos da sociologia compreensiva. Brasília: Universidade de Brasília, 2009.

WEISS, Raquel. Émile Durkheim: de ideólogo da laicidade a precursor das teorias pós-seculares. **Política & Sociedade**. Florianópolis. V. 16, N. 36, Maio/Ago. de 2017. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.5007/2175-7984.2017v16n36p428>>. Acesso em: 4 Ago. 2018.

_____. **Émile Durkheim e a Fundamentação da Moralidade**. São Paulo: USP, 2010.

ENTREVISTAS

ANDRADE, Maria Filomena. **Força do exemplo de Isabel de Aragão:** reflexões sobre catolicismo, condição *postsecular* e gênero em Portugal. Lisboa, 2017. Entrevista concedida a Ana Carine Cerva.

BORGES, Anselmo. **Força do Exemplo de Isabel de Aragão:** reflexões sobre catolicismo, condição *postsecular* e gênero em Portugal. Coimbra, 2016. Entrevista concedida a Ana Carine Cerva.

ESPERANÇA, Carlos. **Força do Exemplo de Isabel de Aragão:** reflexões sobre catolicismo, condição *postsecular* e gênero em Portugal. Coimbra, 2016. 1 arquivo. mp3 (85 min). Entrevista concedida a Ana Carine Cerva.

ESPERANÇA, Carlos. **Força do Exemplo de Isabel de Aragão:** reflexões sobre catolicismo, condição *postsecular* e gênero em Portugal. Coimbra, 2017. 1 arquivo. mp3 (69 min). Entrevista concedida a Ana Carine Cerva.

DUARTE, Mario. **Força do Exemplo de Isabel de Aragão:** reflexões sobre catolicismo, condição *postsecular* e gênero em Portugal. Tomar, 2015. 1 arquivo. mp3 (55 min). Entrevista concedida à autora, Ana Carine Cerva.

MARQUES, Ricardo. **Força do Exemplo de Isabel de Aragão:** reflexões sobre catolicismo, pós-secularização e gênero em Portugal. União das Freguesias de Eiras e São Paulo de Frades (COIMBRA), 2017. 1 arquivo. mp3 (30 min). Entrevista concedida a Ana Carine Cerva.

M. F.M. **Força do Exemplo de Isabel de Aragão:** reflexões sobre catolicismo, condição *postsecular* e gênero em Portugal. Coimbra (PT), 2016. 1 arquivo. mp3 (37 min). Entrevista concedida a Ana Carine Cerva.

MIRANDA, Pedro. **Força do Exemplo de Isabel de Aragão:** reflexões sobre catolicismo, condição *postsecular* e gênero em Portugal. Coimbra, 2016. Entrevista concedida a Ana Carine Cerva.

REBELO, António Manuel Ribeiro. **Força do Exemplo de Isabel de Aragão:** reflexões sobre catolicismo, condição *postsecular* e gênero em Portugal. Coimbra, 2015. 1 arquivo. mp3 (35 min). Entrevista concedida à autora, Ana Carine Cerva.

VILAÇA, Helena. **Força do Exemplo de Isabel de Aragão:** reflexões sobre catolicismo, condição *postsecular* e gênero em Portugal. Porto, 2016. 1 arquivo. mp3 (30 min). Entrevista concedida a Ana Carine Cerva.

FONTES MANUSCRITAS**ARCHIVO DE LA CORONA DE ARAGÓN (ACA)**

Cancillería

Cartas Reales, Jaime II, Serie General

Caixa 104, n.º 1.419

Caixa 69, n.º 13.237

Caixa 16, n.º 3.252

Caixa 99, n.º 760

Torre do Tombo (TT)

Coleção de Bulas

Bulas, mç. 45, n.º 24

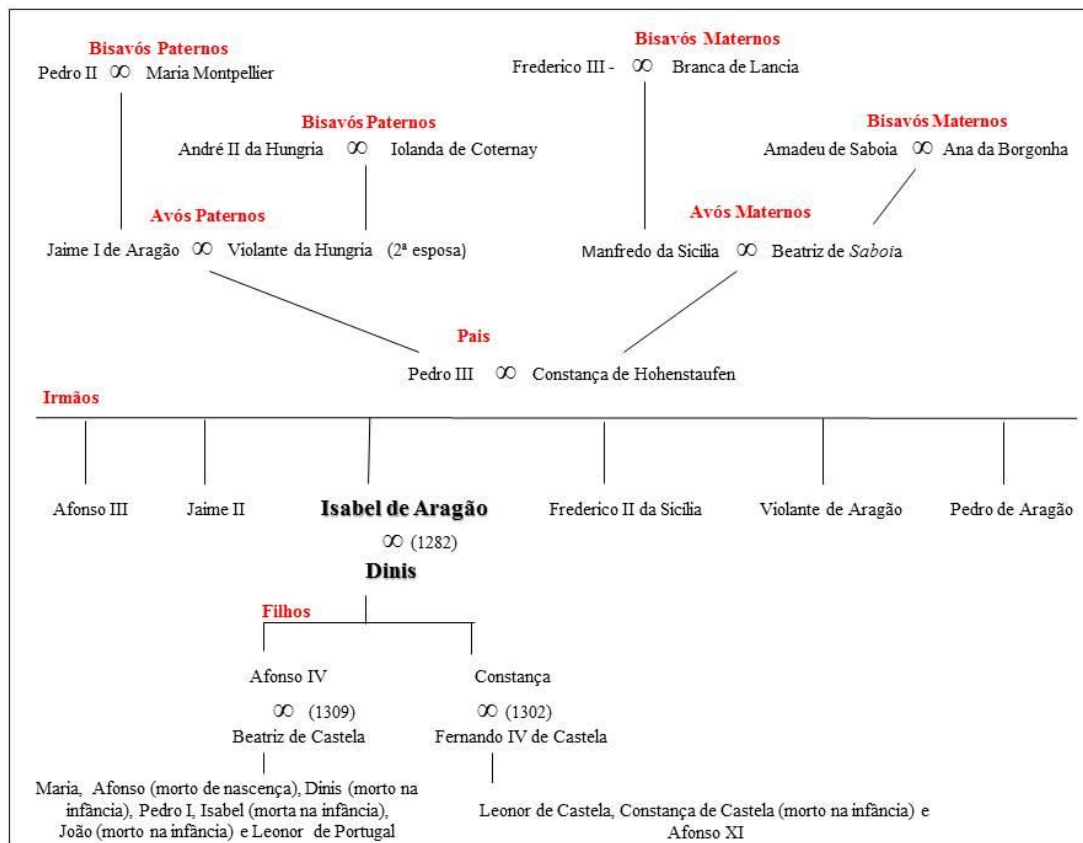
Gavetas

Gaveta 16, mç. 1. n.º 22

Fundo

Livro 7, mç. 9, perg., papel

APÊNDICE A- ÁRVORE GENEALÓGICA DA FAMÍLIA D. ISABEL



Fonte: Autoria própria com dados da obra de Andrade (2014).