

# O DESAFIO MOÇAMBICANO DA LAICIDADE

Severino Ngoenha

A intolerância social e política está a agravar-se, à escala mundial. As fronteiras dos Estados Unidos da América (EUA) fecham-se para os latinos, as europeias para os árabes, enquanto os africanos se afogam no Mediterrâneo. O racismo, que parecia uma prática teorizada e defendida durante o século XIX (e popular durante grande parte do século XX entre os “países” da democracia), volta a estar na ordem do dia e propaga-se com rapidez pelo mundo fora. A agravar esta pandemia vemos o ressurgimento do fenómeno religioso, que saiu do espaço privado onde o tinham confinado os estados modernos - que herdámos via colonização - e volta a ameaçar a ordem colectiva e social.

No mundo contemporâneo, a tolerância é associada à aceitação mútua das diferenças, quer sejam de cor da pele, de cultura, de opinião ou de religião. A ideia de que o fio vermelho de uma humanidade comum corre através de múltiplas formas e que essa variedade é o sal e o fermento de toda a vida comum, faz parte do credo liberal do homem moderno. Mas a história do conceito de tolerância revela-nos uma história diferente, que foi necessário percorrer antes de desaguar no postulado moderno da fecundidade das diferenças.

Com efeito, a noção de tolerância nasceu de uma reflexão consagrada não aos méritos da diversidade, mas da relação entre o poder e a crença e, mais geralmente, dos limites da competência do poder político. A questão posta na idade clássica é simples: os príncipes e os magistrados que manejam a espada da governação pública têm o direito de prescrever e governar as crenças religiosas dos seus sujeitos?

O *Magazine Littéraire* de Junho de 1978 consagrou um número especial à interrogação “Retorno ao Sagrado?”. Não era uma tese contra o “Desencantamento do Mundo” (Max Weber), nem contra a tese dos “Estádios da Evolução” de Augusto Comte, mas parecia próximo à teoria de René Girard, para quem existe uma relação intrínseca entre o fenómeno religioso e a violência. Com efeito, no último quarto do século XX, o fenómeno ressurgiu na esfera pública de uma maneira multifacetada e ameaçadora, que depois da revolução iraniana, (...) culminou, para o grande público, no 11 de Setembro e, na literatura política, sinalizou o paradigma de substituição do bipolarismo político que tinha dominado o panorama mundial e as relações internacionais desde o fim da Segunda Guerra Mundial à queda do muro de Berlim, naquilo que Samuel Huntington – contra o fim da história de Fukuyama – tinha chamado o “conflito de civilizações”.

O *Magazine Littéraire* (1982) recidivou no número de Fevereiro de 1982 (mas desta vez mais explicitamente) a religião que se reafirma que se confunde com o que o editorialista chama “*Réveil* do Islão”. Jean-Jacques Brochier, que escreveu o editorial desse número especial, fez uma amálgama deveras preocupante entre o *réveil* religioso, a subida de teocracias, o Islão político e o terrorismo islâmico. No mesmo diapasão, situam-se as obras de Bernard-Henry Levy (*A Barbárie com Vulto Humano*), Michel Henry (*A Barbárie*) e Alain Finkielkraut (*A Derrota do Pensamento*), numa cruzada etnocêntrica que resulta contra o que eles pretendem: o retorno da barbárie ou a vingança de Deus. Só que o Deus que supostamente retorna com sede de vingança não é o Alá do Islão, mas sim o Deus cristão que, na caricatura de Dostoiévski d’*Os irmãos Karamazov*, foi expulso dos negócios humanos (política, justiça, direito, educação) sob a acusação de ter estado na origem das barbaridades das guerras mais hediondas e longas (cem anos) que uma civilização jamais conhecera.

O ressurgimento da religião parecia reatualizar a velha querela entre Deus e a modernidade ocidental – adormecida, mas não morta – que tinha, historicamente, encontrado uma superação com a tolerância sob a forma da laicidade. Por isso, o conceito de laicidade e de tolerância não têm, *in primis*, que ver com o Islão, mas com as diatribes da modernidade ocidental, cujas guerras intersticiais e crônicas entre confissões cristãs provocaram destruições econômicas, mas sobretudo sociais, culturais e morais que levaram sociedades, espíritos e estruturas políticas à beira da decomposição.

Recordemos que a cristandade medieval deriva, depois de Constantino, da conversão dos imperadores ao cristianismo, que se tornou a religião do Estado. A Igreja e o Estado constituíam uma dualidade que foi inserida numa sociedade única nomeada, a partir do século IX, de cristandade: as duas instituições (Estado e religião) formam os ministérios de uma única cidade de Deus. Se a partir do século XIII as nações começam a emancipar-se da Igreja e a governarem-se de maneira autónoma, o Estado ainda repousa sobre uma unidade religiosa dos sujeitos.

Com as reformas luterana e calvinista, o conjunto da cristandade romana sofreu uma metamorfose sem precedentes. Pela primeira vez, uma heresia dura estabelece-se e impõe-se em territórios inteiros. As heresias já tinham aparecido (seitas e cismas) e reprimidas com violência (mais tarde pelos algozes da Inquisição) e o sismo da Igreja do Oriente a dividir irreversivelmente a Igreja. No século XVI, confissões luteranas, zuinglianas, calvinistas e anglicanas entraram em conflito aberto com a igreja romana, mas também um número importante de seitas e de movimentos religiosos com extremo ardor ameaçam, por sua vez, as posições da reforma.

A divisão religiosa já não aparece do exterior, mas afirma-se no interior na cristandade ocidental. Numa sociedade onde a unidade civil repousa sobre a unanimidade da fé (uma fé, um rei), toda a divisão religiosa é percebida como uma divisão civil. Assim, as divergências

religiosas têm um duplo foco: de um lado, a heresia (da qual católicos e protestantes se acusam mutuamente), e do outro, o corpo político. O que está em causa não é só a salvação individual, mas o conjunto dos membros da sociedade civil. A mesma coisa se passa do lado protestante. Lutero tinha começado por ser favorável à liberdade religiosa e havia recusado constituir igrejas de estado, mas a Alemanha foi, em seguida, dividida por principados católicos e principados protestantes e adoptou a regra “*cujus regio, ejus religio*” (num Estado ou principado só pode haver uma religião, a do príncipe/líder).

À intolerância teológica que estipula que todo aquele que não aderiu à verdade de certos dogmas seja excluído e danado (fora da igreja *non salus*), corresponde uma intolerância civil que recusa que homens de diferentes credos possam viver num mesmo estado. A tolerância é, antes de mais, uma questão teológica (Bossuet, 1921; Pascal) ligada ao lugar central da hermenêutica (como denuncia Espinosa), a violência a que os teólogos submetem a Escritura, introduzindo mistérios e dogmas que ela não contém, e fazendo passar por palavras de Deus as suas próprias invenções (*Tratado Teológico-Político*, cf. texto 8)

O processo de laicização foi longo e destituído de uniformidades. Passara, no essencial, por dois momentos: avanços críticos na leitura exegética e hermenêutica da Escritura sagrada (Bayley, 1992; Spinoza, 1965) e transmutação do conceito de tolerância para uma conotação de respeito mútuo (Locke, 1965; Spinoza, 1965; Voltaire, 1964). É desta desconotação do conceito que nascerá o princípio de laicidade.

O judeu Espinosa critica o dogmatismo religioso do seu tempo – que tinha conhecido na pele desde tenra idade com a condenação de Uriel Costa pelos rabinos pela sua hostilidade ao dogma da imortalidade da alma, e depois com a sua própria excomunhão pela Sinagoga, em 1656 –. Espinosa continua a sua solitária busca filosófica, que o levará a reivindicar a liberdade de pensamento, não só ao nível religioso, mas também de ordem política: é a teoria do pacto social, uma das fontes do contrato social do século XVIII. O *método histórico* da interpretação da Escritura que utiliza permite-lhe mostrar que esta não ensina nenhum dogma especulativo, mas que contém simplesmente ensinamentos morais e comanda a prática da justiça e da caridade (texto 9). O conhecimento das regras das escrituras e do trabalho da sua construção histórica permitem, segundo ele, desconstruir os cânones sagrados, o que liberta não só as escrituras, mas também a filosofia, uma vez que mostra que nada contém que se oponha à liberdade de pensamento.

Depois de se emancipar e emancipar a Teologia, Espinosa lança-se numa campanha da secularização do Estado. O título do vigésimo e último capítulo do *Tratado Teológico-Político*, que serve também de conclusão, define com força os propósitos dele na ordem política e social: «Numa República livre cada um é autorizado a pensar o que quer»; assim ficou formulada, desde 1670, a exigência fundamental da democracia: a liberdade de pensar e a liberdade de expressão.

Todo o *Tratado* é uma crítica ao carácter sagrado da Escritura e, além da conclusão, o capítulo XVI se refere, *ex professo*, à teoria do pacto social, o que demonstra o lugar fulcral (central) da ideia de tolerância na filosofia de Espinosa – crítica racional e tolerância vão estar entre as fontes mais eficazes do movimento do Iluminismo, no século XVIII. Contudo, enquanto propõe um Estado livre, onde os entendimentos se podem confrontar, para ele, a tolerância dependerá de dispositivos institucionais que vão de acordo aos sujeitos, à liberdade de pensamento.

Pierre Bayle (*Texte 11*), francês protestante e refugiado religioso na Holanda, faz da qualidade moral da acção o critério da sua legitimidade e defende que «toda a leitura e interpretação que conduz os homens a cometer crimes é necessariamente falsa; com o pretexto da revelação divina, ela impõe na verdade as suas próprias visões e os seus preconceitos». No seu *Dicionário Histórico e Crítico*, Bayle defende que, no domínio da fé, ninguém se pode proclamar detentor da verdade. Os homens devem referir-se à razão crítica ou à luz da razão, a única capaz de os fazer dialogar além das divergências de religião. O método de “crítica histórica” de Bayle consiste em refutar o princípio de autoridade, as certezas de uma providência visível que regularia o devir dos homens, e submeter as tradições e os conhecimentos ao crivo da razão crítica.

Pode fundar-se a tolerância sobre os direitos inalienáveis da consciência, mas também sobre dispositivos institucionais. Bayle e Locke defendem-na de maneira distinta. Bayle parte dos direitos ou da liberdade da consciência para deduzir a tolerância civil. Faz da razão o critério universal, uma regra que permite distinguir o verdadeiro do falso, o bom do mau (texto 11). Bayle pode assim sustentar os direitos da consciência individual contra a autoridade da Igreja e contra a autoridade que se concede à escritura. Os comandos desta têm de passar, antes demais, pelo crivo da razão para serem recebidos como legítimos. Por sua vez, Locke distingue, em primeiro lugar, as instituições “Estado” e “Igreja”, para depois definir o campo reservado à consciência individual.

Porém, a questão da tolerância não está resolvida/fechada. Pode ainda deslocar-se o debate, examinando os limites de uma tolerância fundada unicamente sobre os direitos da consciência, o que pode incorrer em obstáculos de natureza política e jurídica. Obedecer, *in primis*, aos ditames da própria consciência pode incorrer no risco – como tinha visto Hobbes (*O Cidadão*, Cap. XII) – da obediência à própria consciência ir contra o dever de obedecer a um magistrado; é, mais uma vez, pôr uma autoridade contra outra, num debate eminentemente político. Trata-se de examinar os direitos e os deveres respectivos do soberano e dos sujeitos, assim como os limites legítimos da intervenção do magistrado na esfera individual. O que interessa não é a questão do foro interior e da consciência, mas o seu lugar nas instituições, na delimitação entre o público e o privado.

Pode desobedecer-se legitimamente às leis do magistrado, desqualificá-las como injustas e opressivas, quando elas entram em conflito com os imperativos da consciência? Locke formulou explicitamente o problema: a liberdade de consciência é demasiado ligada ao entusiasmo

religioso para fundar a tolerância. O seu subjectivismo pode constituir um factor de dissolução da relação social. Locke leva o debate para a secularização da esfera pública e a transferência do culto para o privado. A tolerância toma assim um sentido moderno e torna-se tolerância civil. Ela é assim condicionada pela separação entre a Igreja e o Estado, segundo as suas funções e finalidades respectivas e os meios que lhes são próprios (Locke, 1965, pp. 11–13).

No *Tratado sobre a Tolerância* (1689), Locke, percorrendo uma via política, demonstra que «não cabe (nem tem meios) ao poder civil governar as crenças religiosas dos seus sujeitos. Mas se os magistrados não podem forçar/obrigar ninguém a acreditar num Deus, credo ou religião, *mutatis mutandis*, serão os sujeitos livres de pensar, dizer e fazer tudo o que a sua fé lhes faz pensar que Deus lhes pede? Pensar e até dizer “sim”, mas fazer “não”, pois se o magistrado não está encarregado de cuidar das almas, é garante da preservação do que Locke chama os seus interesses “civis”, isto é, a defesa das suas vidas, dos seus bens (propriedades) e das suas liberdades.

Quem quer que seja que, em nome da sua consciência, cometa um acto contrário a esta preservação dos interesses civis do conjunto dos seus concidadãos será justamente punido. A consciência dos indivíduos não pode ser a medida da obediência civil, sem que a inteira relação social seja dissolvida/rompida. Assim a regra que fixa os direitos respectivos dos príncipes e dos sujeitos é clara: podemos invocar motivos religiosos para cometer actos e acções compatíveis com a paz civil e, neste sentido, estamos em sintonia com o Estado. Em contrapartida, ninguém pode pretender a impunidade se se entregar a actos – para obedecer ao que ele acredita ser o comando divino – contrários à lei do Estado, quando esta é justificada pela defesa dos interesses civis dos cidadãos. Os atentados contra a vida, a liberdade e os bens devem ser rigorosamente perseguidos e punidos pelo Estado, quaisquer que sejam as justificações religiosas dos seus autores. Esta é a justificação lockiana da necessária laicidade do poder civil. O Estado é concebido como uma associação voluntária que engaja os homens com vista à preservação dos seus interesses temporais: a vida, a liberdade e a posse de bens. Os limites do poder do magistrado são determinados pela finalidade que levou à existência do Estado; os magistrados dispõem da força pública e devem sancionar todo o atentado contra as leis e os interesses temporais dos sujeitos, mas não têm legitimidade de legislar sobre opiniões religiosas. A liberdade dos sujeitos, em matéria de opinião religiosa, torna-se compatível com o dever de obediência às leis civis, fazendo da utilidade pública critério de tolerância. É neste âmbito, e apenas nele, que o magistrado pode legitimamente legislar. Mas também, seguindo o mesmo princípio, o magistrado pode proibir uma igreja que advoga acções contrárias ao bem comum dos sujeitos.

Onde Bayle e Espinosa são eruditos e teólogos, Voltaire mostra-se homem de espírito. A lista de argumentos e objectos desenrolados numa sucessão de capítulos incisivos do *Tratado sobre a Tolerância*, o homem de Ferney recorda todo o sangue versado por conflitos teológicos e

sentencia «a tolerância nunca provocou nenhuma guerra civil, a intolerância cobriu a terra de carnificinas».

Na *Enciclopédia Filosófica*, no artigo sobre a tolerância, Voltaire retoma os argumentos de Bayle, mas distingue a tolerância religiosa da tolerância civil. Sobre este ponto, cita o *Contrato Social* de Rousseau que, enquanto reclama para cada cidadão o direito à liberdade de consciência, reconhece para a cidade o privilégio de determinar as formas exteriores da religião civil: «Existe uma profissão de fé puramente civil cuja fixação de artigos pertence ao soberano; não como dogmas religiosos, mas como sentimento de sociabilidade, sem os quais é impossível ser bom cidadão, nem sujeito fiel. Sem que ele possa obrigar ninguém a acreditar, ele pode banir do Estado quem não acredita neles, não como ímpio, mas como associial».

As origens do conceito “tolerância” têm de se procurar na época das grandes confrontações confessionais e guerras intestinas entre cristãos do século XVI. Os pensadores, como os humanistas Marcilio Ficino e Pico da Mirandola, apesar dos esforços, não conseguem trazer o que Nicolas de Cusa chamou de *pace fidei* (paz religiosa). Contudo, as controvérsias dos sábios e a série de argumentações tiveram o mérito de reabilitar a pluralidade de opiniões e fazer progredir a razão prática.

A coexistência entre as confissões só foi estabelecida por uma série de tratados e de contratos (na Suíça, na França, na Alemanha e na Holanda) que se situam fora de todo o debate doutrinal. A sua principal contribuição reside na suspensão das violências e no atenuar do rigorismo jurídico do direito canônico, no que respeita à definição de heresia, em nome da paz civil, fim legítimo da sociedade política. A autoridade política não tem o poder de forçar as consciências dos seus sujeitos. Da mesma maneira, todos os sujeitos recebem a proteção da lei. Emerge gradualmente a ideia de que os objectivos e as finalidades do Estado não são os mesmos que os objectivos e as finalidades das confissões religiosas; e que a razão de ser do Estado é a cidadania e a concidadania, o que permite ultrapassar as divergências confessionais no espaço político. Assim, por exemplo, o Édito de Nantes de 1598 (oitavo do género), convidava católicos e protestantes não a renunciar às suas fés respectivas, mas simplesmente a viver como concidadãos (artigo 2), deixa entrever a distinção entre a esfera religiosa e a esfera civil, entre a Igreja e o Estado, cujos valores e finalidades cessam desde então de se confundirem. A *res publica* torna-se o lugar onde, em obediência à lei do poder político, param as diferenças confessionais; os crentes cedem espaço a sujeitos fiéis e iguais perante a lei de um mesmo soberano. As suas convicções pessoais, as suas afeições privadas e as suas afinidades religiosas cedem diante do universalismo de cidadão ao serviço do soberano. Este princípio impõe-se da mesma maneira em nome da razão do Estado e dos fins legítimos da sociedade política (paz civil, segurança das pessoas, proteção dos bens, distribuição equitativa da justiça) como árbitro imparcial acima das facções e das igrejas. Os Éditos de pacificação sucessivos da segunda metade do século XVI preparam assim o duplo movimento de afirmação do Estado (absoluto)

que reina sobre os actos e as acções públicas, e da libertação da esfera da consciência privada. Estavam assim lançadas as bases da invenção da tolerância moderna, fundando a distinção entre a obediência política da pessoa pública e a liberdade interior imprescritível de cada um, no seu fórum privado.

O desafio ético do nosso País e tempo não é écraser l'infâme (a religião) que formulava Voltaire e o Iluminismo, mas continuar a luta pela coexistência. Esta luta apresentou-se-nos, *in primis* – e está escrita no ADN da moçambicanidade, desde a luta de libertação nacional –, na oposição e combate contra todas as formas de discriminação: religiosa, tribal, regional, racial ou sexual. Este combate ainda é actual, tanto mais que as divisões do passado se agudizaram e a elas vieram sobrepor-se, primeiro, a intolerância política – que é, em parte, responsável pela guerra dos 16 anos – e hoje, os extremismos religiosos, em nome dos quais, ou a coberto dos quais, a nossa vida comum se encontra ameaçada.

Além das pretéritas, mas contínuas questões da coexistência; além das diferenças étnicas, tribais, raciais e do género; da exigência democrática da tolerância política, hoje, o desafio laico consiste em aprendermos a viver com pessoas que professam convicções diferentes e até opostas às nossas, o que se situa no particularmente aporético campo religioso, uma vez que, contrariamente ao campo do conhecimento empírico, não se presta a nenhuma verificação objectiva.

O terrorismo reactualiza, com acuidade, a questão do viver juntos, tratado desde o início da nossa República (e mesmo desde o *Lutar por Moçambique* de Mondlane) em termos de diferenças étnico-raciais, doravante será visto em termos de credo, uma vez que é sob a forma da intolerância religiosa que se apresenta a ameaça da nossa unidade como País. Será isso um défice de laicidade?

As vicissitudes históricas por detrás da formulação histórica da laicidade foram duplamente *intra murus*: no interior da religião cristã e no Ocidente. A violência de Cabo Delgado, na sua dimensão religiosa (não se podem ignorar factores económicos ligados aos recursos naturais e à situação social das populações), ultrapassa o campo nacional e prolonga e é extensão de uma violência de carácter religioso que provém de outras regiões do continente e até do mundo global; os *boko harames* até aos paradoxais conflitos de civilizações que acompanham a sociologia dos conflitos nas sociedades contemporâneas.

No caso em espécie de Moçambique, temos o imperativo de evitar uma dupla tramóia: primeiro, a identificação do Islão com o terrorismo e a consequente estigmatização de milhares dos nossos concidadãos inocentes, e até principais vítimas, com o terrorismo; segundo, a armadilha anti laica quer da permissividade quer da religioso-fobia. Os terroristas de Cabo Delgado dizem cometer as suas atrocidades em nome do Islão, enquanto matam muçulmanos, e que de todos os lados se levantam vozes de muçulmanos a desconfessar tais actos, fundamentando-se na dupla interpretação do *Alcorão* e da tradição profética, a defenderem uma visão pacífica do Islão. *Quid jus?*

Fundamentalismo, integrismo, intolerância; usam-se todos estes vocábulos para definir o terrorismo de Cabo Delgado. Estes conceitos hoje amalgamados, na verdade, têm significados, em termos rigorosos, diferentes. Fundamentalismo, integrismo e racismo pseudocientífico são posições teóricas que pressupõem uma doutrina. A intolerância verifica-se fora de toda e qualquer doutrina.

Considera-se o fundamentalismo e o integrismo como as formas mais evidentes de intolerância. Porém, nem todas as intolerâncias são fundamentalistas e integristas. Em termos históricos, o fundamentalismo é um princípio hermenêutico ligado à maneira de interpretar o(s) livro(s) sagrados, donde deriva a recusa de uma interpretação alegórica. Mas será que o fundamentalismo é necessariamente intolerante? Do ponto de vista hermenêutico, sim, mas não necessariamente do ponto de vista político. Pode imaginar-se numa seita fundamentalista a presunção de que os seus eleitos tenham o privilégio de compreender o livro na única maneira verdadeira, sem contudo advogar nenhuma forma de proselitismo, nem pretender que os outros adiram à sua interpretação, ou lutar por uma sociedade que aceite, de uma maneira uníssona e obrigatória, essa crença.

O integrismo é uma posição religiosa e política, cujos princípios religiosos se pretendem modelo da vida política e fonte de inspiração das leis do Estado. Se o fundamentalismo e o tradicionalismo são, em princípio, conservadores, existem integristas que se querem progressistas e mesmo revolucionários. A intolerância é um fenómeno mais complexo que se coloca no cruzamento entre diferentes fenómenos.

Normalmente, os cientistas ocupam-se das doutrinas da diferença e não da intolerância selvagem, como a de Cabo Delgado, porque esta foge a qualquer definição e a toda a apreensão crítica. Por isso, não são as doutrinas das diferenças que produzem a intolerância selvagem, pelo contrário, exploram um fundo de instabilidade difuso e pré-existente. A intolerância mais perigosa é aquela que nasce – na ausência de toda a doutrina – de pulsões elementares das vítimas (reais ou supostas) de discriminações e, por isso mesmo, difícil de individualizar e confrontar com argumentos racionais.

Existem, em Moçambique, doutrinas e orientações históricas do Islão a que certas mesquitas e grupos de crentes permanecem fiéis e/ou se submetem; existem práticas sincréticas historicamente aculturadas aos costumes locais; existe e é muito difusa, uma interpretação literal do *Alcorão* – mais por fraca formação teológica dos crentes do que por opção exegética –; existe, sobretudo, uma massa popular de crentes que, dissociando a crença do conhecimento (Sheik Habibe), está particularmente exposta a um credulismo potencialmente perigoso e a uma fácil cooptação por formas violentas de intolerância vingativa.

Isto leva à segunda grande questão, ao sentido e às formas locais de laicidade. Começando pelo período colonial, só em 1911 Portugal se juntou à laicidade da modernidade dos Estados europeus, separando, enfim, o Estado da Igreja. Portugal não só chega tarde – o



que se justifica, em parte, por uma espécie de mono-confessionalismo católico luso –, mas também o fez de uma maneira excessiva e brutal, que levou à ruptura das relações diplomáticas com a Santa Sé, depois da encíclica do papa Pio X *Lamduum in Lusitânia*. De facto, a lei de 1911, mais do que laica (separação de poderes entre a Igreja e o Estado), era anticlerical. Depois da extinção, por decreto, da Companhia de Jesus e demais Companhias e Congregações religiosas, confiscação dos bens da Igreja (...) no ano precedente, agora juntavam-se as proibições de cultos públicos sem autorização prévia do Estado, a nacionalização de todos os bens da Igreja, a retirada de existência jurídica à Igreja Católica (...).

Depois de longas e árduas negociações, o Estado português (como Constantino) passa do anti-clericalismo à *Concordata de 1940*, que atribuiu um conjunto significativo de privilégios e benefícios à Igreja Católica, o que, em Moçambique, ia em detrimento de confissões muçulmanas (apesar de majoritárias no Norte), protestantes e, mais paradoxalmente, missões católicas não portuguesas e por isso não alinhadas com a equação “evangelizar igual a nacionalização dos neófitos à nação portuguesa”.

O Estado socialista de 1975, apesar de se definir constitucionalmente laico, na prática, foi anti-religioso. O Governo socialista moçambicano aplica, por analogia, *ad litteram*, as leis anticlericais portuguesas de 1910/11, com a diferença que as estende para o conjunto das confissões religiosas. Se o regime socialista demonstrou hostilidade para com as confissões religiosas, a segunda República peca por excesso de tolerância e com o uso político e eleitoralista das religiões.

O Moçambique da segunda República confunde laicidade com permissividade, o não assumir a função majestática de garante do bem de todos os cidadãos. Este laxismo (deixa-andar) não se manifestou só com o aparecimento de seitas religiosas extremistas, denunciadas pelas populações sem que o Estado (por razões obscuras) se dignasse a tomar as medidas que se impunham, mas também noutras zonas do País, com o surgimento tolerado de igrejas que enganam e delapidam almas pobres, em sofrimento e em busca de conforto.

Este laxismo do Estado foi favorecido pela síndrome da primazia da angariação de fundos para o partido que abriu portas, acriticamente, à entrada de indivíduos e tendências suspeitas e perigosas; pela primazia política das campanhas de eleições que levaram a nomeações para diferentes cargos de Estado, por equações e cálculos de representação religiosa pró-voto e com líderes políticos e candidatos a usarem os púlpitos religiosos como palcos de comícios eleitorais, numa promiscuidade perigosa e anti laica entre a religião e o Estado.

Na nossa configuração actual – de um Estado com gramatologia eurocêntrica que deixa pouco espaço ao direito consuetudinário e nenhum ao direito de inspiração islâmica, apesar dos nossos monumentos históricos (Ilha de Moçambique, Angoche...) testemunharem a sua primazia histórica em Moçambique e às estatísticas da sua superioridade numérica – a laicidade pode reduzir-se à separação do temporal e do espiritual, do político e do religioso ou à neutralidade do Estado?

No domínio da religião, a questão da tolerância coloca-se a dois níveis. Primeiro, à necessidade de uma instância que obtém das religiões que elas sejam tolerantes; esta instância é a laicidade com o poder do Estado que as acompanha, como uma autoridade que se sobrepõe a todos os outros valores e preserva as condições da vida colectiva, independentemente de católicos ou protestantes, xiitas ou sunitas, agnósticos ou ateus. Porém, para ser pertinente, sem abdicar das contribuições de outros lugares e tempos, não pode fazer a economia da nossa sociologia e circunstâncias, hoje permeáveis à globalização dos riscos do terrorismo global (Ulrich Beck). No quadro da nossa *Constituição* (artigo 1) (Tournier, 1978), aparece como um dado incontestável que não se pode impor ou proibir a indivíduos certas crenças ou opiniões; que cada um goza, de maneira absoluta, da liberdade de escolha, e que nem o Estado, nem nenhuma outra instituição dispõem a esse propósito do direito de intervenção. Esta liberdade funda-se, de uma parte, sobre a distinção do público e do privado, isto é, sobre a determinação dos limites no interior dos quais o Estado não pode legitimamente intervir: as opiniões, como tudo o que releva dos costumes, é do domínio privado. Do outro lado, as liberdades de crença, de opinião e de expressão encontram o seu fundamento na jurisdição dos direitos humanos. Resta que o Estado tem o dever de preservar esta liberdade fundamental. A tolerância anuncia-se não só em termos jurídicos e políticos, mas também segundo uma concepção moral do sujeito humano que consiste em admitir que outrem tenha uma maneira de pensar e de agir diferentes daquele que se adopta para si próprio. A tolerância marca uma espécie de ética do quotidiano, cuja regra é o dever de respeito em todas as suas formas.

Proclamada ao mesmo tempo como virtude pública e privada, a tolerância situa-se ao nível infra- político, numa certa ordem privada e na relação com outrem, como um combate político e público. Porém, pensar a tolerância supõe medir os seus limites e avaliar os obstáculos. Apoiar uma tolerância sem limites, permitir que certas igrejas ou mesquitas sejam financiadas do exterior e se tornem lugares de endoutrinamento de fanatismos, ódios e de preceitos contrários aos valores do “viver-juntos”, equivale a destruir a tolerância. Autorizar, em nome da tolerância, a manifestação pública de opiniões contrárias ao bem e à vida em comum dos cidadãos (extorquir os pobres, ou uso do terror) orientadas a restringir ou suprimir a liberdade de expressão, de opinião ou de crença, tem por efeito restringir a tolerância.

Em Moçambique, de uma maneira particular, a tolerância deve afirmar-se como uma reivindicação contra os extremismos políticos, étnicos e religiosos, mas também como dever de vigilância do Estado nas questões políticas e religiosas ou da esfera pública, para que ninguém – indivíduos, grupos, instituições, movimentos, partidos, igrejas, seitas – usurpe o que é suposto relevar da esfera do indivíduo. Dado que a falta de escolaridade e a crença sem conhecimento são vectores fundamentais na propagação do extremismo, não deve o Estado, em nome do princípio de tolerância, favorecer a educação laica dos seus sujeitos, mesmo na religião da sua escolha?

Urgem quatro acções para afirmar a laicidade e atenuar o fenómeno do extremismo no Norte de Moçambique:

A) As madrassas não podem substituir a escola pública, e o trabalho religioso que nelas se realiza tem de ser vigiado pelo Estado para que não se transformem em centros de propagação de ódio e de contravalores, contrários à tolerância e ao nosso viver em comum.

B) O Estado tem de saber quem são os líderes religiosos, qual é a sua formação ideológica e as tendências religiosas que defendem. A termo, deveria criar condições para que a formação teológica dos líderes se faça em Moçambique e nas universidades públicas – o que já acontece em outros países, nomeadamente na Alemanha e na França – para se certificar de uma adequação entre o ensino religioso e os valores da moçambicanidade.

C) Contra a propaganda agressiva e extremista que se abate sobre as populações por via das redes sociais, o Estado deveria usar a televisão e as redes nacionais e regionais da rádio, vocacionados ao serviço público, para educação cívica constante sobre a laicidade, sublinhar repetidamente a necessidade do respeito pela vida comum, a tolerância, o que podia ser feito em colaboração com os Alimos, hoje presentes em todo o País.

D) Por fim, urge a necessidade da presença do Estado nos lugares de conflito que, apesar de necessários, não se reduza aos polícias e militares. A melhor maneira de aproximar o Estado das populações seria transferir alguns poderes de soberania (com tudo o que acarretam consigo) para outras zonas do País, o que diminuiria o sentimento de ausência de Estado que favorece, sobremaneira, a penetração de toda a sorte de *gangsters* económicos, políticos e religiosos. Mas parece que a síndrome do Maputo-centrismo pesa excessivamente sobre as nossas lideranças políticas, independentemente da proveniência ou das reivindicações de origem e pertença... Contudo, a construção da laicidade é um processo a *inferi* que só se pode realizar através de uma colaboração activa entre todos aqueles – muçulmanos, cristãos, agnósticos, ateus – que acreditam e estão prontos a militar e defender os valores do pluralismo e da unidade – acima de todas as diferenças – sobre o qual está fundado, desde os primórdios, o nosso ideal de moçambicanidade.

## REFERÊNCIAS

- Bayley, P. (1992). *De la tolérance: Commentaire philosophique*. Agora.
- Bossuet, P. (1921). *Historie des variations des Églises ptrestantes*. Librairie Classiques Garnier.
- Locke, J. (1965). *Lettre sur la tolérance*. Quadrige.
- Magazine littéraire (1982). Le réveil de l'Islam religion morale culture. *Magazine littéraire*, Février 1982, (181).
- Spinoza, B. (1965). *Traité théologico-politique*. Flamarion.
- Tournier, M. (1978). Gombrowicz les livres. *Magazine littéraire*, Juin 1978, (138). [https://www.amazon.com/Magazine-Litt%C3%A9raire-N%C2%B0138-juin-1978/dp/B01LQY3V5O/ref=monarch\\_sidesheet](https://www.amazon.com/Magazine-Litt%C3%A9raire-N%C2%B0138-juin-1978/dp/B01LQY3V5O/ref=monarch_sidesheet).
- Voltaire (1964). *Dictionnaire philosophique: La Raison par alphabet*. Flamarion.