

Religião e ofensa

A nova disputa pelos limites entre crença e política

VIRIATO SOROMENHO-MARQUES ¹
(Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa)

Num fragmento de plena maturidade, sobre o fenómeno do niilismo, Nietzsche considerava que a “morte de Deus” exigiria, para não se tornar numa catástrofe, um esforço e uma disciplina imensas². Neste início de século XXI tudo parece indicar que o filósofo alemão foi mais uma vez profético. Deus, o “Deus dos Exércitos”, parece estar vigorosamente de regresso. As fronteiras penosamente traçadas entre a política e a religião, consolidadas pelo sangue de milhões de vítimas do fanatismo e da intolerância entre os séculos XVI e XVIII, parecem estilhaçar-se, mesmo dentro do Velho Continente. Que fazer? Em primeiro lugar importa pensar!

O caso mais recente foi o episódio das gravuras publicadas em 2005 numa revista dinamarquesa, e que causou uma onda de protesto numa parte do mundo islâmico. Mas, antes disso, até por se tratar de algo que diz respeito a um país europeu central, não podemos deixar de destacar o caso da aprovação em França da lei de 15 de Março de 2004 sobre a “aplicação do princípio da laicidade”

¹ Professor catedrático da Universidade de Lisboa. Retomam-se neste texto as pistas abertas num outro trabalho: “A Lei do Véu em França e a Crise Cultural Global”, *Formação de Professores em Línguas Estrangeiras*, organização Rosa Bizarro e Fátima Braga, Porto, Porto Editora, 2006, pp. 103-108.

² “Se nós não fizermos da morte de Deus uma grandiosa renúncia e uma perpétua vitória sobre nós próprios, então teremos de suportar a sua perda.” (*Wenn wir nicht aus dem Tode Gottes eine grossartige Entsagung und eine fortwährenden Sieg über uns machen, so haben wir den Verlust zu tragen*), Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente, Kristische Studienausgabe*, ed. Colli e Montinari, Berlin, Walter de Gruyter, 1980, vol. 9, 12 [9], p. 377.

VIRIATO SOROMENHO-MARQUES

(*application du principe de laïcité*) às escolas, colégios e liceus públicos. Tal evento marcou uma etapa decisiva num dos debates mais intensos travados na pátria de Descartes nas últimas décadas.³ Um debate que começou muito antes da publicação desse novo estatuto legal e que se prolongará muito para além do debate sobre o Tratado Constitucional Europeu, que prossegue em regime quase em silêncio, mesmo após o duplo “não” nos referendos de 2005, em França e na Holanda.

O que pretendo nesta breve meditação consiste apenas no demonstrar da complexidade da questão que ficará registada na história contemporânea como a “lei do véu islâmico”. Uma complexidade que se situa muito para além da geografia política francesa e que convoca a necessidade de reflectir sobre o futuro de uma sociedade intercultural e cosmopolita no palco da Europa e do Planeta. Um futuro que está pejado de obstáculos e ameaças poderosas.

§1. De onde partimos? A questão das relações interculturais é típica, pelo menos, de dois tipos de países: os Estados federais, como é o caso dos Estados Unidos da América ou do Brasil, que cresceram através da assimilação de milhões de imigrantes de diversas proveniências geográficas e culturais; e os antigos impérios coloniais europeus, como é o caso da França, da Grã-Bretanha ou de Portugal, que, findo o ciclo imperial não deixaram de ser um foco de atracção para fluxos migratórios de populações oriundas das suas antigas colónias, na maioria dos casos países onde a independência esteve muito longe de se traduzir num nível de bem-estar que favorecesse a permanência dos seus nacionais no território dessas jovens pátrias.

A questão da proibição dos símbolos religiosos nas escolas públicas francesas, um eufemismo legal que a opinião pública, menos dada ao “politicamente correcto” desarma quando a singulariza no véu islâmico – numa metonímia esclarecedora do verdadeiro objectivo teleológico da lei – tem, com efeito, uma vasta etiologia. Décadas de desinteresse público pela integração ou acolhimentos das populações árabes no âmbito da cultura gaulesa, permitindo a construção de vastos bairros onde o reflexo desse desinteresse teve como

³ Lei n.º 2004-228 de 15 de Março de 2004, publicada no *Jornal Oficial* da República Francesa, n.º 65, 17 de Março de 2004, página 5190.

reacção o síndrome do fechamento e da clausura num universo próprio, que o fundamentalismo islâmico, sobretudo depois do 11 de Setembro de 2001, tornaria ameaçador.

O aparecimento do fenómeno inquietante do islamismo de recorte fundamentalista, a que alguma literatura tomada de uma paixão sem medida concedeu verdadeira proporção conspirativa, tornou-se num ingrediente potencialmente explosivo numa sociedade, a francesa, também ela bloqueada, como muitas outras democracias representativas, pela incapacidade, pelo menos conjuntural, de produzir respostas inteligentes aos múltiplos desafios da globalização, da construção europeia, da reestruturação das economias e dos mercados de trabalho, da desconfiança crescente na credibilidade e eficácia das instituições públicas, só para falar nos reptos mais evidentes.⁴

O islamismo aparece, assim, como o tradicional desafio do Outro, um desafio que se torna proporcionalmente maior quanto mais funda é a crise de confiança da maioria dominante na sociedade de referência, neste caso a França contemporânea, e o próprio “Ocidente” como metaconjunto das “identidades” que se perfilam como partilhando características fundamentais comuns, face à diferença da alteridade islâmica. Um desafio que não só tem fornecido um intercâmbio de argumentos, mas, sobretudo, uma escalada de paixões e “estados de alma” onde ganham preponderância o medo e o esquecimento.

O medo, com todo o seu cortejo de raiva e violência. A figura de Bin Laden, fazendo o seu aparecimento espectral nas últimas horas das eleições norte-americanas de 2004, num claro favorecimento da cenografia da campanha de Bush, constitui o ícone máximo desse pavor, que obscurece o raciocínio e deforma os silogismos em perigosas falácias ideológicas. Mas o virtual mistura-se com a dureza sangrenta do real. O medo dos homens e mulheres-bomba, que encontram no suicídio um sentido supremo para uma existência que parece ser do princípio ao fim uma enorme ferida narcísica. O

⁴ Um bom exemplo de um texto desmesurado é a obra de Chahdortt Djavani, *O que pensa Alá da Europa?*, traduzido do francês por Magda Bigotte de Figueiredo, Lisboa, Teorema, 2005. Numa clara elaboração conspirativa aí se afirma, na página 12, entre outros textos de idêntico teor, o seguinte: “A questão do véu nas escolas é apenas um episódio e um aspecto de uma estratégia a longo prazo e com múltiplas facetas.”

VIRIATO SOROMENHO-MARQUES

medo daqueles que os combatem, quer erguendo muros, quer invadindo países soberanos, violando a lei internacional, quer suspendendo os direitos, liberdades e garantias que são o sal da democracia.

O esquecimento, simultaneamente causa e resultado da ausência de memória crítica, que impregna a nossa cultura onde o excesso de imagens e de informação tem como contrapartida o desconhecimento mais elementar da história própria e da história alheia. Conduzindo a situações penosas de responsáveis políticos, da magnitude de um Silvio Berlusconi, exteriorizando opiniões insensatas, como as que se prendem com a caracterização das culturas como entidades e identidades metafísicas, inamovíveis, inclinadas, por definição, para o alheamento ou o choque violento.

§2. O significado da “lei do véu”. Para compreendermos o que está em causa na lei do 15 de Março de 2004 será conveniente adoptarmos uma metodologia de tipo psicanalítico. Vejamos, em primeiro lugar, o seu conteúdo aparente e manifesto, para depois irmos ao seu conteúdo latente e fundamental.

Aparentemente trata-se de uma lei contra a manifestação no espaço escolar público de símbolos religiosos ostensivos. Todos os símbolos, e não apenas os islâmicos. Proibição efectuada em nome de uma singular interpretação da ideia de laicidade. O motivo porque poderemos considerar este sentido manifesto como aparente, isto é, incapaz de capturar a verdadeira finalidade da lei em causa, reside no facto de que para a realização de um tal desiderato a produção de uma nova lei seria um acto inútil e desnecessário. E isso por duas razões de ordem factual.

Em primeiro lugar, no que concerne à demarcação do secular e do religioso, já existe em França há mais de 100 anos uma lei de separação das Igrejas do Estado (datada de 9 de Dezembro de 1905). Em segundo lugar, existe também, no que diz respeito especificamente ao meio escolar, desde 1 de Julho de 1936, na altura do governo da Frente Popular, uma circular emanada do Ministério da Educação, dedicada ao uso de insígnias (*Port d’insignes*) nos estabelecimentos de ensino. Nessa altura o perigo de perturbação da normal vida das instituições de ensino provinha dos grupúsculos fascistas e comunistas que se digladiavam nas escolas. O Estado francês poderia, para perseguir o objectivo evidenciado na leitura

sobre o plano aparente, trabalhar a partir deste acervo, em alternativa à elaboração de uma legislação completamente nova.

Somos assim levados a explorar a difícil via do significado latente. Ao forjar uma nova lei, o Estado francês quis destacar a importância do que estava em causa. Ora a única novidade, descontando a hipocrisia de os símbolos cristãos e judaicos se encontrarem incluídos, é de facto a crescente presença da religião islâmica na cena pública gaulesa. Na demanda pelo sentido mais profundo da lei do véu temos de destacar, logo de início, as dificuldades menores e logísticas de implementação, associadas, por exemplo, ao facto de existirem escolas religiosas com contratos com o Estado, onde essa proibição seria uma contradição nos termos, e os efeitos perversos da perseguição, mesmo quando feita em nome de princípios alegadamente republicanos, poder levar ao resultado contrário que é o do efeito de multiplicação através das qualidades reprodutivas do martírio.

Mas o mais impressionante na nova lei francesa consiste no facto dela exhibir o carácter, simultaneamente, singular e extravagante, do conceito de laicidade tal como é entendido e praticado maioritariamente em França. Essa singularidade foi bem identificada num penetrante ensaio que Régis Debray dedicou ao assunto, quando assinalou: “nós partimos da noção de laicidade do Estado, que apenas é um princípio constitucional em França, enquanto que a União Europeia parte da noção de liberdade religiosa”.⁵

Deixando de lado o grau de rigor da asserção de Debray no que diz respeito ao direito constitucional comparado em matéria de princípio da laicidade, a verdade é que, por exemplo, na perspectiva do Tratado Constitucional Europeu a separação das Igrejas do Estado, como rosto da ordem política, visa, essencialmente, garantir a liberdade de culto das diferentes confissões religiosas, dentro dos limites do relacionamento não colidente desse direito com outros direitos fundamentais, constantes na II Parte do referido Tratado Constitucional.

Mas a singularidade do alegado conceito francês de laicidade é

⁵ “ (...) nous partons de la notion de laïcité de l’État, qui n’est un principe constitutionnel qu’en France, tandis que l’Union européenne part de la notion de liberté religieuse. “, Régis Debray, *Ce que nous voile le voile. La République et le Sacré*, Paris, Gallimard, 2004, p. 13.

VIRIATO SOROMENHO-MARQUES

inseparável da sua extravagância, que se torna mais evidente se o confrontarmos com a tradição análoga desenvolvida nos EUA sob a protecção da Constituição Federal, elaborada pela Convenção de Filadélfia de 1787.

Na verdade, a laicidade francesa dificilmente resiste ao teste da história. A Revolução Francesa só por distorsão de ângulo de observação pode ser considerada laica. Ela foi ferozmente anti-católica, por razões que se compreendem, mas não salvam o princípio da laicidade. Para além disso, na sua fase jacobina a República Francesa chegou ao ponto de elaborar uma lei relativa a uma religião de Estado, o famoso Culto do Ser Supremo, que foi a derradeira batalha de Robespierre, e que culminou a sua cega obediência aos ensinamentos, mesmo os mais desvairados, de Rousseau. Por outro lado, durante o período colonial, o supostamente laico Estado francês, mesmo com socialistas no governo de Paris, etiquetava os documentos de identidade dos naturais da Argélia com a expressão de “Français Musulmans”, sem sequer os interrogar se efectivamente o eram... A religião era aqui o estigma ontológico de uma diferença que menorizava e incapacitava os naturais da Argélia para o exercício de uma cidadania plena.⁶

O confronto da experiência francesa e norte-americana em matéria de laicidade é particularmente revelador do que poderemos designar como a interpretação essencialmente *negativa* do conceito, que é comprovada pela “lei do véu”. Na tradição do constitucionalismo federal norte-americano, a laicidade (que é a expressão jurídica da secularização) é a garantia expressa de que o Estado federal protege o direito de cada cidadão a expressar publicamente as suas crenças religiosas, como direito positivo de coabitação, desde que a expressão do culto não colida com outros direitos e liberdades fundamentais.

O núcleo da doutrina americana da laicidade, no que concerne à Constituição federal, encontra-se contida nas duas cláusulas principais do primeiro aditamento da Carta de Direitos, a saber, a *establishment clause* e a *free exercise clause*. Pela primeira, o Congresso abstém-se de imitar o intento de Robespierre na formação de qualquer culto oficial. Pela segunda, o Congresso garante a sua não inter-

⁶ Amin Maalouf, *Les identités meurtrières*, Paris, Grasset & Fasquelle, 1998, p. 155.

ferência na liberdade de culto dos cidadãos. Durante muitas décadas, o âmbito da *Bill of Rights* federal aplicou-se apenas ao campo da relação entre os cidadãos e o sistema de governo federal, permitindo a convivência com experiências estaduais onde existia o favorecimento pela respectiva Constituição estadual de uma Igreja ou credo sobre outros. No entanto, o processo de “nacionalização” da liberdade religiosa e do princípio da laicidade, do Estado não confessional pode ser encontrado em acórdãos bem antigos do Supremo Tribunal. Um dos mais relevantes é o caso *Reynolds v. United States*, de 1879, no qual o Supremo Tribunal distinguiu entre *liberdade de consciência* e *liberdade de acção no culto religioso*, para considerar que o primeiro aditamento não autorizava os Mormons ao reconhecimento legal da poligamia. Muito mais recentemente, em 1990, o Supremo Tribunal no acórdão do caso *Employment Division Department of Human Resources of Oregon v. Smith*, considerava, igualmente, que o culto religioso por parte de funcionários estaduais, membros da Native American Church, não justificava o consumo do *peyote*, uma droga ilegal, usada em certos rituais dos fiéis da referida Igreja. Já noutro célebre caso, *Wisconsin v. Yoder*, de 1972, o Supremo Tribunal, deu razão aos pais de várias crianças da Old Order Amish, que, por desejo dos pais, não chegaram a concluir a escolaridade obrigatória, que no Estado do Wisconsin se estendia até à idade de 16 anos, fundando a sua decisão não apenas no direito à liberdade religiosa, mas também no direito dos pais a interferir na educação dos seus filhos.

A comparação entre a experiência francesa e a americana ajuda-nos a perceber o sentido profundo da “lei do véu” gaulesa. Nos EUA a laicidade do Estado é predominantemente *positiva* para a liberdade de culto, permitindo-a até ao limite do constitucionalmente razoável. Por seu turno, a lei francesa entendida no seu registo aparente e imediato revela-se como um estatuto absurdo e repugnante, que interfere na liberdade religiosa e no direito individual à imagem, uma espécie de lei de costumes. No seu sentido profundo, a situação não melhora. Trata-se de uma lei-sintoma. Uma espécie de tique nervoso de uma sociedade acossada pelo medo da ameaça islâmica, que dispara as suas armas sem a noção da proporção ou do ridículo.⁷ Na

⁷ Numa entrevista recente, Pierra Hassner, discípulo de Raymond Aron, falava nesse medo que percorre a França, cristalizado, umas vezes na ideia de Europa, outras no espan-

VIRIATO SOROMENHO-MARQUES

França, como em muitas outras democracias, como salienta bem Régis Debray, a cidadania deixou de ter capacidade integradora e galvanizadora: “um país que já não transcende o seu passado, deprime”.⁸ E o medo é a forma mais activa de depressão.

§3. Multiculturalismo ou cosmopolitismo? O caso francês é apenas uma parte de uma paisagem mais vasta e mais complexa. Os movimentos migratórios e a proximidade entre culturas diversas estão ainda no seu início. A globalização em marcha poderá ter muitos recuos no que concerne ao comércio livre, onde a tendência para o protecționismo, mais tarde ou mais cedo cobrará os seus direitos. Contudo, com a crescente destruição de ecossistemas e a marcha acelerada das alterações climáticas, milhões de seres humanos, com línguas, culturas, religiões e morfologias distintas colocar-se-ão, sem qualquer possibilidade de remissão, ao caminho do encontro com os outros, os diferentes. Em busca de uma vida melhor, ou, simplesmente, em busca da sobrevivência, como no caso dos «refugiados ambientais», cada vez mais numerosos.

Que fazer para uma coabitação pacífica entre indivíduos e grupos tão diversos? Samuel P. Huntington, introduziu, em 1996, o tema do “choque de civilizações”.⁹ Como sempre acontece em todos os livros que são lidos através de resenhas apressadas nos meios de comunicação social, e não no labor do contacto directo, as mais variadas e díspares interpretações têm dado azo a toda a sorte de usos manipulatórios do pensamento de Huntington.

Para abreviar razões, julgo que Huntington propõe uma solução baseada na combinação de dois conceitos, a saber, o *multiculturalismo* e o *universalismo*. São conceitos que, na perspectiva de Huntington, são válidos apenas sob condições e enquadramentos muito determinados, e que, sobretudo, não podem obedecer a nenhuma propriedade comutativa.

talho turco: “De uma maneira confusa, as pessoas têm medo que lhes roubem o trabalho e têm também essa sensação de que a Europa já não é Europa (...) Há em França entre os intelectuais um encarniçamento contra a Turquia que me deixa espantado (...)”, *Público*, 21 de Abril de 2005, p. 22.

⁸ “Un pays qui ne transcende plus son passé déprime”, Régis Debray, *ob. cit.*, p. 43.

⁹ Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations. Remaking of World Order*, 1996.

Existe edição portuguesa: *O Choque das Civilizações e a Mudança na Ordem Mundial*, tradução de Henrique M. L. Ribeiro, Lisboa, Gradiva, 2001.

Huntington parte da tese segundo a qual existiriam nove culturas mundiais, com características próprias suficientemente estáveis para tornar a mistura, o cruzamento, o *cocktail* multicultural não só um intento vão como perigoso. A resiliência ontológica das grandes culturas mundiais tornaria inevitável o multiculturalismo à escala planetária. Mas o que é válido num palco global, constituiria um grande perigo para uma cultura específica se esse multiculturalismo se transformasse num desiderato normativo para uma sociedade nacional particular. É esse o perigo que Huntington identifica nos EUA, que se teriam transformado numa sociedade onde o *melting pot*, teria dado lugar, a um processo de persistência multicultural, depois de o tradicional molde integrador de matriz ocidental ter sido posto em causa.

Mas se o multiculturalismo ameaça os Estados Unidos e o Ocidente, a verdade é que a atitude arrogante do universalismo ocidental surge como uma ameaça para a estabilidade planetária. Escutemos o modo como Huntington convoca e analisa estas duas ameaças:

“O multiculturalismo promovido internamente ameaça os Estados Unidos e o Ocidente; o universalismo promovido no estrangeiro ameaça o Ocidente e o mundo. Estas duas tendências negam o carácter único da cultura ocidental. Os monoculturalistas globais querem fazer o mundo à semelhança da América. Os multiculturalistas domésticos querem fazer a América à semelhança do mundo. A América multicultural é impossível porque a América não ocidental não é americana. Um mundo multicultural é inevitável porque um império mundial é impossível. A preservação dos Estados Unidos e do Ocidente requer a renovação da identidade ocidental. A segurança do mundo exige a aceitação de um mundo multicultural”.¹⁰

Samuel Huntington, apesar de incorrer no erro que Edward Said designa por essencialismo¹¹ – o de dar relevância ontológica a culturas que são sobretudo fenômenos sociais e históricos altamente plásticos –, não deixa de aconselhar uma prudência que há muito parece, por exemplo, ter desertado da política externa de Washington:

¹⁰ Samuel Huntington, *ob. cit.*, p. 376.

¹¹ Edward W. Said, *Orientalismo. Representações ocidentais do Oriente* [1978], tradução de Pedro Serra, Lisboa, Livros Cotovia, 2004, pp. 391 e 412.

VIRIATO SOROMENHO-MARQUES

“O universalismo ocidental é perigoso para o mundo, porque poderá conduzir a uma grande guerra intercivilizacional entre os Estados-núcleos, e é perigoso para o Ocidente, porque poderá levar à derrota do Ocidente(...) Uma postura prudente para o Ocidente seria não tentar sustentar a deslocação do poder, mas aprender a navegar em baixios, a suportar tormentas, a moderar as apostas e a preservar a sua cultura”.¹²

Pela nossa parte, sustentamos, modestamente, uma alternativa que substitui as ambiguidades do multiculturalismo pela construção de uma esfera pública de convivência cosmopolita, apoiada na crescente criação de estruturas, instituições, normas jurídicas e práticas políticas que assegurem uma governação multilateral de dimensão planetária. Em vez da promessa sombria de identidades que, como refere Maalouf na obra citada, tendem a tornar-se assassinas, o cosmopolitismo favorece a unidade em torno de objectivos de futuro, com interesse comum e tangível. Trata-se de uma unidade operacional e funcional, em vez de uma ideológica unidade de sangue e origens, de que os campos de batalha, incluindo os da última guerra europeia nos Balcãs, estão cheios. Se a Europa aceitar cair, outra vez, nas armadilhas do tribalismo identitário, sob o acicate do “perigo muçulmano”, não faltará muito tempo para que se reabram as velhas cicatrizes das hostilidades entre europeus, para que os antigos ódios fraternais voltem a explodir.

Só uma óptica funcionalmente cosmopolita estará em condições de propor uma agenda política global baseada nas tarefas ecuménicas que atingem a condição humana no seu núcleo fundamental, nesta complexa era que nos coube viver: *a)* vencer a crise do ambiente; *b)* eliminar a pobreza; *c)* regular a globalização com justiça; *d)* promover a equidade à escala nacional e planetária.

Mas para isso a Europa e os EUA não devem deixar de se bater, dando desde logo o exemplo, pela defesa de alguns princípios, nascidos no Ocidente, mas que hoje são património universal. Não se trata do perigo de universalismo, mencionado por Huntington, mas do reconhecimento de que a democracia representativa e os direitos humanos, onde se inclui a liberdade de expressão, fazem hoje parte, para usar um termo de John Rawls, de um verdadeiro “consenso de

sobreposição” (*overlapping consensus*) com alcance planetário. São princípios de uma lógica fundamental e comum, que devem coexistir e garantir a convivência e o respeito mútuo das e entre as “gramáticas” sectoriais do pluralismo cultural e religiosos de que o tecido do mundo das civilizações humanas é matricialmente constituído.

Ora, foi essa capacidade de fidelidade aos valores da liberdade de expressão, como parte do “consenso de sobreposição”, que falhou redondamente no caso dinamarquês. Por muito tolo e irresponsável que tivesse sido o comportamento do caricaturista dinamarquês, a verdade é que a sua actuação estava constitucionalmente garantida pelas liberdades fundamentais, aliás, presentes não só na Lei Fundamental do país de Kierkgaard, mas também na II Parte do Tratado que estabelece uma Constituição para a Europa. Que alguns cidadãos dinamarqueses, de confissão religiosa islâmica tivessem preferido, com meses de frio e premeditado cálculo, apelar às turbas no Paquistão em vez de recorrer aos tribunais de Copenhaga, recorrendo à figura do crime de abuso de liberdade de imprensa, é algo que não tem explicação teológica. Apenas uma explicação prosaicamente política.

A União Europeia, e cada um dos seus Estados-Membros perderam, na circunstância, uma ocasião privilegiada para se unirem em torno de princípios fundamentais, separando as águas do político e do religioso, naquela zona em que essa separação é crítica para a viabilidade do cosmopolitismo. Muitos milhões de homens e mulheres nos países islâmicos teriam sido os primeiros a agradecer e a aplaudir tal gesto, que se fez sentir, estrondosamente, pela ausência.



Índice

PREFÁCIO	5
<i>Pedro Silva Pereira</i>	
INTRODUÇÃO	7
<i>Paulo Mendes Pinto</i>	

Ensaaios e Entrevista

O EMBLEMA, O INTERDITO E A BLASFÊMIA	15
<i>Alfredo Teixeira</i>	
A LIBERDADE DE EXPRESSÃO JORNALÍSTICA	39
<i>António Salvador Reis</i>	
UM OLHAR MUÇULMANO SOBRE A PROBLEMÁTICA DA LIBER- DADE DE EXPRESSÃO	45
<i>Arifo Amada</i>	
RELIGIÕES E LIBERDADES	65
<i>Fernando Pereira Marques</i>	
EM NOME DE ADÃO	71
<i>Hugo Alexandre Espínola Mangueira</i>	
RELIGIÕES E LIBERDADE DE EXPRESSÃO	97
<i>Jorge Wemans</i>	

VIEIRA E A POSSIBILIDADE DE UM MUNDO NOVO: QUINTO IMPÉRIO COMO PROJECTO DE CIDADANIA DO FUTURO	101
<i>José Eduardo Franco</i>	
ENTREVISTA A D. MANUEL CLEMENTE	115
<i>por Paulo Mendes Pinto</i>	
A EUROPA, OS EUA E O ISLÃO	121
<i>Paulo Gaião</i>	
A LIBERDADE DE EXPRESSÃO E AS ARTES.....	123
<i>Pedro Proença</i>	
LIBERDADE DE EXPRESSÃO NA IGREJA.....	127
<i>Porfírio Pinto</i>	
A OFENSA RELIGIOSA COMO PROBLEMA LEGAL	139
<i>Silas de Oliveira</i>	
RELIGIÃO E OFENSA	151
<i>Viriato Soromenho-Marques</i>	







