

18º Congresso Brasileiro de Sociologia

26 a 29 de Julho de 2017, Brasília (DF)

GT 20 Religião, conflitos e questão de secularização

**Paradoxos da secularização no processo de modernização brasileiro:
implicações para a vida democrática**

Michelle Gonçalves Rodrigues (UEMG)

Paradoxos da secularização no processo de modernização brasileiro: implicações para a vida democrática¹

Michelle Gonçalves Rodrigues²

Este trabalho tem por objetivo a análise das relações entre religião e política no processo de modernização do Brasil. A hipótese apresentada sugere que o estudo destas relações constitui uma perspectiva para iluminar a crise atual do sistema representativo, pois a permanência do fenômeno religioso, e sua importância, parece desmentir as premissas usuais das grandes teorias de modernização que organizam o instrumental analítico das ciências sociais. Teorias, estas, que, ao não observarem que se a secularização é uma conceituação analítica dos processos históricos ocorridos na modernidade, sem ampararam no entendimento da secularização como paradigma. O resultado desta observação é a politização da religião e a presença de argumentos religiosos no campo da política, numa simbiose cuja dinâmica e resultados são ainda avaliados de forma redutiva pelos pesquisadores quanto aos desafios colocados para e pela vida democrática brasileira. Esta abordagem possibilita não só perceber como foram desconsideradas as diferenças entre os processos de modernização no país e os das nações ocidentais europeias e norte-americana para a compreensão da laicidade estatal, como possibilita evidenciar o lugar renegado à religião no atual debate sobre a reforma política tanto no meio acadêmico como na esfera pública. Lugar que, ao ser esquecido, coloca em xeque direitos positivos e negativos que dão contorno aos horizontes democráticos no Brasil.

Nesse cenário, nosso argumento é que de instrumentos analíticos sobre a realidade empírica, as dicotomias foram postas não apenas como marco divisor entre abordagens teóricas – tal como o antagonismo entre procedimentalistas e comunitaristas e entre, para os interpretes do Brasil,

¹ Este *paper* é parte da pesquisa “A modernidade e sua epistemologia: uma revisão dialógica sobre os temas religião, política e representação política”, financiada pela FAPEMIG, e da pesquisa de pós-doutoramento “Desafios da vida democrática: religião, política e representação política” realizada junto ao PPGCSO-UFJF. Agradeço à FAPEMIG pelo apoio financeiro para a participação no 18º Congresso Brasileiro de Sociologia.

² Doutorado em Antropologia pela UFPE, Pós-Doutorado em Ciência Política (UFJF). Professora do Departamento de Ciências Sociais da Universidade do Estado de Minas Gerais e bolsista PDJ-CNPq / PUC-RJ.

americanistas e iberistas –, mas, fundamentalmente, como geradoras de impasses para e entre o funcionamento das instituições, acabando por enclausurar a concepção de representação política em modelos que escapam aos atuais anseios dos sujeitos/cidadãos, bem como de vários movimentos sociais que utilizam considerações religiosas ou não.

Tais considerações se originam de três hipóteses interpretativas, que, se válidas, terão poderão influenciar a imaginação das ciências sociais e sua consequente renovação: 1) Crise do estatuto da representação política enquanto artifício adequado à institucionalização da democracia em sociedades complexas e plurais; 2) A existência de limites à representação democrática a partir do Estado Democrático de Direito; 3) A existência de uma contradição, para o público, entre a razão democrática e a razão estatal; 4) As relações entre religião e política consistem em uma angulação privilegiada para a percepção dos limites e da crise apontadas nas hipóteses anteriores. Diante destes pressupostos é oportuno salientar que a investigação se encontra em fase inicial, assim, este paper apresenta muito mais uma provocação ao debate entre os temas religião, política e representação política com o objetivo de fomentar novos horizontes imaginativos para a compreensão do pensamento político brasileiro – sob a inspiração de Faoro (1987) ao entender que o pensamento político não pode ser reduzido à filosofia política e a ciência política.

Entre as confusões conceituais e a permanência da religião

Aceita normalmente como uma premissa do (e para o) mundo moderno, a noção de secularização paradoxalmente tornou-se, ela mesma, uma jaula de ferro epistemológica para a compreensão motivacional das ações e das relações sociais (ASAD, 1993; CASANOVA, 1994). E, mais ainda, ao refletir em nossas chaves analíticas, essa premissa nos impediu, durante muito tempo, de pensarmos as religiões como fomentadoras de agentes políticos e da própria política, mediante uma linguagem não só religiosa, mas uma linguagem política incitada pela religião. Isso porque, seguindo o quadro histórico traçado por Talal Asad (1993), ao analisar a construção da religião

como uma categoria antropológica, o erro acadêmico foi não perceber os caminhos percorridos por aquilo que se acredita, hoje, ser religião. Principalmente quando se observa que a antropologia é uma disciplina originada de uma tradição cristã europeia. Do contexto medieval à modernidade a religião passou de prática a símbolo *sui generis*, o que permitiu a tentativa da antropologia de universalizar seu significado, ora como um aspecto da realidade, ora como sua representação. Dessa perspectiva, o domínio religioso passou a ser compreendido de maneira independente na modernidade, pois as práticas sociais não podem ser entendidas e analisadas na divergência entre questões cognitivas e comunicativas. Nas palavras de Asad (1993, p. 42-43),

what appears to anthropologists today to be self-evident, namely that religion is essentially a matter of symbolic meanings linked to ideas of general order (expressed through either or both rite and doctrine), that is has generic functions/features, and that it must not be confused with any of its particular historical or cultural forms, is in fact a view that has a specific Christian history. From being a concrete set of practical rules attached to specific processes of power and knowledge, religion has come to be abstracted and universalized. In this movement we have not merely an increase in religious toleration, certainly not merely a new scientific discovery, but the mutation of a concept and a range of social practices which is itself part of a wider change in the modern landscape of power and knowledge. That change included a new kind of state, a new kind of science, a new kind of legal and moral subject. To understand this mutation it is essential to keep clearly distinct that which theology tends to obscure: the occurrence of events (utterances, practices, dispositions) and the authorizing processes that give those events meaning and embody that meaning in concrete institutions.

Em diálogo com Asad (1993, 2003) o sociólogo Casanova (2011) realiza distinções analíticas entre os seguintes termos: secular, secularização e secularismo. Para o autor, há uma confusão no emprego das terminologias que, apesar de serem semelhantes, são utilizadas de distintas e desalinhadas maneiras nas elucidações e contextos acadêmico-disciplinares, sociopolítico e cultural. Como uma categoria epistêmica moderna emerge o conceito secular, como uma conceituação analítica dos processos históricos ocorridos na modernidade o termo secularização é comumente empregado e, por fim, o secularismo assume a forma de uma visão de mundo. Mas, o que pode parecer

controverso é a própria origem da terminologia secularização, um conceito originado de uma linguagem eminentemente cristã. Foi a Igreja Católica que primeiro se serviu do termo para delimitar os dois mundos presentes na constituição de sua teologia,

[...] the religious-spiritual-sacred world of salvation and the secular-temporal-profane world. [...]

In its original theological meaning, to secularize meant to "make worldly", to convert religious persons or things into secular ones, as when a religious person abandoned the monastic rule to live in the saeculum or when monastic property was secularized following the Protestant Reformation. This is the original Christian theological meaning of the term "secularization" that may serve, however, as the basic metaphor of the historical process of Western secularization. In fact, the historical process of secularization needs to be understood as a particular reaction to the structuring dualism of medieval Christendom, as an attempt to bridge, eliminate, or transcend the dualism between the religious and the secular world. In this respect, the very existence of the binary system of classification served to determine the dynamics of the process of secularization. [...] (CASANOVA, 2011: 56).

Com seu significado cristão, a secularização serviu de metáfora para todas as narrativas sobre a modernidade secular, narrativas que compreendem nossa realidade social desvinculada da religião e suas formas religiosas. Porém as diferenciações, expressas acima, indicam que há três fenômenos, a partir dos três termos, que nem sempre ocorrem simultaneamente. De acordo com Casanova, o termo secular encerra uma percepção da realidade secular desprovida da presença religiosa, atitude epistêmica caracterizada criticamente, por Charles Taylor (2010b), como "teorias de subtração". O conceito de secularização, diversamente, tem sido utilizado como uma grande e única chave analítica nas investigações, empírico-históricas, sobre as transformações pelas quais passam as sociedades ocidentais, característica que perpassa todas as áreas das ciências sociais. Porém, Casanova, ao elencar Talal Asad em sua argumentação, indica a inversão do caráter ideológico que o conceito de secularização foi alvo, deixando de ser uma ideia que busca transcender o dualismo entre o mundo religioso e o mundo secular, para representar um único e geral processo etnocêntrico de desenvolvimento

humano. Já o conceito de secularismo expressa visões de mundo aliadas às doutrinas políticas.

Ao olhar para a contemporaneidade e seus dissensos, do qual tanto o espaço público do mundo da vida quanto a esfera pública da política são palcos, Charles Taylor se debruça sobre a racionalidade do secularismo como um fenômeno de consciência moderno e, por isso, legítimo de ser debatido enquanto um dilema moral. O autor resume bem a amplitude conceitual ao sugerir que a secularização é uma problemática que surge pela mediação de espaços compartilhados entre os sujeitos e não como uma política de Estado que rompe com a religião, uma forma simplista de conceber a laicidade em tempos modernos (TAYLOR, 2011). Em outra chave crítica, a secularização confunde o desencantamento do mundo com o declínio da religião, acreditando que os dilemas morais, dos quais os anseios humanos são expressão, caracterizam-se por meros desejos de respostas objetivas a problemas objetivos e não como vivências conjugadas a projetos morais e éticos que possibilitam a busca pela realização do desejo de plenitude dos sujeitos (TAYLOR, 2010b).

Sua pertença no pensamento comunitarista³ eleva o debate sobre a esfera pública permeada por diferenciações que devem ser potencializadas para o vislumbramento dos sujeitos e não sua neutralização efetuada por meio de uma homogeneidade das identidades. Os contextos democráticos são definidos em termos da diversidade de perspectivas que organizam os princípios políticos como, direitos humanos, igualdade, Estado de Direito e o próprio regime democrático. Para Taylor, o modelo correto de secularismo que devemos seguir não se expressa em torno do debate entre religião e política ou desencantamento do mundo, mas

Indeed, the point of state neutrality is precisely to avoid favoring or disfavoring not just religious positions but any basic position, religious or nonreligious. We can't favor Christianity

³ Embora o autor não se classifique enquanto tal, os estudiosos sobre o debate envolvendo teorias procedimentalistas e comunitaristas se referem a Charles Taylor como pertencente a essa última corrente. Isso porque seu pensamento envolve questões críticas relacionadas à forma individualista de alocar os problemas relevantes ao liberalismo, o que pode ser vislumbrado em uma entrevista concedida pelo autor para a revista *The Utopian* (TAYLOR, 2010a).

over Islam, but also religion over against nonbelief in religion or vice versa (TAYLOR, 2011: 37).

Desse modo, a secularização, sob um viés humanista, é reformulada pelas necessidades atuais de combinar a diversidade para além da particularidade de crenças e práticas religiosas, alcançando outros valores que compõe as esferas de sentido dos cidadãos. Entretanto, quando vislumbramos a religião nos discursos dos religiosos, ela está para além de uma simples combinação de práticas, ela é um fator que congrega todo o sentido da vida para o sujeito, assim como outras esferas da vida podem atribuir o valor de plenitude na contemporaneidade. Percepção não só presente na vertente de discussão de autores comunitaristas, mas, também entre os procedimentalistas, como Jürgen Habermas (2007) quando diz que a esfera pública se depara com sociedades pós-seculares e não mais seculares, não só porque os argumentos religiosos e a pluralidade religiosa estão presentes na esfera pública, mas porque a religião é um componente linguístico que compõe a modernidade. Entendendo-se tais argumentos a partir de uma linguagem política motivada por escolhas e valores religiosos que o Estado Democrático de Direito deve considerar. Tal assertiva indica que, para o caso da religião, a laicidade é um dos princípios fundamentais dos Estados modernos que em suas Constituições colocam a liberdade religiosa como um direito negativo de qualquer cidadão. Habermas (2007:131), ao postular, com sucesso, o atual estado da modernidade, coloca o “racionalismo ocidental” de Weber sob crítica, “como um caminho que foge à normalidade”.

Assim, a secularização não é apenas um conceito que deve ser repensado em termos de contextos democráticos que são definidos por pluralidades de horizontes que organizam os princípios políticos, mas também um conceito acionado fora do campo dos estudos acadêmicos. Secularização é um conceito acionado pelas diversas formas de existência. Em outras palavras, os sujeitos de nossa realidade empírica estão argumentando sobre seus lugares existenciais, sobre suas identidades e seus direitos a partir do conceito de secularização, que pode não ter o mesmo aparato cognitivo que os teóricos tendem a conceber. Isso porque a necessidade expressa por Taylor (2010b; 2011) parte de um olhar sobre a secularização como um fenômeno de

consciência que opera a partir dos espaços compartilhados, mas ainda restrito ao intelectualismo e às deliberações do Estado secular. Acerca desse tema, a própria pluralidade de formas existenciais, marca da modernidade, nos leva a pensar em uma reformulação que congregue e aprofunde o debate em torno das concepções de laicidade e do Estado secular na tentativa de aprimorar o instrumental analítico sobre a realidade social. Mas, em especial, nos leva a uma direção ainda mais produtiva em que os sujeitos morais são vistos agora como sujeitos situados no mundo da vida e sujeitos capazes de participar da experiência do diálogo, experiência em que buscamos ultrapassar os limites de nossas vivências individuais para tentar expressá-las como experiências relevantes no que diz respeito à compreensão sobre o mundo. Assim o próprio conceito de secularização tende a ser repensado a partir dos indivíduos, suas atuações e articulações, como cidadãos na ordenação e constituição de uma esfera pública que não descaracterize a particularidade de suas pluralidades.

Da confusa utilização dos conceitos de secular, secularização e secularismo fica demonstrado o quão nosso instrumental analítico separou-se das percepções práticas do mundo da vida. Em outras palavras, a secularização, como sugere Casanova (2011) é uma problemática que surge pela mediação de espaços compartilhados entre os sujeitos e não como uma política de Estado que rompe com a religião, forma simplista de conceber a laicidade em tempos modernos, ou nos termos taylorianos das “teorias de subtração”. As análises feitas sobre os sujeitos morais criaram uma ruptura entre a esfera transcendente e a esfera imanente que compõe juntas o arsenal cognitivo que possibilita o sentido da vida e potencializa o espaço de agência dos sujeitos ao operarem sobre o mundo. O erro acadêmico foi relegar a esfera transcendental como estritamente transcendente e por isso criar de antemão uma dicotomia em relação ao imanente. Desconsiderando que a modernidade cunha o conceito de religião ao associá-lo ao seu reverso, o secularismo, na criação dos Estados modernos, caracterizando os processos históricos de sociedades ocidentais, a exemplo do Brasil, seja por meio da presença jesuítica na colonização e da ideia do catolicismo como uma “religião natural”, no primeiro caso, na fundação da República brasileira, no segundo, ou na própria presença religiosa na esfera pública durante nosso processo de

democratização em anos de ditadura civil-militar. Contudo é interessante perceber, ainda a partir das observações de Asad (2001), que o princípio político do secularismo aparece uno, enquanto o conceito de “pluralidade” determina o campo das religiões, que, por este motivo, tomam um lugar marginalizado dado à subjetividade. Fato que nos remete à dicotomia entre razão humana (também de Estado) e crenças humanas restritas ao campo religioso da fé⁴.

Os desafios para vida democrática brasileira

Nos termos apontado por Manin (1995a, 1995b), a noção de representação política é constituída por quatro princípios que praticamente nunca foram postos em questão desde os primeiros tempos do governo representativo moderno: 1) os representantes são eleitos pelos governados; 2) os representantes conservam uma independência parcial diante das preferências dos eleitores; 3) a opinião pública sobre assuntos políticos pode se manifestar independentemente do controle do governo; 4) as decisões políticas são tomadas após debate. Tais princípios se traduzem em práticas e instituições concretas nos três tipos de governo, parlamentar, democracia de partido e democracia do público. A permanência de tais princípios indica que a representação política mudou muito pouco ao longo do período histórico moderno. Contudo, suas implicações são diferentes de acordo com os acontecimentos com quais foram combinadas. Disso infere-se que os princípios do governo representativo não são originados de um tipo particular de democracia, mas como um sistema político original distinto dos princípios democráticos. Ideia que Manin elabora a partir de diferenciações entre Estados Unidos, França e Inglaterra, especialmente em como a religião, um direito

⁴ Como um exemplo recente, temos os diálogos controversos entre Jürgen Habermas, o então cardeal Joseph Ratzinger e os jesuítas, explicitados em termos de razão *versus* fé na consolidação do Estado democrático. Por meio destes debates e devido aos acontecimentos oriundos após o atentado de 11 de setembro nos Estados Unidos, Habermas revê sua abordagem sobre o lugar da religião no espaço público e, por conseguinte, na esfera pública (HABERMAS e RATZINGER, 2007; HABERMAS et al, 2010). O filósofo Terry Eagleton (2011) também apresenta uma interessante problematização sobre a fé como uma noção moral, uma forma de engajamento que permite um conjunto de compromissos, distanciando, assim, a fé de uma noção abstrata e desligada do campo de ação dos sujeitos.

negativo, contribuiu e continua a contribuir para os direitos positivos na vida democrática norte-americana. Tal diferenciação foi algo que Tocqueville (1998) já havia percebido em suas considerações sobre a democracia nos Estados Unidos – quando os argumentos religiosos passavam por uma tradução secular na mobilização da esfera pública e na constituição de uma religião civil – e, tempos depois, na configuração retomada e repensada por Habermas (2007).

Na chave analítica comunitarista, ao retomar a formulação da Constituição norte americana, Taylor (2010b) observa que o termo secular não era mencionado no documento dado ser a religião cristã a religião dominante e, assim, poder-se-ia invocar os princípios cristãos nas interpretações das leis. A observação de Taylor não é fortuita, mas plena de sentido, pois indica que a racionalidade normativa do secularismo, próprio da consciência moderna, é portadora de um dilema moral que atravessa e cinde o mundo da vida, a esfera pública e o próprio sistema de representação política. Como um fenômeno de consciência moderno, a racionalidade do secularismo deve ser debatida enquanto um dilema moral que provoca dissensos do qual tanto o espaço público do mundo da vida e a esfera pública da política são palcos.

Para o caso brasileiro, Giumbelli (2002; 2003; 2008) faz, a partir de uma retrospectiva histórica que remonta até a constituição da República no Brasil, um cruzamento entre Estado-nação e seu aparato legal como fomentador dos sujeitos-cidadãos. Nesse sentido, os princípios de laicidade são tomados como dispositivos que configuraram e reconfiguraram a mediação entre Estado secular e religião. Entretanto, a Igreja Católica operou um papel de força política crucial nessa relação, por ser a instituição religiosa reconhecida como a colaboradora no processo de construção da nação brasileira (GIUMBELLI, 2008; MONTERO, 2006; 2009; 2012). Naquele momento, embora Igreja e Estado tenham sido separados, o fundamento jurídico sobre a criação de novas associações religiosas obedecia à forma constituída da Igreja e seu estatuto legítimo de religião, ocorrendo, por conta dessa delimitação, a discriminação das religiosidades tidas como cultos, a exemplo do espiritismo e das práticas afro-brasileiras (ambas sob a ameaça punitiva do Código Penal de 1890, em seu artigo 157).

Contudo, se antes as análises sociais davam pouco lugar à presença do

religioso no público, a exemplo de vários teóricos que se debruçaram a pensar o processo de modernização brasileiro, hoje isso não é mais possível. Por meio das problematizações apontadas, podemos perceber que as instituições religiosas não foram adequadamente localizadas nas disputas históricas que conformam o campo político da República e da democracia brasileira. Em outras palavras, a separação entre religião e política nunca foi efetuada à maneira de uma cisão completa, mas numa constante reformulação de suas relações, sobretudo quando vislumbramos o campo de permanência do fenômeno religioso como dimensão significativa da história e como campo de ação empírica.

A ausência do diálogo entre política e religião, principalmente no campo da ciência social ao analisar o processo de modernização brasileiro, pode residir naquilo que Werneck Vianna (1999) apontou como uma característica das interpretações brasileiras: a preocupação com as formas patológicas de acesso ao moderno e não o questionamento das patologias da modernidade. No caso específico do campo de estudos sobre a religião, para as interpretações sociológicas a permanência da religião na estruturação de nossa sociedade atestava o quão alheio estava o Brasil das nações modernas ocidentais⁵, já para as interpretações antropológicas o sentimento comunitário propiciado pela religião estava diretamente ligado aos grupos sociais excluídos do processo de modernização, sem, contudo, haver uma maior preocupação em compreender os motivos desta exclusão em análises para além dos nichos culturalistas⁶.

Assim, sob a chave compreensiva do movimento histórico recente, não há como obscurecer a politização de categorias religiosas principalmente por meio das Comunidades Eclesiais de Base e, no lado pentecostal, o entendimento de categorias políticas a partir do olhar religioso tendo como mote o nome de Cristo. Talvez o exemplo mais contundente e menos reconhecido, pela teoria política realizada por nossos intelectuais que se debruçam na elucidação do pensamento político brasileiro, seja a forte

⁵ A exemplo temos as análises de Pierucci (1997a; 1997b; 1999; 2005; 2006a; 2006b), Pierucci e Prandi (1996) e Prandi (1997).

⁶ Monteiro (1999) evidenciou esta abordagem por meio de um levantamento bibliográfico entre as décadas de 1980 e 1990.

presença dos movimentos religiosos na elaboração da Carta Magna de 1988 (MARSIAJ, 2006). Nesse momento ocorreu um forte embate entre o movimento LGBT e os parlamentares evangélicos, eleitos em 1986, no que diz respeito às pautas sobre direitos sexuais e reprodutivos. Pautas que ainda hoje acirram os ânimos na relação entre religião e política e provocadoras de ruídos no processo democrático de representação política. Neste ponto é importante apontar que a religião, como uma vertente do excesso democrático apontado por Rancière (2014), impõe limites à representação política e seus princípios constituintes, ao mesmo tempo em que se vê restringida por eles.

Assim, aproximando as considerações de Manin ao panorama particular do pensamento político brasileiro é oportuno o esforço imaginativo de uma teoria social preocupada com a reinvenção de formas de vida democráticas que nos coloca insistentes e novas questões, como as dos ruídos entre religião e política. Por outro lado, esse exercício criativo é profícuo para a tentativa de contribuir com a discussão efetuada pelos teóricos tanto procedimentalistas quanto comunitaristas, ao trazermos subsídios empíricos da cultura política brasileira, no que se refere às relações entre razão, racionalidade, fé, religião e democracia. Por fim, a necessidade do diálogo analítico entre os temas religião e política e sua aproximação com a engenharia da representação política brasileira tende a ser um campo profícuo para o entendimento da cisão entre a dinâmica própria ao mundo das instituições e as expectativas e anseios inerentes à sociedade e aos seus cidadãos.

Dessa maneira, o tema da representação tem se constituído como o núcleo central da produção da dessintonia entre representantes e representados quando observamos a combinação ou o descompasso entre os anseios religiosos e a operacionalidade das instituições (RODRIGUES, 2014, 2015). Assim, as análises usuais – e seus resultados um tanto problemáticos – sobre as situações em que é estabelecida a oposição entre secular e religioso, ou, ainda, entre laico e religioso, aponta para uma interdependência entre tais conceitos na modernidade e seu encontro com o tema da representação política, pois um Estado secular ou laico deve definir por meio de leis o que seja religião e suas fronteiras. Tal ação abrange a criação de instrumentos normativos, estatutos jurídicos e projetos de lei, a exemplo da criação do

Estatuto da Liberdade Religiosa (PL 4356/2016) e da Lei Geral das Religiões (PL 5598/2009)⁷. Mais ainda, dando ensejo a um processo hermenêutico de reconhecimento das motivações religiosas, como no PL 4500/2012 – apensado ao PL 6314/2015 – Liberdade de Opinião e Ensino Religioso, em novembro de 2015 –, de autoria do deputado federal e pastor Victório Galli (PSC), que trata da expressão de liberdade religiosa. O teor deste PL, defendido como uma cláusula pétrea, institui o direito de questionamento das matérias relacionadas à sexualidade, compreendida como uma ideologia de gênero, pelas autoridades religiosas, sem que estas autoridades estejam submetidas ao crime de homofobia.

Em um paralelo com as conclusões de Asad (1993) e recuperando sua crítica à formulação de um conceito universal para religião, juntamente com as observações de Casanova (1994, 2011), as ciências sociais tentam atribuir um significado religioso a um símbolo que pode não ser considerado religioso por aqueles que o portam. Explicitando melhor, o que está em jogo é o lugar ocupado pela religião na sociedade – ou aquele que ela deverá ocupar –, aliado a uma adequação da sociedade, principalmente quanto ao caráter identitário de seus cidadãos, a esta configuração. Em outras palavras, o PL 4500/2012, conjugado aos recentes discursos na Câmara Federal brasileira, indica que a sexualidade, aos olhos de argumentos religiosos, aparece como ideologia. Argumentos e posicionamentos acionados a partir de interpretações do direito constitucional que garante a livre manifestação de pensamento, da liberdade de consciência e religiosa e da Convenção Americana de Direitos Humanos. Porém, aqui, a religião se equivale a um regime de verdade próximo à esfera da razão humana e distante das crenças humanas de âmbito privado, que o academicismo tende a classificar quando recupera a secularização como o fenômeno do declínio religioso.

Vários outros exemplos de PLs, bem como a apreciação dos discursos proferidos por parlamentares das Frentes Evangélica, Católica e de Defesa dos Direitos Humanos, poderiam ser mobilizados para indicar um ruído, apontado por Asad (2001), na unicidade dada ao secularismo como doutrina política

⁷ Esta última em tramitação no Senado Federal.

tipicamente ocidental. Nesta direção, a argumentação do deputado Victório Galli – realizada em plenário da Câmara dos Deputados na data de 03 de março de 2016, ao se pronunciar contrário a uma ação do Governo Estadual do Mato Grosso para a comunidade LGBTTT – aproxima a religião de uma razão republicana e democrática, portanto racional, enquanto que a pluralidade de crenças se aproxima de ideologias sexuais que devem ser invisibilizadas, se não dizimadas. Em uma aproximação com Asad (1993), a adoção de uma concepção de religião abstraída autoriza – ao mesmo tempo em que nos provoca um esforço acadêmico de compreensão e refinamento de nosso instrumental analítico – a sua aproximação a uma razão universal do Estado, afirmando sua anterioridade à diversidade de crenças e práticas sociais.

Destes apontamentos, ao verificarmos a potencialização de argumentos religiosos nos espaços políticos brasileiros, é urgente a compreensão, pelas áreas de pesquisa das ciências sociais, de que o diálogo entre religião e política necessita ser mais bem estabelecido em seu instrumental analítico. Atitude fomentada por diversos outros fenômenos empíricos, como o vertiginoso crescimento das bancadas religiosas no Congresso Nacional, o aparecimento dos autodenominados Exército de Cristo nas favelas cariocas, os constantes casos de intolerância religiosa, além das discussões em torno de temáticas como o aborto, casamento homossexual, o uso de células tronco, a elaboração do Estatuto da Família, do Estatuto da Liberdade Religiosa e a Lei Geral das Religiões, documentos formulados pela Câmara Federal e pelo Senado Federal brasileiro, que se aprovados efetuarão modificações na Carta Magna⁸. E, mais recentemente, as justificações religiosas nos votos de vários

⁸ Pode-se ainda destacar o Comitê Nacional da Diversidade Religiosa, criado em 2014 no âmbito da Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República e atualmente, na presidência exercida pelo PMDB, alocado no Ministério da Justiça e Cidadania. Acreditando que a iniciativa governamental em estabelecer o órgão deve ser compreendida com entusiasmo, porém o debate sobre a temática social da liberdade religiosa, bem como a tolerância e intolerância religiosas, sofre um agenciamento pelo Estado sem a permissão de um amplo debate anterior. Além dessa atual configuração, é possível observar que a discussão travada em tal Comitê se resume a um diálogo interno, não sendo apresentadas para a sociedade as pautas e agendas de discussão daquele pequeno grupo como se a religião fosse um assunto somente para os sujeitos religiosos – e seus representantes “oligárquicos” se estendermos as ideias de Rancière (2014) para o caso em questão. Essa crítica também se fundamenta quando a ausência de um efetivo diálogo entre o Comitê e os responsáveis pela elaboração do Estatuto da Família, do Estatuto da Liberdade Religiosa e a Lei Geral das Religiões. Contudo, diante dessas considerações, somente nos termos de um amplo debate as políticas públicas e as políticas de afirmação desenvolvidas por meio da atuação do Comitê

deputados quando da apreciação sobre a admissibilidade do processo de *impeachment* da Presidente da República.

Estes fatos problematizam o tema da representação política quando se percebe a ausência do diálogo entre os partidos políticos e a população brasileira, por um lado, e, por outro, a presença da religião em meio à sociedade brasileira e, principalmente, em suas áreas de periferia – áreas onde, além das instituições religiosas, predominantemente, apenas duas instituições do Estado democrático se fazem presentes, a força policial e a escola pública. Em outras palavras, a religião é uma instituição que mantém um íntimo contato com o povo brasileiro, ao passo que os partidos políticos mantêm uma posição que se distancia deste mesmo povo. Retomando as ideias de nossos teóricos comunitaristas e procedimentalistas, não é somente a política que possui uma linguagem política, mas a religião também é uma outra linguagem política, e não só religiosa, que reivindica seu lugar na deliberação da esfera pública e com isso, reformula as formas e concepções do Estado secular e as nossas categorias de investigação. Porém, não é somente a religião como linguagem política que invade a política “de fato”, a recíproca também é verdadeira.

Esta característica da religião permite, ainda, verificarmos algo sobre o atual momento da democracia brasileira. Se nossos partidos políticos, principalmente aqueles de maior expressividade, deixam de manter uma proximidade com o mundo da vida dos cidadãos/eleitores, o que caracteriza o predomínio da democracia representativa dos partidos, passa-se a uma maior abertura para a democracia do público. Uma forma democrática que traz a marca do enfraquecimento das ideologias partidárias, de acordo com Manin (1995). Ou seja, nossos partidos políticos não conseguem mobilizar grandes pautas públicas na formação de uma agenda que contemple os anseios de cidadania de seus eleitores. O que dá margem ao crescimento de argumentos

serão persuasivas para a sua legitimidade frente aos cidadãos que compõem a sociedade brasileira. Assim, esse tipo de prática garantirá não só as liberdades individuais, como a igualdade em termos de cidadania e o aprimoramento da democracia brasileira.

capturados por políticos numa forma democrática que projeta o personalismo destas figuras.

Se, hoje, estamos assistindo a um crescimento exponencial da esfera religiosa sobre a esfera política é porque o religioso nunca esteve ausente das relações travadas pela e na sociedade brasileira. Pelo contrário. Contudo, se em momentos específicos da história política a religião ajudou a consolidar a vida democrática de nosso país, fomentando o equilíbrio de diferentes interesses e de mãos dadas com os partidos políticos na elaboração de uma representação pluralista da sociedade, agora são os políticos religiosos, desvincilhados de uma ideologia partidária, que vêm ganhando destaque. São estes políticos que, ao se dialogarem com a sociedade mais ampla a partir de suas bases sociais, se aproximam dos anseios de cidadania, são eles que conseguem capturar os temas e assuntos próximos ao eleitorado. Nestes termos, as ausências de projetos políticos nacionais, fato tão alarmado por nossos analistas políticos e evidenciado pelo rechaço aos partidos nas Manifestações de Junho de 2013, podem ser explicadas pelo descompasso entre partidos e sociedade, considerando-se que não temos somente a conhecida divisão das classes sociais, mas o estriamento da sociedade em segmentos socioculturais e políticos que apontam velhas e novas questões e requisições políticas, (RODRIGUES, 2015).

As últimas eleições majoritárias podem exemplificar bem o argumento apresentado quando percebemos como os temas polêmicos ganharam destaque. Temas expressos pelas questões de sexualidade, aborto, família, religião, segurança, assuntos próximos à vida ordinária dos cidadãos, que perpassam todas as classes sociais e que moldaram a argumentação dos debates eleitorais. O resultado desta configuração no tema da segurança, por exemplo, é a projeção de políticos, também ao nível da Câmara dos Deputados e do Senado Federal, que se aliam na defesa do direito à posse de armas de fogo. Ou, mais além, o crescimento de pautas conservadoras e da vulgarmente chamada bancada da bala, da bíblia e do boi, a aliança entre as Frentes Parlamentares da Segurança Pública, Evangélica e Frente Parlamentar Mista em Defesa do Associativismo Rural e Cultural. Destacando que tais frentes são

compostas por políticos dos mais variados partidos⁹. No que tange à argumentação relacionada ao tema da família – tão cara a vários dos interpretes brasileiros, como Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda –, nossos deputados foram exímios na demonstração de sua importância, não somente quanto à sua ligação com o tema da sexualidade, como nas justificações do voto a favor da admissibilidade do processo de *impeachment* da Presidente da República, fato que se repetiu em anos anteriores na votação do processo que afastou o primeiro presidente eleito por voto popular após o período da ditadura militar, inclusive sendo utilizado por parlamentares caracterizados como pertencentes às esquerdas progressistas.

Outro ponto interessante de ser observado reside na forma como o tema da reforma política vem sendo tratado. Para além do debate travado nas instâncias institucionais de deliberação, é intrigante a pouca imaginação de nossa ciência social. Pautados por preocupações de níveis mais tecnicistas, os pesquisadores se mostram distantes de um pensamento político mais afinado aos problemas colocados pelo embate entre sociedade e sistema representativo brasileiro e, por consequência, a vida democrática nacional. Em outras palavras, a discussão sobre a reforma política gira em torno de questões apresentadas tendo como foco a escolha de candidatos por lista aberta ou fechada, o melhor modelo de voto distrital ou continuamos com a votação proporcional, qual deve ser o número de anos para os mandatos, se deve haver ou não a possibilidade de reeleição, se as eleições devem ou não ser unificadas, a obrigatoriedade do voto, a fidelidade partidária, a cláusula de barreira e o financiamento de campanhas, entre outras. Considerando que todas estas questões são importantes para o refinamento do sistema representativo, é preciso que os analistas sociais sigam adiante na compreensão do pensamento político brasileiro para que os conflitos observados sejam motes da realização democrática.

Assim, no caso específico da relação entre política e religião, central para este paper, a problemática imposta pela religião não é pautada pela representação política como em outras democracias, como nos Estados Unidos

⁹ Para um maior conhecimento da composição e dos trabalhos das Frentes Parlamentares existentes na Câmara dos Deputados consultar <http://www.camara.leg.br/internet/deputado/frentes.asp>.

e na França, nações que primam por tipos de laicidade do Estado discutidos e corroborados por seus cidadãos. Laicidades que, por fim, acabaram por construir formas de religião civil que aprofundam a vida democrática. Nas considerações de Tocqueville sobre a democracia na América, o autor aponta que, mesmo diante da potencialidade da religião como fomentadora da política, religiosos não podem se candidatar a cargos políticos eletivos. Contudo, mesmo diante da reconhecida importância de Tocqueville na formação de nossos intelectuais, os cientistas sociais brasileiros, ao olharem para os ruídos presentes no atual momento da democracia brasileira não percebem, por exemplo, que a pauta da religião deve ser levada para a discussão da reforma política. Um argumento inicial pode ser tomado de uma aproximação com as críticas feitas quanto ao financiamento privado de campanha, pois um político religioso está ligado aos interesses da dominação religiosa que o elegeu. Novamente, aqui, Tocqueville aparece quando indica os motivos da proibição constitucional da eleição de políticos representantes de segmentos religiosos. Desta observação, os conflitos em torno da religião no campo da política são desconsiderados nas análises sociopolíticas, não apenas sob o prisma de qual é a melhor relação entre religião e política para a vida democrática brasileira, mas, em seu resultado. Um resultado que acaba por invisibilizar os reclames de cidadãos que se veem tolhidos em seus horizontes de liberdade, perpetuando nossa democracia amparada, antes, na ideia de igualdade.

Por fim, cabe destacar que o que está em jogo na engenharia da representação política brasileira é o descrédito na democracia representativa, como aquela que poderia captar a pluralidade da sociedade brasileira, e o fortalecimento da democracia do público, com seu desenho personalista e descompromissado com as virtudes de uma reciprocidade de liberdades. Reciprocidade, denominada por Rawls (2004) como uma relação de amizade cívica, que nos apresenta uma problemática – também ligada a grande teoria antropológica da reciprocidade maussiana – quando observamos a dependência entre as instituições livres e fé religiosa de seus cidadãos ou quando vislumbramos que essa dependência requer uma discussão mais ampla por estar contida na forma de atuação de uma sociedade diversificada em meio à liberdade democrática, diversidade fundamental para a criação de

formas comunitárias virtuosas (MacIntyre, 2001). Tal fato nos expõe a necessidade de uma revisão de entendimentos que *a priori* engessam a compreensão sobre a esfera social e suas diversas formas de socialidade.

É no propósito de superar esse embate entre instituições e ações do Estado, política e religião, modelos conceituais e pares dicotômicos, com vistas ao aprimoramento do processo democrático, que esperamos ter contribuído, ainda que de forma incipiente, com aquilo que Taylor (2011) impôs como necessidade, uma atualização do diálogo entre política e religião a partir da constituição das existências éticas e morais dos cidadãos em meio a uma representação política que se deseja participante de um processo democrático. O que nos levará, por consequência, a revisão de outros conceitos, como o significado do que venha a ser o próprio Estado Democrático de Direito na elaboração realizada pelo próprio campo de ação religiosa.

Referências Bibliográficas

- ASAD, Talal. (1993), *Genealogies of religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- _____. (2001), "Reading a modern classic: W. C. "Smith's The Meaning and End of Religion"". *History of Religions*, v. 40, n. 3, p. 205-222.
- _____. (2003), *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford Calif.: Stanford University Press.
- CASANOVA, José. (1994), *Public religions in the modern world*. Chicago: University of Chicago Press.
- _____. (2011). "The Secular, Secularizations, Secularisms". In: CALHOUN, C.; JUERGENSMEYER, M.; VANANTWERPEN, J. (Ed.). *Rethinking Secularism*. New York: Oxford University.
- EAGLETON, TERRY. (2011), *O debate sobre Deus: razão, fé e revolução*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- GIUMBELLI, Emerson. (2002), *O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo: Attar Editorial.
- _____. (2003). "O "Baixo Espiritismo" e a História dos Cultos Mediúnicos". *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, 9 (19): 247-281, jul. .
- _____. (2008). "A Presença do Religioso no Espaço Público: modalidades no Brasil". *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 28 (2): 80-101.
- HABERMAS, Jürgen. (1992). "Further Reflections on the Public Sphere". In C. Calhoun, ed. *Habermas and the Public Sphere*. London: MIT Press.
- _____. (1997), *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Vol II. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro.

- _____. (2002), *O Discurso Filosófico da Modernidade*. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (2003), *Mudança Estrutural da Esfera Pública*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- _____. (2007), *Entre Naturalismo e Religião – estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- _____. (2012), *Teoria do agir comunicativo*. São Paulo: Martins Fontes.
- HABERMAS, Jürgen, *et al.* (2010), *Na Awareness of What is Missing*. Faith and Reason in a Post-Secular Age. Cambridge, UK: Polity Press.
- HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph. (2007), *Dialética da secularização*. São Paulo: Ideias & Letras.
- MACINTYRE, Alasdair. (2001), *Depois da Virtude*. Bauru, São Paulo: EDUSC.
- MANIN, Bernard. (1995), *Principes du gouvernement représentatif*. Paris: Calmann-Lévy.
- MARSIAJ, Juan. (2006). “Social movements and political parties: gays, lesbians, and travestis and the struggle for inclusion in Brazil”. *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies*, Toronto, v. 31, n. 62, p. 167-196.
- MICHELS, Robert. (1971), *Les Partis politiques*. Essai sur les tendances oligarchiques des démocraties. Paris: Flammarion.
- MONTERO, Paula. “Religiões e Dilemas da Sociedade Brasileira”. In: MICELI, Sérgio, (Org.), *O que Ler na Ciência Social Brasileira (1970-1995)*. São Paulo: Sumaré/ANPOCS/CAPES. 1999. p. 327-367.
- _____. (2006). “Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil”. *Novos Estudos CEBRAP*, 74: 47-6.
- _____. (2009). “Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil”. *Etnográfica*, vol. 13, n. 1: 7-16.
- _____. (2012). “Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando as religiões como discurso”. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 32(1): 167-183.
- MOTTA, Roberto. (2000). “A modernidade do fetichismo: cientistas sociais, reuniões, encontros e a formação da igreja afro-brasileira”. In: CIPRIANI, Roberto; ELETA, Paula; NESTI, Arnaldo, (orgs.), *Identidade e Mudança na Religiosidade Latino-Americana*. Petrópolis: Vozes.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. “Interesses Religiosos dos Sociólogos da Religião”. In: ORO, Ari Pedro e STEIL, Carlos Alberto (Orgs.), *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997a. p. 249-262.
- _____. “Reencantamento e Dessecularização: a propósito do autoengano em sociologia da religião”. *Novos Estudos CEBRAP*, nº 49, 1997b, pp. 99-119.
- _____. *Sociologia da Religião – Área Impuramente Acadêmica*. In: MICELI, Sérgio (Org.), *O que ler na Ciência Social brasileira (1970-1995)*. Vol. 2 Sociologia. São Paulo/Brasília: Ed. Sumaré/ANPOCS/CAPES, 1999. p. 237-368.
- _____. *O Desencantamento do Mundo – todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: Editora 34, 2005.
- _____. “Religião como solvente - uma aula”. *Novos Estudos CEBRAP*, nº 75, jul. 2006a, pp.111-127.
- _____. “Cadê nossa diversidade religiosa? – Comentários ao texto de Marcelo Camurça”. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Orgs.), *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis, Vozes, 2006b. p. 49-51.

- PIERUCCI, Antônio Flávio & PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: Hucitec, 1996.
- PRANDI, Reginaldo. "A Religião no Planeta Global". In: ORO, Ari Pedro e STEIL, Carlos Alberto (Orgs.), *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 63-70.
- RANCIÈRE, Jacques. (2014), *O ódio à democracia*. São Paulo: Boitempo.
- RAWLS, John. (2004), *O direito dos povos*. São Paulo: Martins Fontes.
- RODRIGUES, Michelle Gonçalves. (2014), *Da Invisibilidade à Visibilidade da Jurema: a religião como potencialidade política*. Tese de Doutorado. Universidade Federal de Pernambuco – Brasil.
- _____. (2015). "Hegemonia versus democracia: os riscos para a vida democrática brasileira". *Boletim CEDES*, v. Dez., p. 33-41.
- SCHUMPETER, Joseph. (1975). *Capitalism, Socialism and Democracy*. Cambridge, UK: MIT Press.
- TAYLOR, Charles. (2010a). "Religion, politics, and ignorance past: philosopher Charles Taylor in discussion with The Utopian". *The Utopian*. Disponível em: <<http://www.the-utopian.org/post/2134189139/spiritual-gains>>. Acesso em: 20 de jun. 2016.
- _____. (2010b), *Uma Era Secular*. São Leopoldo: Editora UNISINOS.
- _____. (2011). "Why we need a radical redefinition of secularism". In: Mendieta, E.; VanAntwerpen, J. (eds.) *The Power of Religion in the Public Sphere*. New York: Columbia University Press/SSRC.
- TOCQUEVILLE, Alexis de. (1998), *A Democracia na América*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia.
- WERNECK VIANNA, Luiz. "Weber e a interpretação do Brasil". In: Souza, J. (org.). *O Malandro e o Protestante*. Brasília: UNB, 1999.