

# **41º Encontro Anual da Anpocs**

## **ST 15 – Intelectuais, democracia e dilemas contemporâneos**

### **Cultura, política e religião nos protagonismos intelectuais da vida democrática brasileira**

**Michelle Gonçalves Rodrigues<sup>1</sup>**

---

<sup>1</sup> Doutorado em Antropologia (UFPE), Pós-Doutorado em Ciência Política (UFJF) e Professora do Departamento de Ciências Sociais da Universidade do Estado de Minas Gerais.

## **Cultura, política e religião nos protagonismos intelectuais da vida democrática brasileira<sup>2</sup>**

### **Resumo**

Este trabalho tem por objetivo discutir a intensificação dos processos que abarcam a diversidade identitária na contemporaneidade brasileira e sua relação com a atuação dos intelectuais na vida pública. A hipótese apresentada sugere que o desenho horizontal das relações entre os cidadãos está envolta em conflitos e disputas que abrangem os temas da cultura, política e religião. Em outras palavras, os intelectuais ligados ao meio acadêmico tenderam a conceber a cultura, compreendida a partir das pluralidades, como a substituta secularizada da religião. Contudo, a cultura não apresenta uma forma institucionalizada capaz de colocar em evidência um projeto político de vida democrática. Disso, o aprofundamento de cisões na vida cotidiana dos sujeitos. Por outro lado, a política democrática é posta em xeque pelo pluralismo cultural que desestabiliza antigas formas de se conceber a vida, entre elas está à experiência prática religiosa de explicação do mundo. O resultado destas observações se reflete no protagonismo público dos intelectuais ligados à religião, como os líderes religiosos, e à produção de uma política secular que não se desvencilha da religião.

---

<sup>2</sup>As considerações propostas neste trabalho compõem a pesquisa de pós-doutorado realizada junto ao PPGCSO/UFJF, “Desafios da vida democrática: religião, política e representação política”, financiada pela CAPES, e a pesquisa “A modernidade e sua epistemologia: uma revisão dialógica sobre os temas religião, política e representação política”, financiada pelos editais FAPEMIG e UEMG.

## **Descompassos conceituais e a fé como ação**

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 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 toma a forma de 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 (2010a), 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 e 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 comunitarista<sup>3</sup> eleva o debate sobre a esfera pública permeada por diferenciações que devem ser potencializadas para o vislumbamento 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 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

---

<sup>3</sup> 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).

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 esses 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 a secularização é um conceito acionado fora do campo dos estudos acadêmicos, 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 um fenômeno ainda restrito ao intelectualismo e as deliberações do Estado secular.

Disto, 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. Disso, 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 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 o transcendente 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. Características de processos históricos encontrados nas sociedades ocidentais, a exemplo do Brasil, seja por meio da presença jesuítica na colonização e a 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 fé<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> 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).

Em outros termos, ao pensarmos sobre os lugares a priori dados à razão e à religião é possível percebermos a necessidade de desviarmos nosso olhar para outras possibilidades que não esgotem o debate em uma suposição entre verdade e crença ou simples polos dicotômicos de compreensão e investigação. Isso nos encaminha ao campo da fé, uma confiança que se expressa por atos performativos exercidos pelos sujeitos morais, uma espécie de alegoria que encontra uma narrativa no próprio ser, uma narrativa que se dispõe a dizer para o outro o que é impossível ser dito apenas em palavras. Algo contrário do que é percebido pelo racionalismo científico, ao buscar evidências em forma de objetos de cognição. Desse modo, nas palavras de Eagleton (2011: 112), a fé “é um conjunto de compromissos”. Ainda de acordo com o autor:

[...] O conhecimento é vislumbrado por meio do engajamento ativo, e o engajamento ativo implica fé. A crença motiva a ação, sem dúvida, mas também existe um sentido em que as crenças são definidas pelo que se faz. Ademais, porque primariamente passamos a ver o conhecimento no modelo de conhecer coisas e não pessoas, deixamos de perceber outra forma em que fé e conhecimento se acham entrelaçados. [...] A inteligibilidade aqui se encontra intimamente ligada à disponibilidade, que é uma noção moral. Esse é um dos vários sentidos em que conhecimento e virtude andam juntos (EAGLETON, 2011: 113).

A fé é uma experiência de transformação porque a fé motiva a ação. Ao mesmo tempo em que é uma transformação interior e subjetiva (CAMPOS, 1995), é um sentimento e uma forma de conhecimento encarnada em ato no mundo da vida. É um equívoco buscarmos a fé, e a religião, como um objeto que está à disposição de nosso olhar, nossa possibilidade de conhecê-la está no âmbito de uma verdade experiencial que transforma aquele que a experimenta. O sentido incorporado aos atos de fé, à ação social, é objetivado nas manifestações públicas dos sujeitos morais. A produção científica que produz a crença na crença é um erro categorial por não considerar o limite de uma abordagem que estabelece a fé como um fenômeno de consciência. Ciência e religião são modos de vida que justificam e potencializam as ações e as relações entre os sujeitos.

Retomando o que disse Eagleton (2011) – sobre a inteligibilidade entre modos em que estão entrelaçados fé e razão a partir de uma disponibilidade ligada a uma noção moral –, podemos conceber criativamente a disposição de uma consciência histórica dos sujeitos morais religiosos. Nesses termos, o diálogo que deve prevalecer na investigação



entre ciência e religião, entre desencantamento do mundo e (re)encantamento do mundo, é um diálogo que procura a tradição como uma forma de mediação para a compreensão sobre o sujeito moral. Assim, a inteligibilidade exige a “estrutura da pergunta” (GADAMER, 2011), em que ao indagar o outro, devemos estar disponíveis à sua resposta.

### **A modernidade e suas pluralidades**

Ao nos perguntarmos sobre que conflitos a religião, hoje, é palco, estamos possibilitados a perceber que o secularismo do qual o Estado moderno deve ser promotor não se reduz a questões de uma laicidade para a tolerância e ao respeito religioso, mas para a formulação de consenso entre diversidades fomentadoras de sentido para a vida e para a realização das potencialidades morais dos sujeitos. Isso porque, a modernidade mostra-se como uma grande propulsora dos mecanismos de secularização, ao proporcionar a disseminação de fenômenos religiosos e crenças, essas sendo estritamente religiosas ou não (HERVIEU-LÉGER, 2008).

Campos e Gusmão (2011: 71), ao aproximarem criativamente Charles Taylor e Danièle Hervieu-Léger, percebem que, para além da crítica quanto ao reducionismo do conceito de secularização, há na conjunção dos autores uma ideia em que “o mundo moderno não é caracterizado pela ausência de religião, mas pelas dinâmicas de movimento, mobilidade e dispersão que marcam as inúmeras opções que surgem nesta paisagem religiosa de início de século”. Isso nos leva a afirmação de Hervieu-Léger (2008) sobre a autonomia do sujeito moral estar fundada, na contemporaneidade, em sua liberdade de escolha e elaboração dos valores que lhe possibilita dar sentido para a sua vida. Assim, o conceito de secularização é reformulado a partir de uma linguagem marcada pelo encontro entre possibilidades mediante as práticas dos sujeitos religiosos.

Seguindo a linha do pensamento atual habermasiano, a esfera pública depara-se com sociedades pós-seculares<sup>110</sup> e não mais seculares. Isto implica que a religião retoma seu posto, legítimo, nas análises empíricas sobre o espaço público, 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 (HABERMAS, 2006). Entendendo-se esses 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, ao postular com sucesso o atual estado da modernidade, coloca o “racionalismo ocidental” de Weber sob crítica, “como um caminho que foge à normalidade” (HABERMAS, 2007:131).

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 a secularização é um conceito acionado fora do campo dos estudos acadêmicos, 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 um fenômeno ainda restrito ao intelectualismo e as deliberações do Estado secular.

Desse modo, 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. Disso, 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.

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 os conceitos na modernidade. Sob a chave compreensiva do movimento histórico recente, para o caso brasileiro, 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 presença dos movimentos religiosos na elaboração da Carta Magna de 1988 (MARSIAJ, 2006). Momento em que 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 provocam ruídos no processo democrático brasileiro. Ruídos que, em certo sentido, abrangem 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), a última já em tramitação no Plenário do Senado Federal. 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, a ciência social tenta 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 exemplo expresso pelo PL 4500/2012, conjugado aos recentes discursos na Câmara, 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 aparece como um regime de verdade próximo à esfera da razão humana e distante das crenças humanas de âmbito privado.

Vários outros exemplos de PLs, bem como na 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 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 LGBTT – 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.

Destes apontamentos, ao verificarmos a potencialização de argumentos religiosos nos espaços políticos brasileiros, é urgente a compreensão, pelas áreas de pesquisa da ciência social, 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 Magna<sup>5</sup>. E, mais recentemente, as justificações religiosas nos votos de vários deputados quando da

---

<sup>5</sup> 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 interina 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 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.

apreciação sobre a admissibilidade do processo de *impeachment* da Presidente da República<sup>6</sup>.

Disso, novamente 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.

### **Religião e vida democrática brasileira**

Apenas em meados dos anos de 1980 que os estudos sobre religião, espaço público e esfera pública começaram a se desenvolver no Brasil. Naquele momento duas correntes opostas de interpretação sobre o lugar da religião deram contorno aos debates. Assim, havia pesquisadores ligados à perspectiva da secularização da modernidade e a consequente instrumentalização e racionalização do mundo da vida e os que acreditavam no papel preponderante da religião na estruturação da sociedade brasileira. Para a primeira interpretação, de cunho mais sociológico e que se apoiava em Max Weber, e seus herdeiros, como Peter Berger (2000, 2004), a manutenção da religião e seu crescimento no cenário contemporâneo do país poderiam ser explicados recorrendo-se ao conceito de mercado religioso. Já a segunda vertente, caracterizada pelas pesquisas antropológicas, ainda que alguns trabalhos não ultrapassem os nichos culturalistas dos trabalhos de campo, elencava Émile Durkheim como mentor, tal como demonstrou Monteiro (1999). Nesta interpretação a manutenção da religião e seu crescimento eram provas de uma insistência dos atributos religiosos a se adaptarem ao fenômeno da modernidade, garantido, ainda, a existência de um sentimento de comunidade por parte dos sujeitos religiosos.

Porém, em ambas as abordagens, pode-se perceber aquilo que Werneck Vianna (1999) apontou como uma característica das interpretações brasileiras quanto ao processo de modernização nacional: a preocupação com as formas patológicas de acesso ao moderno e não o questionamento das patologias da modernidade. Isto é, para as interpretações sociológicas a permanência da religião na estruturação de nossa

---

<sup>6</sup> Embora não seja o objetivo deste paper, estes exemplos podem, também, ser analisados a partir da linguagem política weberiana sobre a “ética da responsabilidade” e da “ética da convicção”, esta última relacionada a motivações religiosas (laicizadas ou não) enquanto que a primeira diz respeito ao Estado e aos governantes.

sociedade atestava o quão alheio estava o Brasil das nações modernas ocidentais, 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 culturalistas. Outro ponto de aproximação entre as duas vertentes está na relação entre Estado e sociedade civil. Seguindo as observações de Werneck Vianna, a radical autonomização do Estado frente à sociedade civil ganha destaque na leitura weberiana efetuada pelos sociólogos brasileiros, ao passo que podemos dizer que nos trabalhos antropológicos a sociedade civil ganha preponderância devido à abordagem das esferas comunitárias. O resultado desta separação entre Estado e sociedade civil, no contexto da ciência social brasileira, especialmente no campo da interpretação do Brasil, como bem pontua Werneck Vianna (1993; 1997), nos remete à crítica tocquevilleana que une a liberdade à igualdade ao rechaçar a dicotômica ideia Estado *versus* sociedade civil.

Ainda neste sentido, para ambas as abordagens, conforme Barboza Filho (2003; 2008; 2011), a religião era vista como uma ideia descontínua e provocadora de cisões tanto no arsenal teórico dispensado pelas ciências sociais quanto para o mundo empírico, quando os analistas da realidade social desacreditam ser a religião um fomentador do processo democrático. Isso porque, a partir do status de paradigma dado ao conceito de secularização, a religião e os sujeitos religiosos foram neutralizados na esfera do campo privado e no Brasil, em particular, nossa tradição “expressivista” e, por consequência, nossa linguagem dos sentimentos, foram desconsideradas na maneira como o processo de modernização, aos moldes das sociedades liberais e protestantes, de nossa nação separou religião e razão.

Entretanto, enquanto foi retirada da religião sua potencialidade democrática pelos intelectuais acadêmicos – que observaram sua presença como uma patologia da moderna cultura brasileira –, o sentimento religioso foi alçado por movimentos que o concebiam como emancipador. Aqui, pode-se citar o caso das Comunidades Eclesiais de Base, por exemplo, e sua ligação com os intelectuais públicos das alas progressistas da sociedade brasileira durante o processo de redemocratização do país. Tais movimentos atuavam nas periferias das cidades a partir do uso de argumentos religiosos que promoveram uma concepção comunitária de vida.

Estes fatos problematizam 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, sendo ela mesma uma outra forma de linguagem política para além da política institucional. Assim, a religião 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.

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, desvinculados 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 partidos<sup>7</sup>. 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.

Por outro lado, na crítica formulada por Asad (2001), em que a religião aparece na vertente do pluralismo, a aspiração da religião como cultura molda as interpretações da ciência social. Desta maneira, a religião foi transformada em símbolo, fazendo com que a noção de cultura passasse a abarcar. Entretanto, “a religião” significa instituição, enquanto que a experiência religiosa produzida pela fé é ação. Em outras palavras, os intelectuais ligados ao meio acadêmico tenderam a conceber a cultura, compreendida a partir das pluralidades, como a substituta secularizada da religião. Assim, como lembra Eagleton (2016: 114), “a religião é ao mesmo tempo visão e instituição, experiência sentida e projeto universal”, ao passo que a cultura não apresenta uma forma institucionalizada capaz de colocar em evidência um projeto político de vida democrática.

Disso, da redemocratização brasileira aos dias atuais, a captura da religião pela cultura, o acesso das alas progressistas ao mundo institucional da política e seu distanciamento das periferias fizeram com que, novamente, o sentimento religioso ficasse alheio do diálogo sobre os dilemas democráticos. Isso porque, a política democrática é posta em xeque pelo pluralismo cultural que desestabiliza antigas formas de se conceber a vida, entre elas está à experiência prática religiosa de explicação do mundo. Tal fato implica no aprofundamento de cisões na vida cotidiana dos sujeitos e a

---

<sup>7</sup> 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>.



aproximação das alas conservadoras da sociedade brasileira com o sentimento religioso que promove a ação. Daí o fortalecimento das respostas conservadoras e reacionárias aos problemas cotidianos enfrentados no país, como a defesa do armamento da população em resposta ao fracasso da segurança pública. O resultado deste cenário é um protagonismo público dos intelectuais ligados à religião, como os líderes religiosos das alas conservadoras, redesenhando a democracia brasileira a partir de uma política secular que não se desvencilha da religião.

## Referências bibliográficas

ASAD, T. *Genealogies of religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1993.

\_\_\_\_\_. Reading a modern classic: W. C. “Smith’s The Meaning and End of Religion”. *History of Religions*, v. 40, n. 3, p. 205-222, 2001.

\_\_\_\_\_. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford Calif.: Stanford University Press, 2003.

BERGER, Peter Ludwig. “A Dessecularização do Mundo: uma visão global”. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 21 (1): 9-24, 2000.

\_\_\_\_\_. *O Dossel Sagrado*. São Paulo: PAULUS, 2004.

BARBOZA FILHO, Rubem. “Sentimento de Democracia”. *Lua Nova*, nº 59, 2003.

\_\_\_\_\_. “As linguagens da democracia”. *RBCS*, vol. 23, n. 67, pp. 15-37, Junho 2008.

\_\_\_\_\_. “Razão, religião e democracia”. *Boletim CEDES*, out.-dez., 2011.

CAMPOS, Roberta Bivar C. *Emoção, magia, ética e racionalização: as múltiplas faces da Igreja Universal do Reino de Deus*. 1995. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1995.

CAMPOS, Roberta Bivar C., GUSMÃO, Eduardo Henrique A. Religião em movimento: relações entre religião e modernidade. *Campos* 11(1): 65-83, 2011.

CASANOVA, José. *Public religions in the modern world*. Chicago: University of Chicago Press. 1994.

\_\_\_\_\_. “The Secular, Secularizations, Secularisms”. In: CALHOUN, C.; JUERGENSMEYER, M.; VANANTWERPEN, J. (Ed.). *Rethinking Secularism*. New York: Oxford University, 2011. p. 54-74.

EAGLETON, Terry. *O debate sobre Deus: razão, fé e revolução*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

\_\_\_\_\_. *A morte de Deus na cultura*. Rio de Janeiro: Record, 2016.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método – traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Vol. I. Petrópolis: Vozes, 2011.

HABERMAS, Jürgen. Religion in the Public Sphere, *European Journal of Philosophy*, v. 14, n. 1, 2006, p. 1-25.

\_\_\_\_\_. *Entre Naturalismo e Religião – estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

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. *Dialética da secularização*. São Paulo: Ideias & Letras, 2007.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O Peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes, 2008.

MARSIAJ, Juan. “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, 2006, p. 167-196.

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.

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.

\_\_\_\_\_. “Why we need a radical redefinition of secularism”. In: Mendieta, Eduardo and VanAntwerpen, Jonathan (eds.) *The Power of Religion in the Public Sphere*. New York: Columbia University Press/SSRC, 2011. p. 34-59.

RANCIÈRE, Jacques. *O ódio à democracia*. São Paulo: Boitempo, 2014.

RODRIGUES, Michelle Gonçalves. “Hegemonia versus democracia: os riscos para a vida democrática brasileira”. *Boletim CEDES*, 2015. Dez., p. 33-41.

WERNECK VIANNA, Luiz. “Lições da América: o problema do americanismo em Tocqueville”. *Lua Nova*, nº 30, São Paulo, agosto, 1993.

\_\_\_\_\_. *A revolução passiva. Iberismo e americanismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora: Revan, 1997.

\_\_\_\_\_. “Weber e a interpretação do Brasil”. In: Souza, J. (org.). *O Malandro e o Protestante*. Brasília: UNB, 1999.