

Religião e Política na Fronteira: desinstitucionalização e deslocamento numa relação historicamente polêmica¹

Joanildo A. Burity² [joanildo@fundaj.gov.br]

A religião está de volta? Esta é uma pergunta que desde os anos 90 não se parou de fazer. Se a teoria da modernização dos anos 50/60 prescrevia a lenta erosão do sentimento e das instituições religiosas como efeito inexorável do avanço da industrialização, da urbanização e da individualização, os discursos críticos e pós-modernos dos anos 70 e 80, apesar de porem em questão a caracterização sociológico-política da modernização, mantiveram silêncio sobre ou corroboraram a tese da secularização. Da sociologia à política, a verificação empírica e conceitual da referida tese foi posta em segundo plano, como se se tratasse de um *datum*. Outras coisas eram mais importantes. Por exemplo, a crise econômica dos países periféricos, os autoritarismos, os desafios da construção democrática, a pobreza e as desigualdades sociais³.

Em todo o período reinou soberana uma episteme liberal, fundada num dualismo entre espaço público e vida privada, política e religião, profano e sagrado, objetivo e subjetivo. Mesmo entre correntes de pensamento críticas do liberalismo, este dualismo se colocava

¹ Versão revisada de trabalho originalmente apresentado em workshop sobre religião e política, por ocasião do VIII Congresso Latino-americano de Religião e Etnicidade, promovido pela Associação Latino-americana para o Estudo das Religiões, em Pádua, Itália, de 27/06 a 05/07/2000.

² Pesquisador do Instituto de Pesquisas Sociais, Fundação Joaquim Nabuco; professor das pós-graduações em Ciência Política e Sociologia, Universidade Federal de Pernambuco. Agradeço aos colegas presentes preciosos comentários, que procurei integrar a esta versão do texto. As lacunas que persistam são de minha responsabilidade.

³ Há hoje um grande corpo de literatura crítica da teoria da secularização ou revisionista. Para alguns exemplos mais recentes, cf. Beckford, 1989; Haynes, 1998: 214-20; Berger, 1999; Vattimo, 1999; Taylor, 1998:1-6; Hervieu-Léger, 1997; Milbank, 1993; Riesenbrodt, 2000. Entre os argumentos que chamo de "revisionistas" estão aqueles favoráveis à tese da secularização, mas que a compreendem como processo descontínuo e mesmo combinado de "secularização-com-intensificada-mobilização-religiosa" ou mesmo como elemento desencadeador da explosão de formas não-tradicionais de religiosidade, "como busca e, a um só tempo, **garantia de liberdade religiosa para todos**" (Pierucci, 1997:112 e 115; cf. tb. 1998; Wilson, Beckford e Dobbelaere, 1993).

com força: estava reservado à religião um papel subordinado na configuração da sociedade contemporânea. Em matéria de especificação deste papel no campo político, a episteme liberal definia três grandes linhas normativas: (i) primeiramente, a de que **os assuntos e convicções religiosas (ou a expressão de valores últimos) dizem respeito à esfera privada** dos grupos e indivíduos, mantendo aí sua legitimidade ainda quando envolvendo práticas exóticas ou repulsivas a uma mentalidade moderna e letrada. Em seguida, sendo a religião um assunto privado, e em vista de assegurar a liberdade necessária para que decisões e ações de caráter público sejam implementadas visando a justiça ou o bem estar do maior número, duas outras linhas normativas são requeridas: (ii) a **neutralidade do estado** (tomado como sinônimo do espaço público) diante das disputas pela verdade das questões religiosas e das demandas por proteção ou favorecimento feitos por grupos e instituições religiosas ao estado; e (iii) a **separação entre igreja e estado**, no sentido da autonomia institucional de um domínio em relação ao outro, sob o amparo de algumas garantias constitucionais como liberdade de consciência e culto, e independência das autoridades civis e políticas em relação à autoridade eclesiástica.

Este quadro se reproduziu amplamente onde quer que o modelo ocidental de democracia e economia liberal seduziu elites nacionais ciosas de alcançar a independência ou o desenvolvimento. Com ele parecia estar tudo em seu devido lugar. Mas, aos poucos foi-se acumulando uma evidência contrária às expectativas e à eficiência do marco conceitual e institucional liberal. Da politização do catolicismo e do protestantismo histórico latino-americanos nos anos 70 e 80 ao crescimento vertiginoso dos pentecostais e carismáticos e à explosão de particularismos étnico-religiosos nos anos 90, passando pela revolução iraniana; a resistência da Igreja Católica na Polônia e de outros movimentos religiosos nos países do leste europeu; e a disseminação de um misticismo cosmocêntrico oriental entre inúmeros segmentos das camadas médias escolarizadas - tudo aponta para uma configuração do religioso que opera segundo uma lógica de **deslocamento de fronteiras e ressignificação ou redescrição de práticas**. O efeito contraditório mais marcante destes dois processos é o de que o aprofundamento da experiência religiosa como algo pessoal, individual, íntimo se dá ao par com uma desprivatização ou publicização do religioso.

Esta conjunção de aprofundamento da religião como prática pessoal e desprivatização da religião como força social e política é, ao meu ver, muito mais frutífera como agenda para investigação do que a discussão sobre o "retorno do sagrado" ou as querelas sobre a secularização, notadamente se estamos pensando na questão da relação entre religião e política. Se há alguma volta aqui, para efeito de nossa discussão, é a da religião à esfera pública, uma penetração ou reabertura dos espaços públicos - institucionalizados ou não - à ação organizada de grupos e organizações religiosas, e não tanto um reavivamento da adesão religiosa, que teria quase desaparecido e regressaria à esfera da cultura.

É com base nesta caracterização que proponho focar tal relação no cenário contemporâneo. E isto será feito, de forma breve, em cinco movimentos: primeiro, partindo-se do princípio de que não estamos falando de uma **deontologia** da relação religião/política, mas uma construção histórica de longa data da qual a solução liberal é apenas um capítulo - ainda que de profundas consequências. Segundo, diremos que mudanças históricas, ocorridas particularmente a partir dos anos 80, contribuíram para redefinir a fronteira público/privado de modo a alterar ou provocar um realinhamento na relação entre religião e política. Terceiro, a redefinição das fronteiras dissolveu ou deslocou o sentido do político e do religioso - fundamentalmente desterritorializando-os e, em parte, desinstitucionalizando-os. Quarto, o avanço dos processos de democratização, se levou, por um lado, à disseminação das instituições da democracia liberal, provocou, por outro, a progressiva e conflitiva difusão de uma lógica **pluralista**, cujo efeito mais importante é abrir espaço para que a construção da diferença se dê através da afirmação de **identidades** (restando ver como estas se relacionam entre si e com o espaço público da política). Por fim, estes processos recolocam o problema - ou a possibilidade - do discurso político da religião e seu lugar numa ordem social pós-tradicional, pós-secular e pós-moderna.

I

Começamos a detalhar estes cinco pontos do argumento. Nossa colocação inicial é a de que não se trata de discutir **se há ou deve haver** um vínculo entre religião e política. Simplesmente, ele está historicamente construído e expressa-se seja na massiva imbricação entre religião e cultura, da antiguidade à idade média, englobando com o manto

da religião a linguagem da vida cotidiana e das instituições garantidoras da ordem social (cf. Moyser, 1991:12-13; Daniel e Durham, 1999:120) - o estado, a família/tribo/etnia -; seja na ordenação teológico-política do estado absolutista; seja nas disputas, sob a égide do iluminismo e do liberalismo, pela fixação das fronteiras entre os dois domínios. Trata-se, então, de partir da construção histórica desta relação. O que não resolve o problema, porém, pois a única consequência imediata que podemos derivar desta postulação é que o **vínculo** entre religião e política nunca se rompeu, mas foi construído de diferentes maneiras, sem obedecer a uma lógica linear ou ao ditame de leis irresistíveis do desenvolvimento histórico⁴.

Se o vínculo entre religião e política é um dado histórico, pode-se acrescentar que a questão colocada hoje é se o padrão vigente no ocidente, marcado pelas três linhas normativas mencionadas anteriormente - religião privada, neutralidade do estado e separação igreja/estado -, consegue dar conta do deslocamento e da ressignificação da fronteira religiosa.

Como observa Ferrari, num trabalho recente sobre as implicações legais da "volta do sagrado",

"o processo de 'desprivatização' mais uma vez questiona a posição do secularismo como conteúdo exclusivo, ou pelo menos predominante, do estado e das estruturas sociais. A idéia de que o espaço público deve estar totalmente destituído de conotações religiosas (a 'praça pública desnuda', evocada por Neuhaus), como pré-requisito para a igualdade e liberdade de seus cidadãos, parece mais frágil hoje do que há alguns anos atrás" (1999:14).

A advertência aqui é que não é a necessidade de um **certo** tipo de relação ou vínculo ou a possibilidade de **qualquer** vínculo que estão em discussão. É certo que a cena contemporânea tanto enseja casos em que o enfraquecimento do modelo liberal leva a uma abertura do político pela penetração de distintas lógicas do religioso, como tem permitido a recolonização do político pelo religioso, notadamente onde a religião cumpriu

⁴ Para análises do caso americano, cf. Jelen, 1995; Chandler, 1999; Carter, 1993. Interpretações mais globais podem ser encontradas em Moyser, 1991; Haynes, 1998 e Lincoln, 1998; Swatos Jr., 1989; Roof, 1991.

um papel de foco da resistência cultural e política a regimes ocidentalizantes. Para complicar ainda mais, esses dois processos estão permanentemente em vias de se transformarem um no outro. Há diferentes maneiras de reconfigurar o vínculo, e poucas são realmente inovadoras. Mas o importante aqui é demarcar : 1) a obsolescência do modelo europeu - liberal, secular e "neuro" - para dar conta dos desenvolvimentos recentes; 2) a impropriedade de inverter a linha de força dominante da política à religião. No novo contexto, mesmo que esta seja a situação inicial, a inserção dos atores políticos e religiosos numa ordem em acelerado processo de **pluralização** – como nos casos europeu-ocidental, norte-americano e brasileiro – tem impedido uma mera reocupação. Não é mais a **mesma** religião de volta, não há mais uma só religião de massas em disputa, e a religião não é o único espaço de produção simbólica no domínio social e político. Uma deontologia da relação entre religião e política, portanto, somente recolocaria a curto e longo prazo os impasses da fusão pré-moderna entre religião e ordem socio-política ou da repartição moderna deste vínculo.

II

Meu segundo ponto procura dar substância ao argumento desenvolvido até aqui, destacando que a retomada do vínculo - falsificando a idéia de desaparecimento, perda de plausibilidade ou privatização do religioso - está ancorada em mudanças históricas que vêm desconstruindo a fronteira público/privado de forma a redefinir a relação entre religião e política. Desconstrução entendida aqui em seus termos derridianos: como uma interrupção da lógica binária, polarizadora, que implica numa condição de indecidibilidade entre os dois campos ou conceitos em discussão, o que não impede que um ou outro venham a predominar eventualmente, mas significa que toda oscilação será resultado de **decisões ético-políticas**, tomadas num terreno em que não há mais o fundamento inapelável de um significado último, transcendental - seja ele a vontade divina, a natureza, a história, a ciência ou o sujeito – e, portanto, questionáveis desde diversas perspectivas e com diferentes consequências.

A desconstrução da fronteira público/privado é o resultado de processos que em muitos casos não estavam previstos e nem mesmo tinham como objetivo alcançá-la. Processos

onde a resistência, a insatisfação ou a frustração/desilusão face às formas concretas assumidas pela modernização encontraram no espaço e na linguagem da religião uma de suas superfícies de inscrição⁵, embora aqui seja preciso especificar contextualmente qual (definição ou forma institucional de) religião. Não há nem apagamento da fronteira nem uma mera inversão da posição hegemônica. Há um **deslocamento** da mesma, que se expressa numa série de indicadores. Apontemos três deles:

1) a crescente atividade reguladora do estado passou a envolver áreas antes consideradas privadas, ou mesmo íntimas, na tentativa de aprofundar a racionalização da provisão social ou de resolver impasses que a ideologia do desenvolvimento identificava em sociedades em vias de modernização. Do controle da natalidade à garantia de oportunidades iguais para as mulheres, sem falar da intervenção em disputas étnicas ou das questões éticas envolvidas na manipulação genética, o ativismo estatal, ao mesmo tempo requerido e auto-justificado, implicou na penetração em áreas onde valores e práticas privadas perderam sua invisibilidade e auto-referencialidade, passando a ser alvo de legislação e políticas públicas, mas também introduzindo sua lógica própria no espaço político;

2) a ampliação da oferta religiosa e a competição entre as diferentes religiões - notadamente nos casos em que uma religião estabelecida oficialmente ou de fato, mantinha um quase-monopólio da adesão e procurava falar em nome da sociedade como um todo - gerou uma busca por assegurar espaços de representação política por parte dos grupos religiosos emergentes, traduzida quer em disputas eleitorais, quer no investimento de recursos públicos em iniciativas educacionais, filantrópicas ou mesmo em demandas internas das organizações religiosas (como, por exemplo, cessão de terrenos para construção de templos). Outro aspecto deste processo foi a escalada dos conflitos inter-

⁵ Por "superfície de inscrição" entendemos, com base em Laclau (cf. 1990:63, 168-69), uma formação discursiva ou fragmento dela que se torna, sob determinadas condições, "representante" de demandas ou interpretações do social que lhes eram originalmente estranhas ou que não faziam parte de suas formas predominantes. Subjacente a tal entendimento está a idéia de que isto é possível porque as estruturas (discursivas) do social não estão inteiramente fixadas, nem conseguem se manter impermeáveis a tentativas de "recrutá-las" ou mobilizá-las para fins distintos dos que convencionalmente as caracteriza. Se o sentido de um discurso - e este não pode ser entendido apenas num sentido linguístico, mas como um sistema de relações que tanto são linguísticas como extra-linguísticas - é dado por sua relação com outros, mais do que um sistema fechado, aquele pode vir a ser investido (hegemonizado) de diferentes maneiras, podendo tornar-se um espaço em que outros processos de significação vêm a operar.

religiosos, demandando do estado e dos outros atores políticos tomadas de posição na arbitragem ou resolução dos mesmos;

3) os movimentos culturais e sociais do pós-68 colocaram em xeque uma série de representações da política como espaço estatal, neutro e alheio a questões particulares, reconstruindo posições sociais e culturais antes ocultas na órbita do indivíduo, do pequeno grupo ou dos valores, como posições de sujeito políticas - questões como gênero, raça, meio ambiente, cultura e subjetividade assumiram, então, um caráter de **problema político** e mobilizaram formas de **ação coletiva** em defesa de reconhecimento, justiça e participação.

Esses indicadores apontam para uma crescente oscilação e indecidibilidade da fronteira público/privado, que deixa à **iniciativa política** de atores mobilizados em torno das questões mencionadas - ou seja, regulação estatal da vida privada; demanda por representação ou por resolução de conflitos de base religiosa; e politização de demandas particulares - o traçado da linha divisória. Nas condições em que tais lutas ou mudanças têm se dado, trata-se quase sempre de processos inconclusos, reversíveis e sujeitos a polêmicas que se arrastam por anos a fio, mobilizando freqüentemente o sistema judiciário.

Igrejas ou organizações representativas daquelas vão a público, mantêm interlocução com as autoridades civis e políticas, publicam manifestos, apóiam abertamente candidatos a cargos eletivos, organizam manifestações de rua. O Poder Executivo conclama organismos religiosos a atuarem diretamente, de forma subsidiária ou substitutiva, na implementação de programas sociais em áreas como educação, saúde, violência ou geração de emprego e renda (em moldes que vão das parcerias às políticas de desinvestimento estatal na área social, que transfere a organismos privados a oferta e gestão de serviços de interesse público). Organizações da sociedade civil crescentemente se auto-definem como um "terceiro setor", público e não-estatal, com pretensões de interferir diretamente nas decisões políticas e nas práticas de mercado, e contam os organismos religiosos entre os que compõem este setor.

Enfim, a linguagem religiosa reforça ou exprime demandas por direitos humanos ou por identidade nacional em contextos nos quais a linguagem da política ou da cultura secular

são ainda muito frágeis ou tornaram-se suspeitas de autoritarismo e indiferença à sorte de milhares de pessoas. Em tudo isso, o que é público ou privado, propriamente político ou propriamente religioso, já não pode ser definido de forma categórica e estável⁶.

III

Terceiro ponto, apenas uma advertência e uma especificação do que acabamos de dizer. O vínculo entre religião e política, de um lado, e o deslocamento da fronteira público/privado, de outro, não significam necessariamente um "passo à frente", algo que devemos acolher como inequivocamente positivo. Em alguns casos, o processo tem dado lugar a retrocessos, com o acirramento da intolerância e do que Freud chamou de narcisismo das pequenas diferenças (cf. Freud, 1976:127-31; Birman, 1994:132-35), bem como a perda ou estreitamento da liberdade de indivíduos e grupos dissidentes ou marginais em relação à representação dominante da comunidade cultural ou da tradição religiosa que ascendem politicamente. Em outros casos, há visível cooptação e instrumentalização de organizações e movimentos religiosos para políticas de governo. Mas um ponto a registrar é que mesmo nestas situações, há um maior "pragmatismo" dos atores religiosos e políticos no manejo de suas diferenças, que aponta para os limites da intransigência num contexto pluralista. Voltaremos a isto mais adiante.

Uma especificação que a discussão anterior pede se refere ao *status* do político e do religioso. Pois é notório que para além das reafirmações permitidas pela linguagem da "volta da religião" ou da "ampliação da esfera pública ou política", o que se passa é **uma mudança na definição do que seja política ou religião**. De um lado, os limites do político extrapolam o estado, o que atesta a insuficiência do neutralismo e da separação entre igreja e estado para disciplinar a relação religião/política. De outro lado, há uma visível **desinstitucionalização** da religião, que se traduz na proliferação de igrejas, movimentos e grupos informais, que não mais se prendem aos protocolos de autorização ou sanção eclesiástica, bem como na difusão/disseminação do religioso para além das fronteiras reguladas pelas instituições religiosas. Mais e menos do que política e do que religião está

⁶ Para outros tratamentos das implicações constitucionais e políticas do deslocamento da fronteira entre público/estatal e privado/religioso, cf. Rosenfeld (1999); Casanova (1994), Moyser (1991). Ver também o parágrafo IV a seguir.

implicado em suas múltiplas aparições⁷ no mundo contemporâneo. Isto porque o religioso emerge na esteira de um cansaço com a política e a religião institucionalizadas, como vemos na utilização de uma religiosidade mística ou difusa como terapia anti-stress nas empresas, ou quando militantes políticos/sociais buscam o amparo ou consolo da religiosidade para renovarem suas energias utópicas ou mesmo em substituição à atuação política. Quanto ao político, este emerge como antagonismo em meio às mais cândidas expressões de apoliticismo ou misticismo - como vemos nos choques de rua entre monges budistas na Coréia do Sul pelo controle de seu órgão máximo de representação, em 1999, ou na oposição entre evangélicos de centro e evangélicos de direita no caso, respectivamente, da Associação Evangélica Brasileira e do Conselho Nacional de Pastores do Brasil, pela legitimidade de falar em nome dos evangélicos.

O religioso e o político se desterritorializam - multiplicando-se suas instâncias e "flutuando" através das fronteiras culturais, políticas e mesmo econômicas das muitas sociedades contemporâneas. Não quer dizer que estejam em toda parte, nem que possam investir igualmente qualquer espaço social⁸. Antes, a desterritorialização é relativa à definição que herdamos, tradicionalmente, do modelo estatal e eclesiástico de política e de religião. Há migrações, transversalidade e superposições parciais dos dois terrenos pelos espaços e tempos das sociedades concretas em que vivemos.

IV

Apesar das enormes diferenças de escala que guardam entre si as sociedades latino-americanas e as norte-americanas e européias, todas elas experimentaram nos últimos trinta a quarenta anos processos de construção ou aprofundamento da democratização que disseminaram a forma liberal de democracia e provocaram um incremento da lógica

⁷ Gostaríamos de reter deste termo sua dupla referência a "aparecimento" e a manifestações de fantasmas (daquilo que se julgava morto e enterrado, mas que retorna como "assombração"). No primeiro caso, salienta-se o elemento de novidade, enquanto no segundo a insuficiência de uma concepção etapista, linear, de evolução histórica, que veria na presença da religião ou determinadas formas de manifestação política na sociedade contemporânea resquícios de irracionalidade associados à ausência ou deficiências da modernização. Entretanto, parte do que é novo na verdade é muito antigo, e parte do que se julgava morto na verdade ronda como espectro ou se movimenta com vivacidade na cena social.

⁸ Alguns autores tem procurado explorar, por exemplo, a questão da busca por espaços ao abrigo da política, isto é, da exposição ao escrutínio público e da mobilização coletiva em função de direitos ou contra sua violação (cf. Melucci, 1996; Maffesoli, 1997; Cochran, 1990).

pluralista (cf. Costa, 2000; Sorj, 2000; Burity, 1998; Baquero, 1994; Baquero, 1999; Arditti, 2000; Diamond, 1999; Scholsberg, 1998; Mouffe, 1996:11-19). Como dissemos no início, o efeito mais importante disso para nossa discussão é a afirmação de identidades **religiosas** a partir de reações, respostas ou diálogos frente à cultura e a política seculares. Identidades religiosas afirmadas como refúgio contra o abandono, a solidão, a incerteza ou os efeitos das crises e reestruturações econômicas, das mudanças tecnológicas e de globalização (cf. Touraine, 1997; Beyer, 1994; Martin, 1998; Haynes, 1998). Identidades religiosas em discussão após décadas de repressão ou controle estatal da prática religiosa, nos países do antigo bloco comunista (cf. Daniel e Durham, 1999). Identidades religiosas dialogando assertivamente com os poderes estabelecidos em defesa de valores comunitários e individuais - muitos dos quais antigos e mesmo incompatíveis com a modernidade (cf. Kymlicka, 1996; Modood, 1999; Bartolomei, 1995).

A conexão entre democracia, pluralismo e identidade que propomos aqui segue de perto a formulação proposta por Chantal Mouffe (1999), para quem a democracia moderna, como articulação entre o liberalismo político (domínio da lei, separação de poderes e direitos individuais) e a tradição democrática da soberania popular, distingue-se das democracias liberais realmente existentes ou da democracia dos antigos pela aceitação que faz do pluralismo. Não da mera existência de uma pluralidade de concepções do que a boa sociedade, de uma mera diversidade de grupos. Mas de uma mudança no plano simbólico, pela qual se dá a legitimação da divisão e do conflito, permitindo "a emergência da liberdade individual e a asserção da liberdade igual pra todos" (Mouffe, 1999:30).

Por meio do pluralismo emerge, assim, uma tensão entre a lógica democrática da identidade e da equivalência, e a lógica do pluralismo, que se baseia na diferença e na multiplicidade de visões do bem. A rigor, e isoladamente, cada uma dessas lógicas tende a anular a outra, o que leva à necessidade de uma constante rearticulação e renegociação, sem um ponto de equilíbrio ou harmonia final. Isto significa, continua Mouffe, que não é possível depender apenas de um acordo quanto a procedimentos. Tais acordos sempre envolvem julgamentos quanto ao que é justo, razoável, aceitável, etc, os quais por sua vez pressupõem "formas de vida" (Wittgenstein) e os embates entre elas. Num contexto pluralista a diferença é que tais "formas de vida", expressas em paixões, valores, crenças e

práticas conflitantes, têm acesso à esfera pública, devendo ser aí "domadas", isto é, transformadas de identidades antagonísticas em identidades **agonísticas**.

O estado, neste caso, não pode ser neutro, mas precisa definir os limites de sua tolerância - fundamentalmente em termos da "gramática de conduta" que prescreve liberdade e igualdade para todos (Idem:34 e 36). E a separação entre igreja e estado, fundamental para assegurar o caráter **político** do pluralismo, "não requer que a religião seja relegada à esfera privada e que os símbolos religiosos devam ser excluídos da esfera pública. Como argumentou recentemente Michael Walzer, o que está realmente em questão na separação entre igreja e estado é a separação entre religião e **poder estatal** (Idem:36-37). E Mouffe arremata, "na medida em que atuem nos limites constitucionais, não há nenhuma razão por que os grupos religiosos não devam poder intervir na arena política para debaterem a favor de ou contra certas causas" (Idem:37). E ainda: "certamente, em países onde a religião é central na constituição das identidades pessoais, seria anti-democrático proibir certas questões que são importantes para os crentes de entrarem na agenda democrática" (Idem:38).

Naturalmente, a formulação de Mouffe não resolve todos os problemas. A visibilidade pública da questão da identidade - no nosso caso, das identidades religiosas - num contexto pluralista traz consigo uma série de dificuldades a equacionar. Embora concordemos com ela que a solução será **política** e, portanto, pressuporá o conflito e manterá a divisão (isto é, a não-totalização das soluções alcançadas em relação ao conjunto das demandas ou das formas de identificação existentes na sociedade), os desafios concretos podem representar enormes obstáculos para o avanço do pluralismo.

Menciono aqui, de passagem, alguns destes desafios:

- 1) o avanço do estado na regulação de assuntos privados e a desprivatização da religião, lançando demandas à esfera política torna impossível definir áreas de competência exclusiva de cada um ou definir, à parte de uma tomada de posição normativa (portanto, somente sustentável em termos hegemônicos), quanto espaço será permitido à expressão da religião na esfera pública e ao estado na esfera privada ou na emergente esfera da sociedade civil;

2) os conflitos interreligiosos contemporâneos podem se manter no nível da violência simbólica ou transbordarem para a violência física; em ambos os casos, a maior presença estatal, chamada a decidir entre partes litigantes com os instrumentos do monopólio da violência legítima ou o poder regulatório da lei e das políticas públicas, nem sempre se dá de forma satisfatória – por desconhecimento da lógica própria de funcionamento das identidades em disputa; pela distância cultural possível entre as elites estatais e certas comunidades religiosas; pela incongruência entre os instrumentos de controle político e as práticas vigentes nas comunidades implicadas⁹;

3) o problema do multiculturalismo, que tem colocado uma série de desafios notadamente às esferas legal e governamental, no que se refere à questão da tolerância e à do equilíbrio entre isonomia no tratamento das diferenças e reconhecimento da especificidade delas (cf. Kymlicka, 1996; Semprini, 1999; Touraine, 1997). O principal limite do multiculturalismo está na tendência ao dogmatismo e ao essencialismo por parte das identidades religiosas em disputa (entre si ou no caso de fusão entre identidade religiosa e identidade política de um grupo ou etnia);

4) o pluralismo facilita o acesso à esfera política e isto, em circunstâncias de forte peso da religião na vida cotidiana, se expressa em termos de aumento na participação política (representação e presença na tomada de decisões) por parte de indivíduos e grupos/movimentos religiosos; tal participação, contudo, na medida em que incorpora atores com pequena ou nenhuma experiência prévia de exposição à esfera política, corre sempre o risco de importar para o campo político formas de intransigência e imposição muito difundidas no campo religioso, ou de se perder no labirinto das redes clientelistas ou corporativistas da política contemporânea.

V

Finalmente, o que dissemos a respeito das dificuldades do pluralismo precisa ser complementado com uma referência à configuração do discurso religioso como discurso

⁹ Este é o caso dos grupos ou instituições que reivindicam a atualidade de tradições culturais e políticas pré-modernas, de base religiosa, para o enfrentamento autônomo de seus problemas de ordem e desenvolvimento, contra os princípios do pluralismo democrático - cf. Kymlicka e Norman, 1996; Kymlicka, 1996; Laclau, 1997.

político. Parte do tema é captada nas discussões sobre a desprivatização da religião. Dissemos no início que a reconfiguração do religioso opera de acordo com uma lógica do deslocamento de fronteiras e de ressignificação de práticas. Rosenfeld aponta duas consequências da desprivatização¹⁰, citando o estudo de Casanova (1994) sobre as religiões públicas na política mundial: "repolitização das esferas religiosa e moral privadas" e "renormatização das esferas econômica e política públicas" (Rosenfeld, 1999:41). Ao que Rosenfeld exemplifica: no primeiro caso, os esforços religiosos para criminalizar o aborto e a homossexualidade; no segundo caso, a tentativa de coibir os excessos da economia de mercado pelo recurso a uma concepção religiosa de responsabilidade ou solidariedade social (Ibidem). E no final de seu artigo, mencionando especificamente o Solidariedade polonês e a Igreja Popular brasileira, o autor afirma que "se... a referência à moralidade religiosa serve para avançar preocupações morais, sociais ou políticas amplas, que atravessam um grande número de concepções do bem, englobando tanto perspectivas religiosas como não-religiosas, então o pluralismo compreensivo pode muito bem aconselhar aceitação e, possivelmente, mesmo apoio integral" (1999:64)¹¹.

Neste caso, podemos acrescentar, a relação entre religião e política se torna indissociável, e implica dois processos articulados. De um lado, uma **redescricao da tradição religiosa** que põe em andamento o jogo das significações entre as versões oficiais (ortodoxas) e marginais (heterodoxas) da tradição. Conflito interno ao campo religioso. Cada tentativa de politizar o discurso religioso envolve uma revisita à tradição, para reforçar o senso de pertencimento e para melhor confrontar a ortodoxia – quer apontando desvios em relação à pureza das origens, quer ressemantizando a atualidade de dissidentes e mártires no interior da tradição, tomando-os como exemplos de antecipação visionária, independência e compromisso.

É preciso acrescentar, porém, que esta volta ao passado para reavivar sua atualidade e força ético-política precisa ser duplamente qualificada: primeiro, os sentidos não estavam lá, meramente esperando para serem recuperados pelos atores politizantes. Eles só cobram força à luz de um acontecimento, de um desafio ou deslocamento postos pelo

¹⁰ Segundo Haynes (1998:2), tal processo de desprivatização da religião alcança mesmo sociedades altamente secularizadas, como a Inglaterra.

¹¹ Para uma interpretação abrangente, global da desprivatização, cf. Haynes, 1998:12-19.

presente e que são respondidos por uma visita à tradição. Segundo, o caráter desta leitura heterodoxa pode ser conservadora ou progressista, dependendo do contexto em que é articulada. A heterodoxia é uma posição relacional, que só se define face a uma posição ortodoxa hegemônica, bem como face a um campo de forças externo à religião. Na repolitização do discurso religioso podemos encontrar do integrismo mais reacionário ao pluralismo mais radical, passando por posições centristas e pragmáticas: da política dos aiatolás e da nova direita religiosa norte-americana, à teologia da prosperidade e o projeto político dos neopentecostais brasileiros¹² ou mexicanos, passando pela teologia da libertação, o evangelicalismo latino-americano e as políticas de promoção dos direitos humanos das igrejas européias (notadamente através do movimento ecumênico).

O importante a destacar é que, no cenário contemporâneo, há uma disseminação/circulação do religioso em busca de eficácia política, que gera condensações em discursos político-religiosos em contextos nacionais. O rebaixamento das barreiras que o modelo iluminista de oposição entre religião e política impunha, encontrou-se com um ativismo religioso crescentemente mobilizado contra o secularismo ou as injustiças e desigualdades, e isto tem permitido uma configuração múltipla das relações entre religião e política. Não se trata de um retorno de algo que havia morrido, nem de um reencantamento do mundo. Onde há retorno ou reencantamento, nunca houve total desencantamento, razão pela qual a religião foi suficientemente forte para se tornar uma força política – ou apenas se trata da ascensão de uma diferente religião ou corrente religiosa dentre as existentes. Tampouco a totalidade do arcabouço liberal cede lugar a algo inusitado. Antes, é sobre as ruínas do liberalismo dos séculos XVII a XIX, mas usando seus cacos ou restaurando seus "monumentos" institucionais meio abandonados, que se reconstrói a relação entre religião e política. É certo que os novos arranjos nem sempre guardam coerência com o liberalismo. Há elementos arcaicos, pré-liberais, que voltam; há novos desenvolvimentos pós-liberais. Por exemplo, a velha idéia da religião como "*social glue*", preservando uma identidade nacional da desintegração e fragmentação, se junta à

¹² Uma interpretação extremamente original vem sendo proposta, a propósito do movimento pentecostal na América Latina (particularmente no Brasil), por André Corten (1996; 2000). Segundo ele, a despeito do conservadorismo político deste movimento, sua emergência tem colocado desafios para a "língua política" - sistema de autorização do que é aceitável como discurso sobre o social e o político, num dado momento - seja no campo da religião propriamente dito, seja no da cultura e da política.

sua idealização como fonte de **capital social** para o incremento da cidadania, ou antigas formas de retirada do mundo buscam justificar-se como crítica da corrupção e da falsidade na política institucional.

Há, contudo, uma exuberância de casos e tendências a analisar e comparar. O cientista social da religião está hoje numa posição invejável para renovar o conhecimento do vínculo entre religião e política, assim como, no início da era moderna o fizeram Hobbes, Maquiavel, Locke ou Spinoza. Não fazê-lo é injustificável tanto quanto fazê-lo é desafiador.

Bibliografia

ANDRÉ CORTEN. 1996. **Os Pobres e o Espírito Santo**: o pentecostalismo no Brasil. Petrópolis, Vozes

_____. 2000. **Alchemie politique du miracle**. Discours de la guérison divine et langue politique en Amérique Latine. Montreal, L'Univers des discours

ARDITTI, Benjamin. 2000. "El reverso de la diferencia", Arditti, Benjamin (ed.). **El reverso de la diferencia**: identidad y política. Caracas, Nueva Sociedad

BAQUERO, Marcello (org.). 1994. **Cultura Política e Democracia** - Os desafios das sociedades contemporâneas. Porto Alegre, UFRGS

_____. 1999. **Desafios da Democratização na América Latina**. Debates sobre cultura política. Porto Alegre/Canoas, UFRGS/Centro Universitário La Salle

BARTOLOMEI, Maria Luísa. 1995. Universalismo y diversidad cultural en América Latina, **El Otro Derecho**, vol. 7, nº. 2

BECKFORD, James A. 1989. **Religion and Advanced Industrial Society**. London, Unwin Hyman

BERGER, Peter L. 1999. "The Desecularization of the World: a Global Overview", Berger, Peter L. (ed.). **The Desecularization of the World**. Resurgent Religion and World Politics. Washington/Grand Rapids, Ethics and Public Policy Center/Eerdmans

BEYER, Peter. 1994. **Religion and Globalization**. London/Thousand Oaks/New Delhi, Sage

- BIRMAN, Joel. 1994. **Psicanálise, Ciência e Cultura**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar
- BURITY, 1998. **Cultura Política Democrática e Atores Religiosos**. Relatório de pesquisa. Recife, Fundação Joaquim Nabuco, mimeo.
- CARTER, Stephen. 1993. **The Culture of Disbelief**. How American Law and Politics Trivialize Religious Devotion. New York, Basic Books
- CASANOVA, José. 1994. **Public Religions in the Modern World**. Chicago, Chicago University
- CHANDLER, Ralph Clark. 1999. Religion in the public square, **Public Administration Review**, Mar/Apr 1999; vol. 59, nº. 2
- COCHRAN, Clarke E. 1990. **Religion in Public and Private Life**. London/New York, Routledge
- COSTA, Sérgio. 2000. Esfera pública e as mediações entre cultura e política: para uma leitura sociológica da democratização brasileira, **Travessias**, nº. 1, setembro, pp. 57-71
- DANIEL, Krystina e DURHAM, W. Cole. 1999. "Religious Identity as a Component of National Identity: Implications for Emerging Church-State Relations in the Former Socialist Bloc", Sajó, András e Avineri, Schlomo (eds.). **The Law of Religious Identity: Models for Post-Communism**. The Hague/Boston/London, Kluwer Law International
- DIAMOND, Larry. 1999. "Political Culture", **Developing Democracy: In Quest of Consolidation**. Baltimore, Johns Hopkins University
- FERRARI, Silvio. 1999. "The New Wine and the Old Cask: Tolerance, Religion, and the Law in Contemporary Europe", Sajó, András e Avineri, Schlomo (eds.). **The Law of Religious Identity: Models for Post-Communism**. The Hague/Boston/London, Kluwer Law International
- FREUD, Sigmund. 1976. Psicologia de Grupo e a Análise do Ego, **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, vol. XVIII. Rio de Janeiro, Imago

- GUASTINI, Riccardo. 1999. "Kymlicka's Multicultural Citizenship: a Liberal View", Sajó, András e Avineri, Schlomo (eds.). **The Law of Religious Identity: Models for Post-Communism**. The Hague/Boston/London, Kluwer Law International
- HAYNES, Jeff. 1998. **Religion in Global Politics**. London/New York, Longman
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. 1997. Representam os Surtos Emocionais Contemporâneos o Fim da Secularização ou o Fim da Religião?, **Religião & Sociedade**, vol. 18, nº. 1
- JELLEN, Ted G. 1995. Religion and the American political culture: Alternative models of citizenship and discipleship, **Sociology of Religion**, vol. 56, nº. 3, Fall
- KARKLINS, Rasma e ZEPA, Brigita. 1996. Religious-Centered Multiethnic Societies. Multiple Identities and Ethnopolitics in Latvia, **American Behavioral Scientist**, vol. 40, nº. 1, setembro
- KYMLICKA, Will e NORMAN, Wayne. 1996. El retorno del ciudadano: una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía, **Cuadernos del Claeh**, 2ª. série, ano 20, nº. 75, agosto, pp. 81-112
- KYMLICKA, Will. 1996. **Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights**. Oxford, Oxford University
- LACLAU, Ernesto. 1990. **New reflections on the revolution of our time**. London, Verso
- _____. 1997. Sujeito da política, política do sujeito, **Política Hoje**, ano 4, nº. 7, janeiro-junho, pp. 9-28
- LAMBERT, Yves. 1999. Religion in modernity as a new axial age: Secularization or new religious forms?, **Sociology of Religion**, vol. 60, nº. 3, Fall
- LINCOLN, Bruce. 1998. "Conflict", Taylor, Mark C. (ed.). **Critical Terms for Religious Studies**. Chicago/London, University of Chicago
- MAFFESOLI, Michel. 1997. **A Transfiguração do Político: a tribalização do mundo**. Porto Alegre, Sulina

- MARTIN, Bernice, 1998. "From pre- to postmodernity in Latin America: the case of Pentecostalism", Heelas, Paul (ed.). **Religion, Modernity and Postmodernity**. Oxford/Malden, Blackwell
- MASFERRER KAN, Elio et alli. 1998. Chiapas: El factor religioso, **Revista Académica para el Estudio de las Religiones**, tomo II
- MELUCCI, Alberto. 1996. **Challenging Codes**. Collective action in the information age. Cambridge, Cambridge University
- MILBANK, John. 1993. **Theology & Social Theory**. Beyond Secular Reason. Oxford, Basil Blackwell
- MODOOD, Tariq. 1998. **British Multiculturalism**. Some Rival Positions and Thoughts on the Way Forward. Los Angeles, University of California, Center for Comparative Social Analysis, (<http://www.sscnet.ucla.edu/soc/groups/ccsa/modood.htm>)
- MOUFFE, Chantal. 1999. "Agonistic Pluralism and Democratic Citizenship", Sajó, Andrés e Avineri, Schlomo (eds.). **The Law of Religious Identity: Models for Post-Communism**. The Hague/Boston/London, Kluwer Law International
- MOYSER, George (ed.). 1991. **Politics and religion in the modern world**. London/New York, Routledge
- PIERUCCI, Antonio Flávio. 1997. Reencantamento e dessecularização. A propósito do auto-engano em sociologia da religião, **Novos Estudos CEBRAP**, nº. 49, novembro, pp. 99-117
- _____. 1998. Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido, **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol. 13, nº. 37, junho, pp. 43-73
- RIESEN BRODT, Martin. 2000. **Secularization and the Global Resurgence of Religion**. Trabalho apresentado na Comparative Social Analysis Workshop promovida pelo Departamento de Sociologia da University of California. Los Angeles, março (<http://www.sscnet.ucla.edu/soc/groups/ccsa/riesenbrodt.pdf>)

- ROOF, Wade Clark (ed.). 1991. **World Order and Religion**. Albany, State University of New York
- ROSENFELD, Michel. 1999. "A Pluralist Critique of the Constitutional Treatment of Religion", Sajó, András e Avineri, Schlomo (eds.). **The Law of Religious Identity: Models for Post-Communism**. The Hague/Boston/London, Kluwer Law International
- SCHOLSBERG, David. 1998. Resurrecting the pluralist universe, **Political Research Quarterly**, Vol. 51, Nº. 3, Setembro, pp. 583-615
- SEMPRINI, Andrea. 1999. **Multiculturalismo**. Bauru, EDUSC
- SORJ, Bernardo. 2000. **A nova sociedade brasileira**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar
- SWATOS Jr., William H. (ed.). 1989. **Religious Politics in Global and Comparative Perspective**. Westport, Greenwood
- TAYLOR, Mark C. 1998. "Introduction", Taylor, Mark C. (ed.). **Critical Terms for Religious Studies**. Chicago/London, University of Chicago
- TOURAINE, Alain. 1999. **Poderemos Viver Juntos? Iguais e Diferentes**. Petrópolis, Vozes
- VATTIMO, Gianni. 1999. **Credere di credere**. È possibile essere cristiani nonostante la Chiesa? S.I. Garzanti
- WILSON, Bryan R.; BECKFORD, James A. e DOBBELAERE, Karel (eds.). 1993. **Secularization, Rationalism and Sectarianism: Essays in Honour of Bryan R. Wilson**. Clarendon