



UNIVERSIDADE D
COIMBRA

Giselle de Fatima Cunha Guimarães Ribeiro

**A RELEVÂNCIA DA RELIGIÃO NO ESTADO CONSTITUCI-
ONAL COM ASPECTOS LUSO BRASILEIROS**

**Dissertação no âmbito do 2º Ciclo de Estudos em Direito, Mestrado na Área de Es-
pecialização em Ciências Jurídico-Políticas, menção em Direito Constitucional, ori-
entada pela Professora Doutora Paula Margarida Cabral dos Santos Veiga e apre-
sentada à Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra.**

Outubro de 2020



FACULDADE DE DIREITO
UNIVERSIDADE DE
COIMBRA

Giselle de Fatima Cunha Guimarães Ribeiro

A RELEVÂNCIA DA RELIGIÃO NO ESTADO CONSTITUCIONAL COM ASPECTOS LUSO BRASILEIROS

Dissertação no âmbito do 2º Ciclo de Estudos em Direito, Mestrado na Área de Especialização em Ciências Jurídico-Políticas, menção em Direito Constitucional, orientada pela Professora Doutora Paula Margarida Cabral dos Santos Veiga e apresentada à Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra.

Coimbra 2020

Dedico esta dissertação:

À minha mãe Valderez meu exemplo de amor!

Ao meu amado esposo Maurício e aos meus queridos filhos Frederico, Marcelo, e Maria, minha nora Ana Clara, meu genro Carlos Eduardo, e meus netos, Enzo, Henrique, Bernardo, Julia, Joaquim, Pilar e Hugo. Nada disso teria sentido se vocês não existissem na minha vida!

INTRÓITO¹

“Este é o fundamento da crítica irreligiosa: o homem *faz a Religião*, a Religião não faz o homem. E a Religião é de fato a autoconsciência e o autossentimento do homem, que ou ainda não conquistou a si mesmo ou já se perdeu novamente. Mas o homem não é um ser abstrato, acorçado fora do mundo. O homem é o *mundo do homem*, o Estado, a sociedade. Esse Estado e essa sociedade produzem a Religião, uma *consciência invertida do mundo*, porque eles são um *mundo invertido*. A Religião é a teoria geral deste mundo, seu compêndio enciclopédico, sua lógica em forma popular, seu *point d'honneur*² espiritualista, seu entusiasmo, sua sanção moral, seu complemento solene, sua base geral de consolação e de justificação. Ela é a *realização fantástica* da essência humana, porque a essência humana não possui uma realidade verdadeira. Por conseguinte, a luta contra a Religião é, indiretamente, contra aquele mundo cujo aroma espiritual é a Religião.

A miséria *religiosa* constitui ao mesmo tempo a *expressão* da miséria real e o *protesto* contra a miséria real. A Religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração, assim como o espírito de estado de coisas embrutecidos. *Ela é o ópio do povo*.

A supressão (*Aufhebung*) da Religião como felicidade *ilusória* do povo é a exigência da sua felicidade *real*. A exigência de que abandonem as ilusões acerca de uma condição é a exigência de que abandonem uma condição que necessita de ilusões. A crítica da Religião é, pois, em *germe*, a crítica do *vale de lágrimas*, cuja *auréola* é a Religião.

A crítica arrancou as flores imaginárias dos grilhões, não para que o homem suporte grilhões desprovidos de fantasias ou consolo, mas para que se desvencilhe deles e a flor viva desabroche. A crítica da Religião desengana o homem a fim de que ele pense, aja, configure a sua realidade como um homem desenganado, que chegou à razão, a fim de que ele gire em

¹ A obra inacabada de Karl Marx, *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, foi escrita no verão de 1843, em Kreuznach, enquanto o artigo intitulado *Crítica da filosofia do direito de Hegel- Introdução*, parte dela acima transcrita pela mestranda, foi redigida e publicada por Marx juntamente com o artigo *Sobre a questão judaica*, nos *Anais Franco-Alemães* em 1844. Marx partiu dessa crítica da Religião para a crítica da política - sendo transcrita apenas a primeira parte - pois, como ele mesmo ressalta, “*a crítica da Religião é o pressuposto de toda crítica*”. Entendo relevante a transcrição para tentar demonstrar, como farei no restante de minha dissertação, a *magnitude* da Religião para o homem.

² “ponto de honra”. (nota dos tradutores)

torno de si mesmo, em torno do seu verdadeiro sol. *A Religião é apenas o sol ilusório que gira em volta do homem enquanto ele não gira em torno de si mesmo.*

Portanto, a *tarefa da história*, depois de desaparecido o *além da verdade*, é estabelecer a *verdade do aquém*. A *tarefa imediata da filosofia*, que está a serviço da história, é, depois de desmascarada a forma sagrada da autoalienação (*Selbstentfremdung*) humana, desmascarar a autoalienação nas suas *formas não sagradas*. A crítica do céu transforma-se, assim, na crítica da terra, a *crítica da Religião*, na *crítica do direito*, a *crítica da teologia*, na *crítica da política*³.

Karl Marx

³ MARX, Karl, *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel- Introdução*, Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus, 3ª ed., São Paulo: Boitempo, 2013, pp. 151-152

“Não é a soberania do povo o que salva as repúblicas. Não são as urnas eleitorais que melhoram os governos. Não é a liberdade política o que engradece as nações. A soberania do povo constitui apenas uma força, a grande força moderna, entre as nações embebidas na justa aspiração de se regerem a si mesmas. Mas essa força popular há mister dirigida por uma *alta moralidade* social. As eleições mudam os governos, mas não os reformam. As liberdades políticas não têm por objeto satisfazer a vaidade dos cidadãos, entregando-lhes em frações dispersas o cetro do poder. O verdadeiro destino dessas liberdades está em revestirem e abroquelarem as liberdades civis, isto é, *os direitos de consciência, da família e da propriedade*. Essas três categorias de direito ancoram na *palavra divina*, a saber na *divina constituição do homem*. Mas só os *povos religiosos* os têm definido e praticado seriamente, ao menos no que respeita à consciência e à família. Só entre eles o *santuário é inviolável*. Só entre eles a mulher não para em débil instrumento do outro sexo. Só entre eles a liberdade de testar consagra a autoridade paterna, depura o amor filial e oferece ao trabalho estímulos incomparáveis. Só entre eles, pelo direito de reunião e pelo direito de associação, consubstanciados na vida cotidiana, se pratica em escala realmente benfazeja *a grande caridade*, e as classes possuidoras se misturam, pela beneficência mais profusa, às classes laboriosas. *Eis os elementos fundamentais do Estado cristão....* As formas políticas são *vãs*, sem o homem que as *anima*. É o vigor individual que faz as nações robustas. Mas o indivíduo não pode ter essa fibra, esse equilíbrio, essa energia, que compõem os fortes, senão pela *consciência do seu destino moral*, associado ao *respeito desse destino nos seus semelhantes*. Ora, eu não conheço nada capaz de produzir na criatura humana em geral esse estado interior, senão o *influxo religioso*. Nem o *ateísmo reflexivo dos filósofos*, nem o *inconsciente ateísmo dos indiferentes* são compatíveis com as qualidades de ação, resistência e *disciplina essenciais aos povos livres*. Os descrentes, em geral, são fracos e pessimistas, resignados ou rebeldes, agitados ou agitadores. Mas ainda não basta *crer*: é preciso *crer definitiva e ativamente em Deus*, isto é, confessá-lo com firmeza, e praticá-lo com perseverança⁴”.

Rui Barbosa

⁴ BARBOSA, Rui, *Escritos e Discursos Seletos*, Companhia Aguilar Editora, 2ª ed., São Paulo, 1966, p. 651- 652

A Relevância da Religião no Estado Constitucional com aspectos Luso-brasileiros

Religion's Relevance in Constitutional State with Luso-brazilian aspects

RESUMO

Será que o Estado Constitucional secularizado se alimenta de pressupostos normativos que ele mesmo não pode garantir? Mesmo aqueles que entendem que o *próprio processo democrático é suficiente para o legitimar*, excepcionam este argumento para quando, no Estado Constitucional, se *romper o vínculo social*. Evidências de um esgotamento da *solidariedade cidadã* iniciam seu aparecimento, em um contexto maior de um dinamismo político descontrolado, que envolve a economia e a sociedade mundial. Com a *modernidade e o pluralismo religioso* apagam-se as certezas maciças das principais religiões surgindo um *vácuo na sociedade* que precisa ser preenchido para que não ocorra o caos. O mundo socialmente construído é, inerentemente, precário, pois ameaçado pelo egoísmo e pela estultice humana. Os programas institucionais são frustrados por indivíduos com interesses conflitantes. Essas ameaças podem ser atenuadas pelos *processos fundamentais da socialização e do controle social*. Existe outro processo essencial que serve para amparar o oscilante edifício da ordem social. *É o processo da legitimação*. A Religião sempre foi, historicamente, *o instrumento mais amplo e efetivo da legitimação*. Toda legitimação mantém a realidade socialmente definida. Neste cenário, o impulso religioso, a busca que transcende o espaço restrito da empírica existência nesse mundo, tem sido a *característica perene* da humanidade. Isso não é um enunciado teológico, mas sim antropológico, que até um filósofo agnóstico e mesmo ateu concordaria. A crítica da secularidade, comum a todos os movimentos ressurgentes, é que *a existência humana despojada da transcendência é, afinal, uma empobrecida e insustentável condição*.

Palavras-chave: estado constitucional; pluralismo religioso; secularização; vínculo social; legitimidade; religião; transcendência

ABSTRACT

Does the secularized constitutional state feed on normative assumptions that it cannot guarantee itself? Even those who understand that the democratic process itself is sufficient to legitimize

it, except when, in the constitutional state, the social bond is broken. Evidence of an exhaustion of citizen solidarity begins its appearance, in a larger context of an uncontrolled political dynamism which involves the economy and world Society. With modernity and religious pluralism, the massive certainties of the main religions were erased, created a vacuum that needs to be filled so that chaos does not occur. The socially constructed world is inherently precarious because it is threatened by human selfishness and folly. Institutional programs are thwarted by individuals with conflicting interests. These threats can be mitigated by the fundamental processes of socialization and social control. There is another essential process that serves to support the oscillating building of the social order. It is the process of legitimation. Religion has always historically been the broadest and most effective instrument of legitimation. In this scenario, the religious impulse, the search that transcends the restricted space of empirical existence in this world, has been the perennial characteristic of humanity. It would take something close to a mutation of the species to extinguish man's drive for good. This is not a theological statement, but an anthropological one, even an agnostic or an atheistic philosopher would agree with. The critic of secularity, common to all resurgent movements, is that human existence stripped of transcendence is, after all, an impoverish and unsustainable condition.

Key words: constitutional state; religious pluralism; secularization; social bond; legitimacy; religion; transcendence

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

CEBs- Comunidades Eclesiais de Base (Brasil)

CEDH- Convenção Europeia dos Direitos do Homem

CELAM- Conferência Geral do Conselho Episcopal Latino-Americano

CNBB- Conferência Nacional dos Bispos do Brasil

CRP- Constituição da República Portuguesa

CRFB- Constituição da República Federativa do Brasil

ECHR- European Court of Human Rights

EUA- Estados Unidos da América

FATURD- Faculdade Teológica Universal do Reino de Deus

IBGE- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

ISER- Instituto de Estudo da Religião (Brasil)

INE- Instituto Nacional de Estatística (Portugal)

IURD- Igreja Universal do Reino de Deus

LLR- Lei da Liberdade Religiosa (Portugal)

TEDH- Tribunal Europeu dos Direitos do Homem

SUMÁRIO

Introdução.....	11
Capítulo I	
1-A Religião.....	17
1.1-A Religião e a Moral em Kant.....	25
1.2-O Protestantismo e o Espírito do Capitalismo no entendimento de Max Weber.....	28
1.3-A Religião Invisível de Luckmann.....	32
Capítulo II	
1-O Estado Constitucional e a Religião.....	38
2-A Ideia de Razão Pública Revisitada em Rawls.....	49
Capítulo III	
1-A Separação entre o Estado e a Religião, Secularização e Laicidade.....	58
2-A Religião, a Modernidade e a Desprivatização.....	66
2.1- A Europa e a Religião Invisível.....	82
2.2- Breves aspectos da Religião em Portugal.....	89
2.3- Laicidade à Brasileira e a Concorrência Religiosa na Esfera Pública.....	100
2.3.1- A Esfera Pública e a Religião no Brasil.....	113
Considerações Finais.....	117
Referências Bibliográficas.....	123
Jurisprudência.....	131

INTRODUÇÃO

A escolha de um tema em uma investigação é de suma importância, visto definir o norte na vida acadêmica de um mestrando pelo período de um ano, proporcionando uma *motivação maior ou menor* para a pesquisa e elaboração da dissertação. O tema escolhido por esta mestranda, não resta dúvida de que é apaixonante, mas ao mesmo tempo, muito amplo, ainda mais com a limitação de 300.000 caracteres imposta pela Universidade. Por outro lado, cada um dos capítulos e mesmo dos subtítulos dessa tese poderia ser, por si só, uma outra dissertação. Todavia, não poderia ser de outra forma, porque foi fundamental a investigação sobre a totalidade, já que para discorrer sobre uma parte do todo, a mestranda teria que, necessariamente, conhecer o todo, e foi o desafio a ela imposto.

Os questionamentos que procuraremos responder no decorrer da investigação são: 1- Porque a *importância* tão grande atribuída à *Religião*, pela humanidade, desde os primórdios, e que une e divide, tanto os povos quanto os países? 2- Qual a importância da Religião no *moderno* Estado Constitucional?

O primeiro capítulo enfoca a Religião como um todo, no pensamento de filósofos e sociólogos, em especial de *Immanuel Kant, Émile Durkheim, Max Weber e Thomas Luckmann*. Luckmann sustenta que, por mais diferentes que sejam os sistemas sociológicos de Durkheim e Weber, ambos buscaram no estudo da Religião a “*chave de compreensão do lugar do indivíduo na sociedade*”. Enquanto os três reconhecem que “*a condução da vida individual na sociedade é um problema religioso*”.

No segundo capítulo encontra-se o *cerne da nossa investigação*, onde procuramos demonstrar a *intrínseca* conexão entre *Religião e o Estado Constitucional*, na concepção, notadamente, de Habermas, Jonathas Machado, John Rawls, Chantal Mouffe e Danièle Hervieu-Léger.

Com a Reforma Protestante do séc. XVI, foi *fragmentada* a unidade religiosa da Idade Média, surgindo o *pluralismo religioso*. Esta pluralidade de doutrinas abrangentes razoáveis, religiosas, filosóficas ou morais é, atualmente, a *condição normal da cultura democrática sob instituições livres*, afirma Rawls. Neste contexto, o *bem religioso da salvação*, com a separação da Religião da política, não pode mais constituir o *bem comum* para os cidadãos, sendo, na concepção política, esse bem substituído pela *liberdade e a igualdade*, no Estado Democrático

de Direito⁵. E o êxito do *Constitucionalismo* liberal, como defende Mouffe, se tornou viável com a descoberta da possibilidade da conversão de *uma sociedade pluralista em harmônica e estável*⁶.

Habermas, ante o desafio lançado por Ernst Wolfgang Böckenforde, em 1960, com o questionamento: “Será que o Estado liberal secularizado se alimenta de pressupostos normativos que ele próprio não é capaz de garantir?”, sustenta o argumento de que *a Constituição do Estado liberal basta a si mesmo para se legitimar*, visto dispor de um acervo cognitivo de fundamentos que independem das tradições *religiosas e metafísicas*, mas *excepciona este argumento para quando, no Estado Constitucional, se romper o vínculo social*⁷. Por outro lado, a posição do *constitucionalista português Jónatas Machado*, na esteira do pensamento de *Carl Schmitt*, constitucionalista alemão, é *parcialmente distinta*, já que defende que a teoria política e o direito constitucional contemporâneos se amparam na *secularização de conceitos religiosos* consolidados ao longo dos séculos⁸.

A secularização (laicidade) e a desprivatização da Religião ou a volta dela à *esfera pública*, se algum dia de lá ela saiu, é apresentada no terceiro capítulo. Se antes a realidade era estruturada em volta de um eixo principal agora o espaço multiaxial foi criado com dois eixos, *Estados e mercados* e, a *esfera religiosa* se tornou uma outra esfera estruturada em volta do seu eixo de autonomia interna, mas caindo na força gravitacional dos dois principais eixos, na forma da Teoria da Diferenciação desenvolvida por Weber e aprimorada por José Casanova.

Por outro lado, ao defender uma *tensão inexorável entre a Religião e a modernidade*, a secularização vaticinava a *diminuição da relevância* social da Religião, mas, definitivamente, não foi isso que ocorreu⁹. Neste contexto, Peter Berger sustenta que o mundo contemporâneo, *longe de estar secularizado*, se caracteriza por uma *verdadeira explosão de religiosidade*, sendo

⁵ RAWLS, John, *O Liberalismo Político*, Trad. Álvaro de Vita, Ed. ampl, Ed. Martins Fontes, São Paulo, 2011, pp. XXIV, XXXIX, XLIII.

⁶ MOUFFE, Chantal, *Por um modelo agonístico de democracia*, Revista de Sociologia Política nº 25, pp. 11-23, Curitiba, 2005. Disponível no site <https://www.scielo.br/pdf/rsocp/n25/31108.pdf>, acessado em abril de 2020, pp. 11

⁷ HABERMAS, Jürgen, *Between Naturalism and Religion*. Translated by Ciaran Cronin (tradução do alemão para o inglês), Polity Press, Cambridge, 2016, p.101-113

⁸ MACHADO, Jónatas, *Estado Constitucional e Neutralidade Religiosa, entre o teísmo e o (neo) ateísmo*, Ed. Livraria do Advogado, Porto Alegre, 2013, pp. 28, 29

⁹ CASANOVA, José, *Public Religions in the modern world*, The University of Chicago Press, Chicago 60637, 1994, pp.20-23

a Europa uma das poucas exceções¹⁰. Expusemos, neste capítulo, ainda, a privatização da Religião e seus fenômenos da *Religião sem Igreja* e a crescente *orientação mercadológica da Religião* decorrente do individualismo, autonomia e pluralismo religioso. Nas teorias abarcadas pela individualização das crenças religiosas estão as teses da *privatização e da Religião Invisível* de Luckmann, *do crer sem pertencer da Religião vicária* de Gracie Davie, da *espiritualidade reflexiva e da ruptura da corrente da memória coletiva*, na concepção de Danièle Hervieu-Léger¹¹. Conforme defendido por Jorge Botelho Moniz, com fundamento nos sociólogos referidos, a *modernidade dissolve as estruturas tradicionais das sociedades pré-modernas e o grau de homogeneidade religiosa* e, com isso, os indivíduos se emancipam da custódia das grandes instituições religiosas, ficando livres para decidir com apoio nas suas próprias cosmovisões e orientações espirituais¹².

A Europa, por ser, atualmente, *exceção* à nomeada sacralização do mundo, não poderia deixar de ser enfocada em um dos subtítulos, mormente porque é o continente onde se situa Portugal e a Universidade de Coimbra. Em nenhum lugar está a *Religião denominacional tão corroida* como na Europa, afirma Hervieu-Léger. A prática religiosa *colapsou*, o clero enfrenta uma crise de recrutamento, as Igrejas não mais exercem efetiva influência política. Todos os indicadores dão ampla evidência de um *profundo desgaste* feito pela secularização nas sociedades europeias. Mas isso não diz nada sobre a *renovação espiritual que a Europa continental está experimentando*, nem diz nada sobre o grau da *permeação cultural que a Religião continua a exercer* nestas sociedades¹³. O âmago da Teoria da Religião de Luckmann apresentada na sua obra *A Religião Invisível*, cujo cerne são as experiências das transcendências, revisitadas por

¹⁰ BERGER, Peter L., *Pluralismo Global y Religión*, Centro de Estudios Públicos, Santiago, 01 de marzo de 2005, traducción al castellano de Alberto Ide, pp. 6. Disponível em https://www.cepchile.cl/cep/site/docs/20190617/20190617154222/revista_estudios_publicos_98.pdf. Acessado em março de 2020

¹¹ KNOBLAUCH, Hubert, na Apresentação da Obra de LUCKMANN, Thomas, *A Religião Invisível*, Edições Loyola, Editora Olho D'água, São Paulo, 2014, pp. 16-17

¹² MONIZ, Jorge Botelho, *Os Desafios da Religiosidade Contemporânea: Análise das Teorias da Individualização Religiosa e Espiritual*, Revista Lusófona de Ciência das Religiões, nº 20, 2017, pp. 393-395. Disponível no site <https://revistas.ulusofona.pt/index.php/cienciareligioes/article/view/6140/3758>, acessado em junho de 2020.

¹³ HERVIEU-LÉGER, Danièle, *The Twofold Limit of the Notion of Secularization*, Peter Berger and the Study of Religion, By Paul Heelas, David Martin and Linda Woodhead, 1st edition, 4 July 2013, pp. 116-118. Disponível no site [http://library.mibckerala.org/lms_frame/eBook/Woodhead%20-%20Peter%20Berger%20and%20the%20Study%20of%20Religion%20\(Routledge\).pdf](http://library.mibckerala.org/lms_frame/eBook/Woodhead%20-%20Peter%20Berger%20and%20the%20Study%20of%20Religion%20(Routledge).pdf)

ele na década de 90, permite detectar uma *proliferação de religiosidade na Europa*, paralelamente às tendências de novas sacralizações em outras partes do mundo¹⁴.

Nos dois últimos subtítulos abordamos aspectos da Religião, nos Estados Constitucionais de Portugal e Brasil. Steffen Dix sustenta que, em comparação com outros países europeus, Portugal continua tendo uma *alta prática religiosa*. E, apesar da *notícia frequente* de um *declínio constante* da prática religiosa, de *Igrejas vazias*, um abandono crescente da fé e das verdades religiosas, no *espaço público* podemos observar com alguma frequência fenômenos que parecem não estar em consonância com uma manifesta *perda da importância da Religião*. Ocorre uma situação de *religiosidade* fora da regulamentação e da estruturação da Igreja católica. E, inexistindo fora das instituições oficiais, esta forma de religiosidade *furta-se a quase todas as medições quantitativas*. As *aparições de Fátima*, em 1917, revelam, hoje em dia, um dos *pilares* mais importantes do catolicismo português. Por enquanto, a Igreja católica mantém seu monopólio em Portugal, e o catolicismo português deve ser compreendido como elemento formador de uma modernidade que é *distinta e típica apenas da sociedade portuguesa*. É possível afirmar que “Portugal é modernamente um país ao mesmo tempo *secularizado, religioso e católico*”¹⁵.

De acordo com Ricardo Mariano, a *separação entre Igreja e Estado* no Brasil *jamais* redundou na *privatização do religioso*, ou na *exclusão mútua* entre Religião e política. Entretanto, mesmo que a *laicidade* não seja um valor nuclear da República brasileira, ainda assim *constitui uma referência importante* a que os poderes públicos e suas autoridades, costumeira e necessariamente, se reportam para tratar de diferentes casos envolvendo debates e conflitos religiosos e laicos. O Brasil é dotado de um *mercado religioso competitivo*, diferindo, entre outras condições, dos países católicos do sul da Europa, em razão do acirramento da disputa entre *católicos e pentecostais*, concorrência que se alastrou consideravelmente para a *arena político-partidária* e para a mídia eletrônica¹⁶.

Em sua investigação, Scott Mainwaring conclui que a presença da Igreja católica na *política brasileira* é marcante. A partir da *Conferência Geral do Conselho Episcopal Latino-*

¹⁴ KNOBLAUCH, Hubert, *Europe and Invisible Religion*, Article in Social Compass, setembro de 2003, pp. 267-274, disponível no site https://depositonce.tu-berlin.de/bitstream/11303/8887/1/Knoblauch_2003.pdf, 271-272

¹⁵ DIX, Steffen, DIX, Steffen, *As Esferas Religiosas e Seculares na Sociedade Portuguesa*, *Análise Social*, Vol. XLV (194), 2010, 5-27; pp. 5-8, 20-25. Disponível no site: <http://www.scielo.mec.pt/pdf/aso/n194/n194a01.pdf>, acessado em dezembro de 2019

¹⁶ MARIANO, Ricardo, *Laicidade à Brasileira, Católicos, Pentecostais e Laicos em Disputa na Esfera Pública*. *Civitas- Revista de Ciências Sociais*, vol. 11, nº 2, maio-agosto, 2011, pp. 238-258. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre. Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74220016005>, pp. 254

Americano em Medellín, Colômbia, em 1968, a Igreja latino-americana vem exercendo influência sobre o *desenvolvimento do catolicismo mundial*. Desde o início da década de 70, os maiores movimentos para a mudança dentro do catolicismo, e as maiores preocupações para a *cautelosa burocracia* do Vaticano, vieram da América Latina, onde a *Igreja brasileira* se destaca por ser a *maior e mais progressista*. A Igreja Católica no Brasil *reúne mais adeptos* do que qualquer outra Igreja no mundo ocidental. Vinculada ao Estado e às classes dominantes até 1964, essa relação foi *alterada gradativamente*. A Igreja entrou em *sérios atritos* com o Estado durante as duas décadas de governo militar. Durante o período de *maior repressão*, de 1968 a 1974, a Igreja católica, na maioria das vezes, era a *única instituição* com suficiente autonomia política para *criticar* o regime autoritário e para defender os direitos humanos. *A questão não é se a Igreja católica brasileira está ou não envolvida na política, mas como ela está envolvida*¹⁷.

Pedro Oro defende que as relações entre a Igreja católica e o Estado *foram ora de separação, ora de aproximação*, de fato e de direito, visando tanto a *recatolização* da sociedade ou a *preservação dos privilégios da Igreja* e uma *melhor legitimação social do poder político* em determinados momentos históricos¹⁸. Enquanto Ricardo Mariano sustenta que chegou ao fim da hegemonia, o quase monopólio católico. Os anos vão passando e as pesquisas se multiplicam demonstrando um *irreversível declínio do catolicismo no Brasil*. A *diversidade* da Religião dos brasileiros *é enorme*, sendo que *duas delas* constituem o filão mais tradicional e substancial da história religiosa do Brasil, o *crístianismo*, mais especificamente o catolicismo e o universo genericamente traduzido como “*afro*”, de experiências e tradições que se harmonizaram ritmicamente com a leva de escravos, como seu único bem, seu tesouro até hoje inalienável¹⁹.

Neste contexto de pluralismo religioso, o fenômeno mais visível no campo cristão brasileiro, é o da *entrada maciça dos pentecostais*, não apenas na arena religiosa em geral, como também nos seus pontos de alta visibilidade, *na esfera pública*. As Igrejas pentecostais souberam dispor e explorar eficientemente, em benefício próprio, os contextos *socioeconômico, político, religioso e cultural* do último quarto de século no Brasil, especialmente a *agudização* das

¹⁷ MAINWARING, Scott, *Igreja Católica e Política no Brasil (1916-1985)*, trad. Heloísa Braz de Oliveira Prieto, São Paulo: Brasiliense, 2004, pp. 9-30.

¹⁸ ORO, Ary Pedro, *Religião e Política no Brasil*, na obra *Religião e Política no Cone Sul*, org. Ary Pedro Oro. São Paulo: Attar, 2006, pp. 92

¹⁹ MARIANO, Ricardo, *Mudanças no Campo Religioso Brasileiro no Censo de 2010*. Debates do NER, Porto Alegre, Ano 14, nº 24, pp. 119-137, jul./dez. 2013. Disponível no site: https://scholar.google.com/scholar?hl=pt-BR&as_sdt=0%2C5&q=Mudan%C3%A7as+no+Campo+Religioso+Brasileiro+no+Censo+de+2010%2C+ricardo+mariano&btnG=. Acessado em novembro de 2019

crises sociais e econômicas, o *aumento* do desemprego, o *recrudescimento* da violência e da criminalidade, o *enfraquecimento* da Igreja católica, a *liberdade e o pluralismo religiosos*, a *abertura* política, a *redemocratização* do Brasil e a rápida *difusão* dos meios de comunicação em massa. No plano teológico, as Igrejas *neopentecostais* caracterizam-se por evidenciar a *guerra espiritual contra o Diabo e seus representantes na terra*, por pregar a *Teologia da Prosperidade*, propagadora da crença de que o cristão deve ser *próspero saudável, feliz e vitorioso* em seus empreendimentos terrenos, e por recusar usos e costumes de santidades pentecostais, tradicionais símbolos de conversão e pertencimento ao pentecostalismo. O *neopentecostalismo* é a vertente pentecostal que mais cresce atualmente e é encabeçada pela *Universal do Reino de Deus*, que ocupa o maior espaço na televisão brasileira seja como *proprietária* de emissoras de TV, seja como *produtora e difusora* de programas de televangelismo. E, do ponto de vista comportamental, é a mais liberal. Os cultos embasam-se na oferta especializada de serviços *mágicos-religiosos*, de cunho *terapêutico e taumatúrgico*, orientado para promessas de *concessão divina* de prosperidade material, cura física e emocional e *resolução* de problemas familiares, afetivos, amorosos e de sociabilidade²⁰.

Em suma, a *laicidade estatal* no Brasil tem sido acuada pelo *avanço de grupos católicos e evangélicos* politicamente organizados e mobilizados para intervir na *esfera pública* e, não dispõe de força normativa e ascendência cultural para *promover a secularização da sociedade brasileira* e para assegurar sua própria reprodução. Tais instituições religiosas dotadas de elevado poder midiático, econômico, político e religioso, na avaliação de Pierucci usufruem de “*situação legal francamente privilegiada*” e conseguem volta e meia, mediante seus lobbies e representação parlamentar, forçar “*uma insuportável capitulação do poder público*” (Pierucci, 1997, pp. 277-287). Tanto que se avalia estar em movimento uma redefinição da *fronteira público/privado*, um realinhamento na relação entre *Religião e política* e uma *desprivatização ou publicização* do Religioso como força social e política, definida pela *reabertura dos espaços públicos* à ação organizada das instituições religiosas no país²¹.

²⁰ MARIANO, Ricardo, *Expansão Pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal*, Estudos Avançados, vol. 18, nº 52, São Paulo, set-dez 2004. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000300010, acessado em maio de 2020, pp. 121-130

²¹ MARIANO, Ricardo, *Laicidade à Brasileira, Católicos, Pentecostais e Laicos em Disputa na Esfera Pública*. Civitas- Revista de Ciências Sociais, vol. 11, nº 2, maio-agosto, 2011, pp. 238-258. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre. Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74220016005>, pp. 254

CAPÍTULO I

1- A RELIGIÃO

Uma noção geralmente vinculada a tudo que se refere ao religioso é a noção do “supernatural”. Isso significa qualquer ordem de coisas além de nossa compreensão: supernatural é o mundo do mistério, do desconhecido, do incompreensível. Religião seria então uma espécie de especulação de tudo aquilo que escapa à ciência e um pensamento lúcido em geral. *Spence* define Religião como “a crença na onipresença de algo que vai além do intelecto”²². Similarmente, Max Muller percebe toda Religião como “um esforço para conceber o inconcebível e expressar o inexpressável, uma aspiração para o infinito”²³. “A Religião representa o ponto máximo da auto exteriorização do homem pela *infusão* dos seus próprios sentidos sobre a realidade. A Religião supõe que a ordem humana é projetada na totalidade do ser. Ou por outra, a Religião é a ousada tentativa de *conceber* o universo inteiro como humanamente significativo”²⁴. Outra ideia que frequentemente tem sido usada para definir Religião é o da “divindade”, como diz Reville, “Religião é a determinação da vida humana pelo sentimento de um *vínculo* que *une a mente humana a um ser misterioso* que reconhece como governando o mundo e a si mesmo, e no qual tem prazer em se sentir unido”. O fenômeno religioso ajusta-se muito naturalmente em duas categorias básicas: *crenças e ritos*. A *primeira* significa opiniões e concepções, enquanto o *segundo* um procedimento definido por ação. Para se caracterizar o rito temos que primeiramente caracterizar seu *objeto*. A natureza especial deste objeto é expressado na crença. Logo, o *rito* pode ser definido somente depois de ser definida a *crença*. Todas as *crenças religiosas conhecidas*, sejam simples ou complexas, possuem uma qualidade comum: elas pressupõem uma classificação de coisas, reais ou ideais que os homens representam para si mesmos, em duas classes, duas espécies opostas, geralmente designadas por dois termos distintos, efetivamente traduzidos como *profano e sagrado*²⁵.

²² SPENCER, Hebert, *First Principles* (New York: D. Appleton, 1862), 37. (Durkheim used the French translation, Paris: Alcan, 1902, 39-9) apud DURKHEIM, Émile, *The Elementary Forms of Religious Life*, Traduzido do francês para o inglês, por Carol Cosman, Oxford University Press, New York, 2008, pp. 26

²³ MÜLLER, Max, *Introduction to the Science of Religions* (London: Longmans, 1878), 23 apud DURKHEIM, Émile, op., cit., pp. 27

²⁴ BERGER, Berger, *O Dossel Sagrado, Elementos para uma Teoria Sociológica da Religião*, org. Luiz Roberto Benedetti, trad. José Carlos Barcellos, São Paulo: Ed. Paulinas, 1985. Disponível no site <https://www.passeidireto.com/arquivo/18174348/peter-berger-dossel-sagrado>, acessado em junho de 2020, pp. 41

²⁵ DURKHEIM, Émile, *The Elementary Forms of Religious Life*, Traduzido do francês para o inglês, por Carol Cosman, Oxford University Press, New York, 2008., pp. 26-38

Temos então o *primeiro critério* de uma crença religiosa. Dentro destes dois gêneros fundamentais, *profano e sagrado*, há espécies secundárias que são mais ou menos incompatíveis com cada uma delas. Mas o que é característico do *fenômeno religioso* é que ele sempre assume uma *divisão binária* do universo conhecido e conhecível, em dois gêneros que incluem tudo que existe, mas radicalmente exclui um ao outro. *Sagradas* são aquelas coisas protegidas e isoladas por proibições; *profanas* são aquelas coisas às quais tais proibições se aplicam e as quais devem manter distância do que é sagrado. Crenças religiosas são conceitos que representam a natureza de *coisas sagradas* e as relações que elas sustentam entre si ou com as *coisas profanas*. Finalmente, os *ritos* são regras de conduta que prescrevem como o homem deve se conduzir com as coisas sagradas. Quando um certo número de *coisas sagradas* possui relações de subordinação e coordenação entre elas, formando um sistema que tem uma certa unidade, mas não adentra em nenhum outro sistema da mesma espécie, este *conjunto de crenças e ritos* correspondentes constituem uma *Religião*. Por esta definição, a Religião não necessariamente está contida em uma ideia simples consistente, e não pode ser reduzida a um único princípio que pode variar de acordo com as circunstâncias, mas é basicamente idêntica em todo lugar; em vez disso ela é um *todo formado de partes distintas e relativamente individualizadas*. Se as coisas sagradas diferem em natureza das coisas profanas, já que elas têm uma essência diferente, então o problema se torna bastante complexo. A complexidade reside na constatação de que, o que compele o homem a ver o mundo como dois *heterogêneos e incompatíveis* mundos, quando nada na experiência palpável sugere a ideia de *tão radical dualidade*? Por outro lado, a Religião não pode ser confundida com *magia*, já que o que definimos até agora também se aplica à magia. A diferença entre estes dois domínios é que as *crenças religiosas* são sempre mantidas por uma definida coletividade que as professa e pratica os ritos que vêm com elas. Os indivíduos que fazem parte desse grupo se *sentem vinculados entre si por suas crenças em comum*. Uma sociedade, cujos membros são unidos porque eles partilham uma *concepção comum* do mundo sagrado e sua relação com o mundo profano, e que traduz esta concepção comum em práticas idênticas, *é o que chamamos de Igreja*. Quando se trata da *magia*, a situação é bastante diferente. *A magia não vincula* seus seguidores um ao outro e os une em um grupo vivendo a mesma vida. *Uma Igreja de magia não existe*. Mas se for incluído a noção de Igreja na definição de Religião, isso automaticamente não exclui as Religiões individuais estabelecidas pelo indivíduo e celebrada por ele mesmo? *Não*, pois as evidências sugerem que estes cultos individuais não constituem, de forma alguma, sistemas religiosos distintos e autônomos, mas simplesmente *aspectos*

de uma Religião comum da Igreja, à qual o indivíduo pertence. Por fim, Durkheim define seu conceito de Religião como: *A religion is a unified system of beliefs and practices relative to sacred things, that is to say, things set apart and surrounded by prohibitions-beliefs and practices that unite its adherents in a single moral Community called a church*”²⁶.

Thomas Luckmann, por outro lado, tem uma definição *polêmica, funcionalista e antropológica* da Religião. Na Religião, o homem *transcende* o ser biológico e só assim *torna-se humano*. A Religião não é apenas um complexo de imaginações do além, já que o fenômeno religioso se apresenta na *socialização* de cada um de nós, na objetivação de experiências subjetivas e na *individuação* de cada um. A definição funcionalista da Religião de Luckmann é considerada uma das *mais amplas*. Ela pretende abranger o espectro mais vasto possível de conteúdos de crenças e de formas sociais que preencham funções religiosas, sem estar contida pelo que tem sido definido como Religião, pelas instituições religiosas tradicionais²⁷.

Por mais diferentes que sejam os sistemas sociológicos da Religião, de Durkheim e Weber, é revelador que ambos tenham buscado no estudo da Religião a explicação do *lugar do indivíduo na sociedade*. Para Durkheim, a realidade simbólica da Religião é o *cerne da consciência coletiva*. Essa realidade social *transcende* o indivíduo, sendo pré-condição da *integração social* e da manutenção da *ordem social*. Concomitantemente, apenas a internalização dessa realidade objetiva pelo sujeito o transforma em um ser social e, desse modo, *um ser moral e verdadeiramente humano*. Para Weber, o problema das condições sociais da *individuação*, apresenta-se sob um ângulo mais específico: no contexto histórico de Religiões particulares e em sua relação com a estrutura de sociedades históricas. Contudo, quando surgiu a questão do indivíduo na sociedade moderna, tanto Durkheim quanto Weber a vincularam diretamente à secularização do mundo contemporâneo. Pode-se afirmar que ambos reconheceram que *a condução da existência individual na sociedade é um problema “religioso”*²⁸.

Para Durkheim, a Religião *não é* uma inspiração divina e sobrenatural, mas sim o produto da sociedade, *algo eminentemente social*. As representações religiosas são representações coletivas, que expressam realidades coletivas. A experiência religiosa desenvolve forças morais

²⁶ DURKHEIM, Émile, op., cit., pp. 39-46: “Religião é um sistema unificado de crenças e práticas relativo a coisas sagradas que, pode se dizer, são coisas separadas e cercadas por proibições, crenças e práticas, que unem seus adeptos em uma comunidade moral denominada igreja”. (tradução livre).

²⁷ KNOBLAUCH, Hubert, na Apresentação da Obra de LUCKMANN, Thomas, *A Religião Invisível*, Edições Loyola, Editora Olho D’água, São Paulo, 2014, pp. 8-9

²⁸ LUCKMANN, Thomas, *A Religião Invisível*, Edições Loyola, Editora Olho D’água, São Paulo, 2014, pp. 38

e desperta sentimentos de apoio, segurança que vincula os veneradores ao seu culto. *É a sociedade* que levanta o homem acima dele mesmo. Porque o homem é feito de uma matriz de bens intelectuais que constitui a civilização, e a civilização é a *elaboração da sociedade*. Isso explica o papel preponderante do culto em toda Religião, qualquer que seja ela. A sociedade pode ter sua influência apenas se estiver em ação, e está em ação somente se os *indivíduos que a compõe estão reunidos e agem em comum*. É através de uma ação comum que o indivíduo se conscientiza e confirma a si mesmo, já que a experiência religiosa é uma *cooperação ativa*. Por isso, a *ação* domina a vida religiosa pela simples razão de que *a sociedade é a sua fonte*. Durkheim estabelece em sua investigação, realizada em sua obra *The Elementary Forms of Religious Life* que, as *categorias fundamentais* dos pensamentos e, conseqüentemente, da ciência, *tem origem religiosa*. É sabido que, até um período avançado da evolução da humanidade, as regras da moralidade e leis eram indistinguíveis das prescrições rituais. Em resumo, afirma Durkheim, que pode ser dito que *quase todas as grandes instituições nasceram da Religião*²⁹. Agora, para que os *principais aspectos da vida coletiva* tenham iniciado como aspectos meramente diversos da vida religiosa, a via religiosa claramente, deve ter sido uma *forma superior* e uma expressão abreviada de toda uma vida coletiva. “*Se a Religião gera tudo que é essencial na sociedade, isso é porque a ideia de sociedade é a alma da Religião*”³⁰.

Alguém pode se perguntar, que sociedade é esta, que se torna o *âmago da vida religiosa*? É a sociedade real como ela existe, com sua organização moral e jurídica, laboriosamente formada no curso da história? Mas, esta sociedade é cheia de *impurezas e imperfeições*. Nela, *o mal atropela o bem, a injustiça sempre prevalece, a verdade é constantemente obscurecida pela mentira*. Como poderia uma entidade tão cruelmente constituída *inspirar os sentimentos de amor; entusiasmo ardente, espírito de sacrifício* que todas as Religiões exigem de seus fiéis? Estes seres perfeitos, *os deuses*, não podem ter emprestado seus recursos para uma realidade

²⁹ CONDINGTON, R. H., *The Melanisiens* (Oxford: Clarendon Press, 1891), 118, n. I, apud DURKHEIM, Émile, op., cit., pp. 144: Somente uma forma de atividade social ainda não está explicitamente vinculada à Religião: nomeadamente, a *atividade econômica*. Contudo, técnicas derivadas da magia são encontradas nestes fatos, que podem ter origem religiosa. Além disso, valores econômicos são uma espécie de poder, de eficácia, e sabemos qual a origem religiosa da ideia do poder. Riqueza confere *mana*; isto é como se pode obtê-lo. Desta maneira, podemos ver que a ideia de *valores econômicos e os valores religiosos podem ser relacionados*. DURKHEIM, Émile, op., cit., pp. 314. “Os melanésios acreditam na existência de uma força absolutamente distinta de qualquer força material, que funciona em todos os tipos, para o bem e para o mal, e que é de interesse do homem controla-lo: esta força é *mana*. Eu acredito, eu entendo que o significado deste termo tem para os nativos ...é uma força, não material e, em um sentido, uma influência supernatural; mas ela se revela pela força física, ou mais, por alguma *espécie de poder* e superioridade o homem possui. *Mana* não é de forma alguma determinada por um objeto fixo; pode ser conduzido por qualquer coisa...A *Religião* dos melanésios consiste em procurar um *mana* para si mesmo, para seu próprio benefício e para o benefício de alguém”.

³⁰ DURKHEIM, Émile, op., cit., pp. 313-314

tão medíocre. Ou será que estamos falando de uma *sociedade perfeita*, onde a justiça e a verdade são soberanas, onde o mal em todas as suas formas foi abolido? Sem dúvida tal sociedade estaria próxima com os sentimentos religiosos. Todavia, uma *tal sociedade* não é um fato empírico, fixo e observável. *Ela é uma ilusão*, um sonho que o homem tem utilizado para *acalmar suas misérias*, mas as quais *eles nunca viveram na realidade*. Realmente, estas *aspirações* têm suas raízes em nós. Elas advêm das *profundezas de nosso ser*, portanto, não há nada de fora de nós que seja responsável por elas. Elas já são religiosas em si mesmas, *a sociedade ideal, portanto, pressupõe a Religião em vez de explicá-la*. Primeiramente, é uma *simplificação* dispensável enxergar apenas o lado ideal da Religião. Não há fealdade moral ou física, nenhum mal que não tenha sido *deificado*. Há deuses de ladroagem, de trapaçagens, luxúria e guerra, doença e morte. O próprio *Cristianismo*³¹, mesmo com suas ideias sublimes de divindade, foi obrigado a dar ao *espírito maligno* um lugar na sua mitologia. *Satã* é uma parte essencial do sistema cristão. *Religião reflete todos os aspectos, mesmo os mais ordinários e repulsivos*. Tudo é encontrado na Religião, e se frequentemente ela representa o *triunfo do bem sobre o mal*, isto é, porque a *realidade não é diferente*. O homem tem uma *faculdade natural para idealizar*, ou seja, para *substituir* a realidade do mundo *por uma realidade diferente*, a qual é transportada por sua imaginação. Esta constante idealização é uma característica das Religiões. É por isso que se diz que *o homem cria a Religião*, porque ele tem uma *natureza religiosa*³².

O que define o sagrado é que ele é superposto ao real; é a resposta ideal para a mesma definição: *nós não podemos explicar um sem explicar o outro*. O que foi constatado é que quando uma vida coletiva alcança um certo degrau de intensidade, ela desperta pensamentos religiosos, porque determina um *estado de efervescência* que muda a condição da atividade física. *As energias vitais se tornam super estimuladas, paixões mais poderosas e as sensações mais fortes*; há mesmo algumas que são produzidas apenas naquele momento. *O homem não se*

³¹ FERRY, Luc, FERRY, Luc, *Aprender a Viver: Filosofia para os Novos Tempos*, Título original: *Apprendre à Vivre: Traité de philosophie à l'usage des jeunes générations*. Trad.: Vera Lúcia dos Reis, Rio de Janeiro, Brasil, Objetiva, 2007, pp.73-85, 90-97: A *doutrina cristã* se sobrepôs à filosofia grega, com um grande período de dominação das ideias cristãs na Europa até o Renascimento, *por volta de quase 15 séculos*. Existe no conteúdo do Cristianismo conceitos que serão adotados pela filosofia moderna e mesmo por ateus. Como por exemplo, a ideia de que o valor moral de um ser humano *não depende de seus dons ou de seus talentos naturais*, mas, sim, *do uso que ele faz deles*, da sua liberdade e não de sua natureza, conceitos que foram oferecidos à humanidade pelo Cristianismo e, muitas doutrinas morais modernas e não cristãs irão adotá-la. O Cristianismo criou uma *doutrina de salvação fundada no amor*, o que lhe possibilitou conquistar o coração dos homens e converter a filosofia, por longo tempo dependente, a uma simples “serva da Religião”. A *humildade do cristão* se opõe à *arrogância do filósofo*. No plano moral o Cristianismo opera uma verdadeira revolução na história do pensamento, uma revolução que se fará sentir até na *Declaração dos Direitos do Homem*, de 1789, cuja herança cristã é incontestável, um *Cristianismo “secularizado”*.

³² DURKHEIM, Émile, op., cit., pp. 315-316

reconhece; ele se sente transformado, e ele transforma os arredores. No mundo, no mundo real no qual sua vida profana se descortina, ele superpõe uma outra, que existe apenas no seu pensamento, mas para os quais ele atribui um *tipo superior de dignidade* em relação ao primeiro. É um mundo *ideal*, então, em um duplo sentido. Deste modo, a formação de um *ideal* não constitui um fato inflexível que ilude a ciência, e depende das condições que a observação pode apreender, *é um produto natural da vida social.* Para que a sociedade se torne cônica dela mesma e sustente seus sentimentos com o necessário *grau de intensidade*, deve reunir os indivíduos juntos em concentração suficiente. Esta concentração estabelece uma *exaltação da vida moral* que é expressada por um conjunto de concepções ideais, nas quais a nova vida assim despertada é retratada. Estas concepções correspondem a esse esforço de forças psíquicas, as quais são então superpostas àqueles à nossa disposição para tarefas comuns de nossa existência. Uma sociedade não pode criar ou recriar a si mesma sem ao mesmo tempo *criar o ideal.* Esta criação não é uma espécie de etapa opcional, um toque final que a sociedade adiciona assim que se forma; ela é o ato pelo qual *se elabora e reelabora a si mesma periodicamente.* E quando nós opomos *a sociedade ideal à sociedade real*, como dois antagonistas que nos dirigem a direções opostas, nós estamos invocando e opondo abstrações. *A sociedade ideal não está fora da sociedade real; é parte dela.* Longe de ser despedaçada entre elas, como em dois polos repelentes, nós não podemos persistir em uma, sem persistir na outra. Uma sociedade não é simplesmente constituída pela massa de indivíduos que a compõe, pela terra que eles ocupam, pelas coisas que eles usam, pelos movimentos que fazem, mas acima de tudo, *pela ideia que forja de si mesma.* Com certeza, esta sociedade se sente empurrada em diferentes direções, mas estes conflitos, quando eles emergem, tomam lugar não entre o ideal e a realidade, mas entre *diferentes ideais*, entre o ideal de ontem e o ideal de hoje, entre um que tem a autoridade da tradição e um que ainda está se desenvolvendo³³.

O *ideal coletivo* que a Religião expressa, então, não é devida a um poder inato do indivíduo, mas sim para a escola da vida coletiva que o indivíduo *aprendeu a idealizar.* É assimilando os ideais elaborados pela sociedade que ele se torna capaz de conceber o ideal. É a sociedade que, por trazê-lo para sua esfera de influência, o contagiou com a necessidade de se elevar acima do mundo da experiência. *A sociedade construiu este novo mundo, construindo a si mesma, porque a sociedade é aquilo que o novo mundo exprime.* Portanto, tanto no indivíduo como no grupo, a capacidade de idealizar, não tem nada de misterioso nisso. Não é uma espécie

³³ DURKHEIM, Émile, op., cit., pp. 316-318

de luxo que o homem pode passar sem, *mas uma condição de sua existência*. Ele não poderia ser um ser social, que é, *ele não seria um homem se não adquirisse isso*. Com certeza, por incorporar nos indivíduos, os ideais coletivos tendem a se individualizar. Cada pessoa os compreende à sua maneira, *os singulariza com sua marca*; eles são divididos em seus elementos e outros são adicionados a eles. A ideia pessoal, logo, parte do ideal social até o limite em que a personalidade está desenvolvida e se torna uma fonte autônoma de ação³⁴.

No começo dos tempos, afirma Rousseau, os homens não tiveram *outros reis que não fossem os deuses, nem outro governo que não fosse o teocrático*. Foi necessária uma lenta transformação dos sentimentos e das ideias para que os homens passassem a aceitar, por amo, *um semelhante*. A guerra política era também *teológica*, os departamentos dos deuses eram fixados pelos limites das nações. O deus de um povo *não* tinha direitos sobre os outros povos. Os *deuses* dividiam entre eles o império do mundo. Os romanos estenderam seu império, seu culto e seus deuses, adotando, de vez em quando os deuses dos vencidos e cedendo aos outros o direito de cidadania. Os povos deste vasto império contavam com vários *deuses e cultos*, quase os mesmos por todas as partes e, por isso o paganismo acabou sendo nada mais do que uma única religião³⁵.

Neste cenário, foi que Jesus veio à terra para estabelecer um *reino espiritual*. Afastando-se o *sistema teológico do sistema político*, fez com que o Estado deixasse de ser um, o que motivou a divisões internas, que não cessaram de tumultuar os povos cristãos. Além do mais, não podendo esta nova ideia de um reino espiritual ser compreendido pelos pagãos, estes percebiam os cristãos como verdadeiros rebeldes e hipócritas que acabariam por tornarem-se independentes e senhores e usurpariam a autoridade que fingiam respeitar. *O que era temido pelos pagãos aconteceu*. Transformaram-se os humildes cristãos³⁶ e passaram do pretense reino espiritual também para o terreno, *convertendo-se em déspotas*. Com o poder religioso em um

³⁴ DURKHEIM, Émile, op., cit., pp. 318

³⁵ ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Do Contrato Social*, Trad. Antônio P. Machado, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016, pp. 134 e 135

³⁶ ROUSSEAU, Jean-Jacques, op. cit., p. 138 e 139: *O Cristianismo é a verdadeira religião*, não o Cristianismo da Igreja, mas sim o do Evangelho, que é totalmente diferente. Por esta religião, santa, sublime, verdadeira, os homens, filhos do mesmo Deus, se identificam todos como irmãos e o laço que os une não desata nem com a morte. Por outro lado, o Cristianismo é uma religião completamente espiritual, *preocupada exclusivamente com as coisas do céu* e a pátria do Cristianismo não é desse mundo. O cristão cumpre com seus deveres, por certo, mas com uma *profunda indiferença sobre o bom ou mau êxito das suas tarefas*. Se seguir os dogmas da religião cristã nada tem a ser censurado, mas também pouco lhe importa que aqui na terra vá tudo bem ou mal. Se o Estado é florescente, apenas ousa gozar da felicidade pública, e teme se orgulhar da glória de seu país. Se o Estado sucumbe, glorifica a mão de Deus que pesa sobre o seu povo. *Nada tão contrário ao espírito social*. Diz-se que um povo de verdadeiros cristãos reformaria a mais perfeita sociedade que pudesse ser imaginada. *Todavia, uma sociedade toda composta por verdadeiros cristãos não seria uma sociedade de homens* (itálico meu).

Estado onde havia príncipe e leis civis, passou a haver um *duplo poder*, o civil e o religioso, um *perpétuo conflito de jurisdição*, que tornou impossível toda boa política nos Estados cristãos, posto que os cidadãos não sabiam a que senhor ou sacerdote estavam obrigados a servir. De todos os autores cristãos, o filósofo Hobbes foi o único que visualizou o mal e o remédio, e que teve a intrepidez de sugerir a união da religião com o político, sem a qual nenhum Estado ou governo estaria bem constituído, mas não considerou que o *espírito avassalador do Cristianismo* era incompatível com este sistema, pois o interesse dos eclesiásticos seria sempre mais poderoso que o do Estado. E, o que o faz mais chocante, não é tanto o que existe de falso e ruim na sua política, mas sim o que há nela de *justo e verdadeiro*. Os fatos históricos vistos sob este ponto de vista, poderíamos refutar as opiniões opostas de Baile e Warburton. O primeiro entende que nenhuma Religião é útil ao corpo político, enquanto o segundo acredita que, pelo contrário, o Cristianismo é o seu mais forte sustentáculo. Poderia demonstrar-se ao primeiro que *não foi jamais fundado um Estado sem que a Religião lhe servisse de base*, e ao segundo que a lei cristã é, no fundo, *mais lesiva do que útil* à forte constituição do Estado³⁷.

O principal critério da verdadeira Igreja é a *tolerância recíproca* entre os cristãos. A verdadeira Religião não foi instituída para a pompa exterior, nem para o poder eclesiástico, nem para a violência, e sim para uma vida reta e piedosa. Aquele que carece de caridade, de benevolência e de mansidão para todos os homens em geral, mesmo que não professem a fé cristã, *ainda não é cristão*. A verdadeira Religião não defende que os homens sejam constrangidos pelo ferro e pelo fogo a abraçar certos dogmas e forçados a praticar um culto exterior. Deve ser utilizado o Evangelho, como anúncio da paz e da santidade dos costumes. A *tolerância* a quem tem opiniões religiosas diferentes é tão conforme com o Evangelho e com a razão, que parece abominável haver homens que não enxergam isso, *em uma tão clara luz*³⁸.

Luckmann afirma que a *sociologia* da Religião é teoricamente inadequada. Na ausência de uma teoria sistemática foi elaborado um corpo de suposições tácitas que assumiu a função de teoria. Não é injustificado o temor de que estas suposições tenham se cristalizado como ideologia científica. A premissa mais importante, e com consequências mais graves para a teoria da sociologia da Religião, consiste na *identificação entre “Igreja” e “Religião”*, o que induz a erro. Na falta de uma teoria bem fundamentada, entende-se que a *secularização* é um processo de patologia religiosa, a ser medido pela decrescente capacidade de *atração das Igrejas*. Como

³⁷ ROUSSEAU, Jean-Jacques, op. cit., p.135 e 136

³⁸ LOCKE, John, *Carta sobre a Tolerância*, Trad. de João da Silva Gama, revisto por Artur Morão, Ed. 70, Lisboa, Portugal, 1965, pp. 89-91

esta lacuna institucional não foi preenchida por uma anti-Igreja, como acreditava Comte, conclui-se que a sociedade moderna é *irreligiosa*. É necessário compreender que a *identificação entre a Igreja e a Religião*, quaisquer que sejam as razões históricas ou sociológicas que possam ter contribuído para isso, *só pode ser inteiramente aceitável pelas Igrejas*. Deve-se admitir que a nova sociologia da Religião se encarrega, *exclusivamente*, da religiosidade voltada para a *Igreja institucionalizada*. Ao partir da premissa de que a *Religião e a Igreja* são essencialmente a mesma coisa, os resultados conduziram a sociologia à conclusão de que a Religião se torna um *fenômeno marginal* na sociedade moderna, *a menos que deixe de ser Religião*. A realidade do *cosmos religioso* se dissipa na mesma proporção em que *encolhe sua base social*, que são as *instituições religiosas especializadas*. Valores que anteriormente tinham validade para a totalidade da vida do indivíduo passaram a ser normas de tempo parcial. Em suma, o *encolhimento* da Religião tradicional de Igreja pode ser entendido como a consequência da *redução da relevância de valores institucionalizados*, na Religião orientada para a Igreja, para a integração e *legitimação* da vida cotidiana na sociedade moderna³⁹.

2.1- A RELIGIÃO E A MORAL EM KANT

Deus, a liberdade e a imortalidade, objetivos soberanos da nossa existência, sempre ocuparam um lugar privilegiado entre os problemas cruciais da filosofia de Immanuel Kant, considerado o principal filósofo da idade moderna (1724 a 1804). A pressuposição de Deus relaciona-se com o preceito “*devemos fomentar o bem supremo (seja ele qual for)*” e, a controvérsia a seu respeito, insere-se em uma visão teleológica da realidade total. *A limitação da Religião à moral* faz com que Kant apresente os princípios da Religião cristã de forma simbólica, ao mesmo tempo em que propõe a distinção entre *fé histórica ou fé eclesial* que é desvalorizada e a *fé da razão ou fé religiosa*, bem como encara as verdades reveladas como simples auxiliares da Religião, concebida como sentimento moral. “*Trata-se de uma Religião sem culto, ‘puro serviço de corações’*, em que tudo o que é histórico e sobrenatural se circunscreve à medida do homem e se subordina à sua realização moral”. A perspectiva eclesiológica padece de idêntica restrição moral, pois a Igreja se torna um “*ser ético comum*”, tanto que Kant possui uma singular

³⁹ LUCKMANN, Thomas, *A Religião Invisível*, Edições Loyola, Editora Olho D’água, São Paulo, 2014, pp. 43-47, 57-60

interpretação da cristologia, em que o Jesus bíblico é substituído pela ideia de ser a humanidade um ser moral⁴⁰.

A *Moral*, enquanto estabelecida na concepção do homem como um ser livre, que se cinge a si mesmo, pela razão, por leis incondicionadas, não necessita da ideia de *outro ser acima dele* para poder saber o seu dever e nem precisa de outro motivo diferente da própria lei para o vigiar. É culpa do homem se nele se encontra uma *tal carência* que não se pode prestar auxílio, porque o que *não advém dele e da sua liberdade* não proporciona compensação alguma para a deficiência da sua moralidade. A *Moral*, de forma objetiva, no que se refere ao querer, ou subjetiva no que toca ao poder, *não necessita da Religião*, pois basta-se a si própria em virtude da razão pura prática, já que as *leis da Moral* coagem pela mera forma da legalidade universal das máximas que hão de adotá-las, como condição suprema, incondicionada, de todos os fins. Logo, a *Moral* não precisa, em geral, de nenhum outro argumento material de determinação do livre arbítrio⁴¹, ou seja, de *nenhum fim*, nem para reconhecer o que seja dever, nem para impulsionar a que ele se leve a fim, mas pode e deve, quando se trata de dever, *prescindir de todos os fins*. Por exemplo, se for solicitado a alguém que preste testemunho judicial sobre um fato, por certo não se deve buscar um fim para a declaração a ser feita. Tenho apenas que ser *veraz* no meu testemunho, pois se for preciso um fim, esta pessoa já é, por si, *indigna*. Mas embora a *Moral* não precise, em prol de si mesma, nenhuma determinação de um fim que precedesse à vontade, pode ser que mesmo assim tenha uma referência necessária a um tal fim, não como fundamento, mas como as consequências necessárias das máximas que são adotadas em consonância com as leis. Não é exigido à *Moral*, fim algum, *devido ao seu reto agir*, sendo suficiente a lei que contém a condição formal da utilização da liberdade em geral. Todavia, da *Moral* tem que provir um fim, já que não podendo ser *indiferente à razão*, como poderá responder à questão: o que resultará desse nosso reto agir e para que poderíamos conduzir para um fim o nosso fazer e deixar de maneira a com ele concordar? Em suma, é apenas uma ideia de um objeto que abarca em si a condição formal de *todos os fins*, como os devemos ter (o dever), e ao mesmo tempo,

⁴⁰ MOURÃO, Artur, na Advertência, na obra de KANT, Immanuel, *A Religião nos Limites da Simples Razão*, Trad. Artur Mourão, Edições 70, Lda, Lisboa, Portugal, 2008, p. 09 e 10.

⁴¹ KANT, Immanuel, *A Religião nos Limites da Simples Razão*, Trad. Artur Mourão, Edições 70, Lda, Lisboa, Portugal, 2008, pp. 11 e 12: Aqueles em que o fundamento formal de determinação do dever não satisfaz, admitem que com certeza este fundamento não pode encontrar-se no *amor a si mesmo*. Restam, pois, apenas dois fundamentos de determinação, sendo o primeiro, que é racional, a própria *perfeição* e outro empírico, *a felicidade alheia*. A *perfeição* posta como fim não pode ser princípio dos conceitos de dever. O mesmo se aplica ao fim dirigido à felicidade alheia. Com efeito, uma ação deve primeiro ponderar-se em si mesma conforme a lei moral, antes de *gerir a felicidade dos outros*. Fomentar esta felicidade torna-se, pois, dever só de modo condicionado e não pode servir de princípio supremo de máximas morais.

todo o subordinado com ele concordante dos fins que possuímos (a felicidade adequada à observância do dever), qual seja, a ideia de *um bem supremo no mundo*, quando deveremos supor *um ser superior; moral, santíssimo e onipotente*, o único que pode reunir os dois elementos desse bem supremo. Mas essa ideia, na prática, não é vazia, porque *aplaca a nossa natural necessidade de acreditar em um fim último*, qualquer que possa ser fundado na razão, *para todo nosso fazer* e deixar tomado no seu todo, um dever que seria um obstáculo para a decisão moral. A lei moral quer que se realize por meio de nós *o mais elevado bem possível*, apesar de que, se isso acontecer, *existe o perigo de perder muito em felicidade para a sua pessoa*. A Moral conduz, pois, *obrigatoriamente, à Religião, pela qual se estende*⁴² - *mas, nesse caso, a Moral é concebida como o conhecimento e o cumprimento de todos os deveres como mandamentos divinos* - fora do homem, a ideia de um *legislador moral soberano*, em cuja vontade reside o fim último (da criação do mundo) e que pode e deve ser o fim último do homem⁴³.

Ainda no pensamento de Kant, *a Religião* não se distingue em ponto algum da *Moral* em relação ao objeto, pois ambos têm a ver com deveres. Diferencia-se formalmente por se constituir uma legislação da razão para proporcionar à Moral, graças à *ideia de Deus gerada a partir dessa*, uma influência sobre a vontade humana para o cumprimento de todos os seus deveres⁴⁴. A filosofia Kantiana expõe um *caráter eminentemente pedagógico*, pois a função da Religião, da boa conduta de vida, é cultivar estas boas qualidades, na intenção de fazê-las crescer. Uma Religião moral, de uma boa conduta de vida, só é viável na forma de uma comunidade ética. Com isso é possível se afirmar *que a verdadeira finalidade da Religião é tornar seres humanos moralmente melhores*. A Religião racional pura é a “*essência verdadeira e racional*”⁴⁵ da *revelação*, e a revelação constitui-se uma Religião histórica. A Religião racional pura como estrutura da pura fé religiosa (fé moral), contém a parte mais importante, pois é o núcleo da revelação. *A Religião histórica é o veículo da Religião Moral*⁴⁶.

⁴² KANT, Immanuel, *A Religião nos Limites da Simples Razão*, pp. 14 e 15: Se à mais estrita observância das leis morais se deve entender como causa da elaboração do *bem supremo* (como fim), logo, visto que a capacidade humana não consegue tornar efetiva no mundo a felicidade em consonância com a dignidade de ser feliz, *há que se aceitar um ser moral onipotente como soberano do mundo*, sob cujo auxílio isso ocorre, *portanto, a Moral conduz inevitavelmente à Religião*.

⁴³ KANT, Immanuel, *A Religião nos Limites da Simples Razão*, pp. 11 a 15

⁴⁴ KANT, Immanuel, *O Conflito das faculdades*, Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993, p.7:36 apud ZANELLA, Diego Carlos, *Moral e Religião em Kant*, Intuitio, ISSN 1983-4012, v.1, n. 2, nov. 2008, p. 89 a 105, <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/intuitio/article/view/3998>, acessado em outubro de 2019

⁴⁵ WOOD, A. W. *Kant's Moral Religion*, Ithaca: Cornell University Press, 1970, p. 193 apud ZANELLA, Diego Carlos, *Moral e Religião em Kant*, Intuitio, ISSN 1983-4012, v.1, n. 2, nov. 2008, p. 89 a 105, <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/intuitio/article/view/3998>, acessado em outubro de 2019

⁴⁶ ZANELLA, Diego Carlos, *Moral e Religião em Kant*, Intuitio, ISSN 1983-4012, v.1, n. 2, nov. 2008, p. 89 a 105, <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/intuitio/article/view/3998>, acessado em outubro de 2019

Uma comunidade ética sob uma legislação moral divina é uma Igreja, e se não for objeto de qualquer experiência possível, se denomina *Igreja invisível*. A Igreja visível é a união efetiva dos homens que anuem com aquele ideal. O homem comum identifica a *Religião sempre com a fé eclesial*, que lhe apresenta a seus sentidos, todavia a *Religião é oculta no interior* e depende de disposições de ânimo morais. As chamadas controvérsias da Religião que tantas vezes desestruturaram e regaram com sangue o mundo, *jamais passaram de pelejas em torno da fé eclesial*. Por fim, como o homem não pode realizar a ideia do *bem supremo*, inseparável da intenção moral pura, é *induzido à fé na cooperação com um soberano moral do mundo*, que é o único a atingir este fim e, assim, abre-se para ele o abismo de *um mistério a propósito de Deus*, ao passo que o homem só conhece seus limites a fim de ser digno, para ele inapreensível. A ideia de um *soberano moral* do mundo é atribuição da nossa razão prática. *Construímos para nós um Deus*⁴⁷, na forma como julgamos poder cativá-lo para nós, e sermos dispensados de agir sobre o mais íntimo da nossa disposição de ânimo moral, ou seja, fazemos tudo que não seja imoral, para demonstrarmos a Deus, como súditos obedientes, a nossa vontade de *O servir*. Deus não é servido de forma alguma com sacrifícios (expiações, promessas, peregrinações) e sim com *boa vontade, com o coração*. É visível a propensão que tem o homem de um procedimento que *não* tem qualquer valor moral⁴⁸.

2.2- O PROTESTATISMO E O ESPÍRITO DO CAPITALISMO NO ENTENDIMENTO DE MAX WEBER

O estudo realizado por Max Weber, sobre a *modernidade*, entendida como a *racionalização da sociedade*, é feito sob um ponto de vista comparativo do processo da *racionalização cultural das religiões universais*, sendo o cerne de sua pesquisa, o de saber por que este *potencial de racionalização* só se efetiva inteiramente na tradição *judaico-cristã*. Weber designa por religiões universais seis sistemas religiosos que congrega em torno de si um número considerável de discípulos, a saber: *o confucionismo, o budismo, o hinduísmo, o cristianismo, o judaísmo e o islamismo*. E traça o surgimento dessas *Religiões* a partir da *teodiceia*, que se preocupa,

⁴⁷ KANT, Immanuel, op. cit., p. 170 e 171: é duvidoso, mas de forma nenhuma condenável dizer que *todo o homem forja para si um Deus*, a fim de nele venerar quem o fez. Pois seja qual for a maneira que este homem *concebe a Deus*, deve comparar primeiro esta representação com o seu ideal para poder analisar se está autorizado a tê-lo e a venerá-lo como uma divindade. Toda veneração de Deus seria idolatria se não houvesse essa compatibilidade no julgamento.

⁴⁸ KANT, Immanuel, op. cit., p. 107, 114, 144, 145 e 170 e 171.

essencialmente, com o fundamento da *distribuição desigual* dos bens terrestres entre os homens, que traz um imenso *sofrimento humano*. Para Weber, a *teodiceia* é essencial a todas as Religiões universais e supera os limites do pensamento mítico. Os cultos primitivos eram dirigidos ao coletivo, estando excluídos os *interesses individuais*, enquanto consideravam o sofrimento pessoal como sintoma da cólera divina ou da culpa secreta de um indivíduo. A percepção do infortúnio como algo injusto *exigia* uma mudança na valoração do sofrimento. Na sua obra Weber sublinha a enorme importância da ideia de uma *glorificação religiosa do sofrimento*, resultado do *desenvolvimento* dos cultos de redenção que perfilharam uma posição original em face do sofrimento individual, que é a ideia de que *a desgraça pode ocorrer a qualquer pessoa sem que seja sua culpa*, e que o indivíduo pode ter esperança na redenção dos males. A necessidade *racional de uma teodiceia do sofrimento* teve enormes consequências apesar de diversas em cada Religião em particular. Quanto à *representação de Deus*, Weber compara duas estratégias conceituais, *a teocêntrica e a cosmocêntrica*. A *primeira*, caracterizada especialmente pelas *Religiões ocidentais*, que perfilham a concepção de um Deus pessoal e criador, localizado no além, o Deus do agir (Iahvé), perante o *Deus criador transcendente*, enquanto o crente assume a atitude de alguém que se compreende como instrumento da divindade e procura conquistar sua aprovação. A *segunda*, representada pelas *Religiões orientais*, coloca a concepção de um cosmos impessoal, não criado, uma *concepção imanente de Deus*, o Deus da ordem (Brahma), perante o fundamento imutável da ordem cósmica. O crente, nestas Religiões, adota a atitude de alguém que se compreende como um *receptáculo do divino*, buscando nele fazer parte⁴⁹.

Weber afere a *racionalização* das imagens do mundo religioso em dois critérios específicos, a saber: o *desencantamento do mundo* (dissolução do pensamento mágico) e a *via de salvação* (atitude diante do mundo). O *protestantismo ascético*, nas suas Igrejas e seitas, representa a *racionalização extrema* nesses dois critérios. Apenas nesta doutrina religiosa ocorreu, com todas as consequências, um *desencantamento extremo do mundo* e sua negação, mas que não gerou uma *atitude de afastamento*. Weber se interessa acima de tudo sobre as *relações de tensão entre a Religião e o mundo* e as direções adotadas pelas Religiões universais na solução deste *eterno conflito* entre os bens mundanos e a imposição interna de satisfazer as reivindicações de perfeição dos fiéis. A *busca da salvação* é tratada de várias formas, de acordo com as concepções religiosas. Weber aponta duas tendências fundamentais, *o ascetismo e o misticismo*, sendo que a primeira confere um privilégio *à ação* e, a segunda, *à contemplação*. São quatro

⁴⁹ ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite, op., cit., pp. 33-35

formas de caminhos da salvação, o *ascetismo* intramundano e o extramundano e o *misticismo* intramundano e extramundano. O verdadeiro '*místico contemplativo*', rejeita radicalmente o mundo e o princípio acolhido é que a criatura se cale para que Deus fale, e o '*asceta intramundano*', diversamente, quer reformar racionalmente o mundo pelo trabalho numa profissão mundana. "Para o *asceta intramundano*, o comportamento do místico é uma indolente satisfação de si, enquanto para o *místico* a conduta do asceta é uma intromissão mesclada de vã complacência, com o processo de um mundo estranho a Deus". O contraste máximo ocorre entre a ascese intramundana do *protestantismo* e a mística extramundana do *budismo primitivo*. A *originalidade* do ascetismo protestante revela-se justamente no fato de recusar o mundo, desdenhar os bens e as glórias terrenas, sem, no entanto, fugir do mundo pela via contemplativa. "Dois ideais foram aqui plenamente satisfeitos: o *desencantamento do mundo* e o *deslocamento da via de salvação* da 'fuga do mundo' contemplativa para o '*domínio do mundo*' ascético e ativo. À exceção de algumas pequenas seitas racionalistas encontradas em qualquer lugar, *este resultado só foi obtido nas grandes Igrejas e seitas do protestantismo ascético ocidental*". A ética religiosa da *fraternidade*, presente na religião católica combatia as esferas do agir profano, constituindo-se um entrave para o desenvolvimento da *racionalidade formal*. Ao contrário da ética protestante de vocação que, *renunciando* ao "universalismo do amor" e à "fraternidade universal", assumiu um papel prevalente no aparecimento da *economia capitalista moderna*⁵⁰.

Max suscita e responde em sua investigação, representada na obra *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, o seguinte problema formulado: em que medida as influências religiosas contribuíram para a configuração qualitativa do "*espírito do capitalismo*" e para a sua expansão quantitativa pelo mundo ocidental, bem como que *aspectos concretos* da civilização em base capitalistas delas derivaram. Analisa o modo e a direção que o *movimento religioso* atuou sobre o desenvolvimento da civilização material. A *Reforma*, segundo Max, significou não tanto a extirpação da dominação da Igreja sobre a vida, como a *substituição de uma forma de autoridade por outra*. No caso do *catolicismo*, o domínio da Igreja era altamente acomodado, de uma maneira que quase não se fazia sentir, de uma maneira quase sempre formal. O *protestantismo* resumiu-se em uma outra autoridade formada por uma *regulamentação pesada e severa* de toda a existência do indivíduo, e invadia, *numa medida quase inimaginável*, todas as esferas da vida pública e privada. O domínio do Calvinismo no século XVI em Genebra e na Escócia, entre os séculos XVI e XVII em grande parte dos Países Baixos, no século XVII na

⁵⁰ ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite, op., cit., pp. 36-39 e 43.

Nova Inglaterra e, episodicamente, na própria Inglaterra, foi *a forma mais insuportável de controle da Igreja sobre o indivíduo*⁵¹.

Os católicos, diferentemente dos protestantes, não acusaram qualquer *desenvolvimento econômico significativo* nem na Holanda, nem na Inglaterra, na época em que foram perseguidos ou tolerados. Ao contrário, ocorreu que os protestantes, *principalmente os ascéticos*, quer como classe dominadora, ou como classe dominada, quer como maioria ou minoria, demonstraram uma aptidão específica para o *racionalismo econômico*, o que não pode ser observado entre os católicos. A elucidação dessa diferença de atitude deve ser buscada nos *traços de caráter intrínseco* e permanente das duas confissões, e *não* apenas nas respectivas conjunturas histórico-políticas, temporárias e exteriores. Em uma observação superficial poder-se-ia dizer que a diferença entre as religiões cristãs, consiste no *grande “alheamento do mundo” dos católicos*, voltado para os mais altos ideais, que levaram seus adeptos à uma grande indiferença aos bens deste mundo, enquanto os protestantes são, como censuram os católicos, *“materialistas”*. O *católico* é mais tranquilo, disse um escritor moderno, dotado de menor motivação para o trabalho, concede maior importância a uma vida tanto quanto possível segura, apesar de contar com reduzidos rendimentos, mais do que a uma vida arriscada, intensa, embora eventualmente provedora de honras e riqueza, apesar de não ser só isso a diferença. Todavia, deve ser ressaltado que a procura de bens terrenos, como objetivo em si mesmo, nunca foi a questão central para qualquer dos reformadores. *A salvação da alma, e só ela, foi o núcleo em torno do qual giravam as doutrinas religiosas*⁵².

O *protestantismo ascético* é formado basicamente de quatro espécies de movimentos religiosos: o calvinismo, o pietismo, o metodismo e as seitas nascidas do movimento baptista. Esse movimento ascético é também denominado de *“puritanismo”*. A *ascese* se posicionava, acima de tudo, contra o *gozo despreocupado da existência e das alegrias que ela oferece*, o que influenciou, diretamente, o estilo de *vida capitalista*. Em um breve resumo desta influência, o ascetismo secular protestante agiu com toda a força *contra o usufruto ilimitado da propriedade e limitou o consumo*, especialmente de artigos de luxo. Mas, ao mesmo tempo, o *lucro* passou a ser considerado, em sentido figurado, *divino, devido à valoração do trabalho*. O ascetismo condenou a procura da riqueza com o *fim único de ser rico*, lutou contra a ganância instintiva e se posicionou a favor da produção de riqueza privada. A alavanca mais poderosa da concepção

⁵¹ WEBER, Max, op. cit., p. 26 e 60

⁵² WEBER, Max, op. cit., p. 28, 29 e 59

de vida que Max designava por “*espírito do capitalismo*” foi a *valorização religiosa do trabalho profissional incessante, continuado e sistemático*, como meio de ascese mais eficaz e igualmente como a maneira mais segura e visível de confirmar a fidelidade da crença do homem e a sua regeneração. E, se ao lado dessa *libertação, que enseja o desejo de lucro*, estiver a *limitação do consumo*, o resultado é fácil de se chegar: *a formação de capital através da coação ascética à poupança*. A inibição do *ascetismo* da aquisição de bens de consumo favorecia a sua aplicação produtiva como *capital de investimento*. Com a soma de todos estes fatores, é impossível fazer um cálculo numérico exato da importância desse fenômeno⁵³.

Em suma, a *conduta de vida racional*, um dos elementos constitutivos do *espírito capitalista moderno e da própria cultura moderna*, fundamentada na ideia de profissão como vocação, *nasceu do espírito do ascetismo cristão*. O puritano queria ser um homem de profissão, enquanto nós temos de o ser. A ordem econômica moderna, formada, em parte pelo *ascetismo*, que foi transplantado das celas conventuais para a vida profissional, começou a dominar a ética secular, e *determina hoje* o estilo de vida de todos os indivíduos que nascem dentro dessa engrenagem, com uma força irresistível, vinculada às condições econômicas e técnicas da produção. Segundo Richard Baxter a preocupação dos eleitos com os bens terrenos se compara a um casaco leve que deveria ser jogado fora em qualquer momento. Todavia, o destino transformou este casaco em uma *pesada armadura de aço*. Ao mesmo tempo em que se presenciava a transformação e as influências exercida pelo ascetismo, observava-se que os bens terrenos, antes superficiais, foram adquirindo um poder crescente e depois irresistível sobre os homens, como nunca na história. Hoje, seu *espírito evadiu-se dessa estrutura, quem sabe para sempre*. O *capitalismo vitorioso*, após ter adquirido seus fundamentos, não precisa mais de apoio. E, a boa disposição do Iluminismo, seu sorridente herdeiro, também *esmoreceu*⁵⁴.

2.3- A RELIGIÃO INVISÍVEL⁵⁵

⁵³ WEBER, Max, op. cit., p. 87, 129, 131 e 132

⁵⁴ WEBER, Max, op. cit., p.135 e 136

⁵⁵ KNOBLAUCH, Hubert, Apresentação em *The Invisible Religion* de Luckmann, Thomas, op., cit., pp. 6: A teoria de Luckmann de uma *Religião Invisível* é de tal maneira proveitosa para o estudo de desenvolvimentos religiosos recentes, em que pese o livro ter sido escrito em 1963 e seu Pós-escrito em 1991, *que confere ao livro um valor de prognóstico*. Como observa Dobellaere (1981, 3) esta obra, após o período clássico e o período sociológico eclesialístico, *preenunciou* um terceiro período “neo-clássico” da sociologia da Religião.

A *Religião* se radica em um fato antropológico básico: a transcendência⁵⁶ da natureza biológica pelos organismos humanos. “*Na Religião, o homem transcende o ser biológico e só assim torna-se humano. A Religião não é apenas um complexo de imaginações do além; o fenômeno religioso já se apresenta na socialização de cada um de nós, na objetivação de experiências subjetivas e na individuação de cada um*”⁵⁷. O potencial individual humano para a transcendência ocorre originalmente em processos sociais que se apoiam na reciprocidade de situações face a face. Estes processos levam à *construção objetivas de mundo*, à enunciação de *cosmos sagrado* e, em algumas circunstâncias, à especialização institucional da Religião. O indivíduo histórico concreto, por certo, não pode empreender sozinho a *construção de visões de mundo e de universos sagrados*. Ele nasce em uma sociedade preexistente e em uma *visão de mundo pré-fabricada*. A humanidade, enquanto realidade que *transcende* a natureza biológica, é predeterminada para esse indivíduo nas *formas sociais da Religião*. A *visão de mundo* lhe é transmitida por pessoas concretas que demonstram e confirmam sua objetividade em um sem-número de situações sociais que reforçam sua *estabilidade* no interior de processos sociais contínuos. A *visão de mundo* é um sistema objetivo de significado pelo qual o passado e o futuro do indivíduo se agregam em uma *biografia coerente*, enquanto o sentido, na vida individual, depende da *coerência* de significados na visão de mundo. A *visão de mundo* e a hierarquia de significados que a sustenta transformam-se no *sistema individual de relevância* que se sobrepõe ao fluxo de consciência. Esse é o elemento constitutivo da *identidade pessoal*. Em suma, a *visão de mundo* é uma *forma social universal da Religião*, e a *identidade pessoal* uma *forma universal de religiosidade individual*. No interior da visão de mundo, pode vir a ser formulado um cosmos sagrado que retrate simbolicamente a *hierarquia de significados* que subjaz a esta visão. Deste modo, se um indivíduo nasce em uma sociedade em que um cosmos sagrado faz parte da realidade objetiva, ele o *internalizará* sob a forma das representações religiosas específicas. No

⁵⁶ KNOBLAUCH, Hubert, *Europe and Invisible Religion*, Article in Social Compass, setembro de 2003, pp. 269-271, disponível no site https://depositonce.tu-berlin.de/bitstream/11303/8887/1/Knoblauch_2003.pdf, acessado em janeiro de 2020: De acordo com Luckmann a *transcendência* está na base da Religião. Como cada experiência de uma transcendência é uma experiência de algo, pode ser dito que *cada experiência a transcende*. Nas palavras de Husserl, *a transcendência reside no núcleo de cada experiência*. Existem três níveis de experiência de transcendência. *Pequenas* transcendências são caracterizadas pelo fato de que podemos, em princípio, experimentá-las diretamente. As *intermediárias* não podem ser experienciadas diretamente (a consciência, a vida interior), apesar de fazer parte da realidade diária. As *grandes* transcendências ocorrem em experiências que não fazem parte de nossa realidade ordinária (nas quais as coisas podem ser manuseadas, tocadas, comunicadas) e se referem a experiências nas quais deixamos a realidade comum, como por exemplo nos *sonhos, arrebatamentos e meditação*.

⁵⁷ KNOBLAUCH, Hubert, Apresentação em *The Invisible Religion* de Luckmann, Thomas, op., cit., pp. 8

campo da consciência, as representações religiosas representadas *iluminam* as rotinas cotidianas do indivíduo e transmitem *significado* na rude inexorabilidade das crises da vida⁵⁸.

Antes do advento da secularização, o *processo típico de socialização*, nas sociedades caracterizadas por essa forma social de Religião, conduziu ao desenvolvimento de uma religiosidade individual na forma de uma religiosidade *orientada para a Igreja*. Para o membro típico dessas sociedades, as indagações de significado “supremo” são apontadas como religiosas pelas instituições religiosas especializadas em seu modelo “oficial”. Portanto, a religiosidade individual é *concretamente modelada* por uma igreja histórica. O fato de a *religiosidade individual* ser *talhada* por uma *instituição social altamente especializada* tem consequências importantes. É claro que a *visão de mundo objetiva* é um elemento constitutivo de qualquer sociedade, da mesma forma que qualquer identidade pessoal tem um sistema de relevância individual. Portanto, é *inquestionável* a afirmação de que a Religião em sua forma não específica *pode ser encontrada em todas as sociedades e em todos os indivíduos “normais” (socializados)*⁵⁹.

Na sociedade moderna, com a *secularização*, a especialização institucional da Religião modifica a relação do indivíduo com o *cosmos sagrado* e com a ordem social em geral. Como resultado dessa *transformação*, a Igreja se torna um fenômeno *ambivalente* com respeito à sua função religiosa. A plausibilidade do *modelo “oficial” de Religião* é potencialmente *ameaçada* pelas atividades “seculares” da Igreja. Essa plausibilidade é mais ameaçada ainda com a *pluralização*. Os partidários de universos sagrados que competem por uma posição de *status* oficial, demandam sua *superioridade “doutrinal”* e geralmente invocam para si um grau mais elevado de “pureza” contra a “contaminação secular”. A história de *movimentos sectários* no cristianismo e no islamismo oferece amplo suporte a esta assertiva. Um *aspecto grave* da especialização institucional da Religião consiste em que o modelo “oficial” se modifica de forma *mais lenta* que as condições sociais “objetivas” que também determinam os principais sistemas individuais de significado “supremo”, e ocorre o *enfraquecimento* da posição de superioridade das *representações especificamente religiosas* nos sistemas subjetivos de relevância. Antes dessa *especialização institucional*, as representações religiosas preenchiam uma posição de *importância “suprema” na consciência individual*. Por outro lado, quanto mais os traços de um cosmos sagrado forem apagados das normas seculares, *tanto mais tênue* será a plausibilidade da

⁵⁸ LUCKMANN, Thomas, *A Religião Invisível*, Edições Loyola, Editora Olho D’água, SP, 2014, pp. 91-94

⁵⁹ LUCKMANN, Thomas, *A Religião Invisível*, Edições Loyola, Editora Olho D’água, SP, 2014, pp. 94-95, 100.

superioridade global das *normas religiosas*, que se veem vinculadas, cada vez mais exclusivamente, a uma *atividade religiosa “de tempo parcial”*. A *integração* de atividades religiosas com as não religiosas, de *forma descontínua*, em um padrão biográfico, constitui um problema *potencial* para o indivíduo⁶⁰.

A *especialização institucional* da Religião, concomitantemente com a especialização de outras áreas institucionais, acarreta um desenvolvimento que modifica a Religião em uma realidade cada vez mais “*subjetiva*” e “*privada*”. É concebível que um modelo que foi “*oficial*” de Religião para as *gerações* anteriores deixe de sê-lo para as novas, enquanto uma *concorrência genuinamente “pluralista”* entre modelos distintos de Religião propende a minar o *status “oficial”* de ambos. É claro que não podemos imputar, ingenuamente, o *declínio do cristianismo tradicional* ao avanço de ideologias secularizada, ao ateísmo, ao neopaganismo e outros. A posição marginal abrangida atualmente pela *Religião orientada para a Igreja* e sua “*secularização interior*” parecem ser muito mais uma vertente de um processo mais complexo no qual se inserem as consequências de longo prazo da *especialização institucional* da Religião e as *transformações globais da ordem social*. Essas mudanças podem ser sinais de uma transformação mais revolucionária: *a substituição da Religião institucionalmente especializada por uma nova forma social de Religião*⁶¹. Pode ser *anunciado*, com segurança: as normas das instituições religiosas tradicionais, congeladas num modelo de Religião que é, ou foi, “*oficial*”, *não podem mais servir de parâmetro* para avaliar a Religião na sociedade moderna⁶².

Com a *modernização*, as instituições políticas, *religiosas* e econômicas atribuíam-se funções cada vez mais *especializadas* e, ao mesmo tempo, a estruturação das áreas institucionais se tornava *crescentemente racional*. As *normas* no interior dos domínios institucionais, agora separados, adquiriram *alto grau de autonomia*, enquanto estavam conectadas a jurisdições claramente delimitadas e definidas, mas conservavam uma inquestionável validade no interior dessas jurisdições. A Igreja não escapou deste processo. A *validade* de suas normas ficou

⁶⁰ LUCKMANN, Thomas, op., cit., pp. 102-106

⁶¹ KNOBLAUCH, Hubert, Apresentação em *The Invisible Religion* de Luckmann, Thomas, op., cit., pp. 8. Knoblauch esclarece que o estilo ensaístico de Luckmann apresentou inúmeras dificuldades à compreensão. “Certos conceitos permaneceram *imprecisos*: por exemplo, o conceito da ‘*Religião Invisível*’ é citado apenas no título. O ensaio oferece, sim, um esboço teórico, que se cerca de referências à pesquisa empírica contemporânea. Mas a Religião Invisível na falta de dados sistemáticos, é esquematizada apenas em linhas gerais. Mesmo assim, *A Religião Invisível* segue uma grande linha norteadora que, associada ao magnífico resumo de Grassi (1978, 375), caracteriza-se por três temas: *uma definição de religião; o destino da Religião nas sociedades industriais avançadas; o surgimento de uma nova forma social de Religião*”.

⁶² LUCKMANN, Thomas, op., cit., pp.106-114

restrita à esfera especificamente religiosa. E, por outro lado a racionalidade funcional das *normas institucionais isoladas* inclina-se a torná-las *irrelevantes* do ponto de vista do indivíduo que, por isso, lhes oferecerá cada vez menos resistência subjetiva, resistência essa que poderia ser intensificada pelo conflito entre as normas institucionais e *outro* suposto sistema religioso de significado. A transformação de representações especialmente religiosas em um sistema de *mera retórica* solapa necessariamente essa forma social da Religião e perde-se a coerência aproximada entre o modelo “oficial” da Religião e os *sistemas subjetivos* predominantes de significado “supremo”. A *segmentação institucional* deixou indeterminado o vasto contexto biográfico de significado. A *esfera privada* emerge dos interstícios da estrutura social, derivados da segmentação industrial. “A ‘liberação’ da *consciência individual* das amarras da estrutura social e a ‘liberdade’ na ‘esfera privada’ fornecem as bases para o sentido um tanto ilusório de *autonomia* que caracteriza a pessoa típica na sociedade moderna”⁶³.

O senso de *autonomia*, que define o indivíduo típico das sociedades industriais modernas, está estreitamente ligado a uma *difusa mentalidade de consumidor*. Desse modo, o indivíduo é livre para construir sua identidade pessoal. A orientação para o consumo não se restringe a bens econômicos, mas caracteriza a relação do indivíduo com a *cultura inteira*, que deixou de ser uma *estrutura obrigatória* de padrões de interpretação a avaliação, com uma hierarquia nítida de significado, para transformar-se em uma *combinação heterogênea de possibilidades* que, em princípio, estão à disposição de todo consumidor. A orientação para o consumo também penetra a relação do indivíduo “autônomo” com o *cosmos sagrado*. De dentro dos sistemas socialmente definidos, com prioridades efetivas, emergem novos assuntos de significado “supremo” que competirão para serem aceitos no cosmos sagrado *tradicional*. Esse processo espelha a dissolução de uma *hierarquia* de significado no interior da *visão de mundo*. Um indivíduo originalmente socializado em uma versão de mundo até poderá continuar “fiel” a ela com o passar dos anos, todavia com a *difusão crescente da mentalidade de consumo* e do senso de *autonomia*, é mais provável que esse indivíduo se posicione como “comprador” ante a cultura e o cosmos sagrado. Desde que a Religião é definida como “*assunto privado*”, ele poderá *escolher* dentro de um sortimento de significados “*supremos*” aquele que melhor se lhe adapte, gui-

⁶³ LUCKMANN, Thomas, op., cit., pp. 114-117, rodapé 3: Sobre o processo de especialização institucional há inúmeras teorias e livros. Mas não há dúvida de que a análise mais incisiva e explícita é a de Max Weber.

ado apenas pelas *preferências* determinadas por sua biografia social. A consequência desse processo é que o indivíduo passa a *construir* sua identidade pessoal e seu *sistema individual de significado*⁶⁴.

A *posição social das Igrejas* nas sociedades modernas influi rigorosamente na seleção dos tipos sociais que continuarão a ser socializados no modelo “oficial” tradicional e o modo em que este modelo será *internalizado*. Portanto, de acordo com as pesquisas sobre a Religião orientada para a Igreja, quanto mais “moderna” for a socialização do indivíduo, *menor* será a *internalização* habitual do modelo e, se existir essa internalização, dificilmente *será efetivo*. O *cosmos sagrado* das sociedades industriais modernas deixou de representar uma hierarquia obrigatória e não se exprime mais como um *todo temático consistente*. O sortimento de representações religiosas, um cosmos sagrado, em sentido genérico, não é *internalizado* como um todo pelo consumidor potencial. Em vez disso, o consumidor “autônomo” escolhe determinados temas religiosos do sortimento a sua disposição e os utiliza para construir *um instável sistema privado* de significado “supremo”. Assim a religiosidade individual *abstém-se* de ser uma réplica ou uma aproximação do sistema “oficial”. Nas *sociedades modernas* os consumidores potenciais têm um acesso direto a um sortimento de representações religiosas, o que o torna a Religião atual um fenômeno de “*esfera privada*”. A nascente forma social da Religião *diferencia-se* substancialmente das formas mais antigas, que se particularizavam pela *difusão do cosmos sagrado* fosse através da estrutura institucional da sociedade fosse através da especialização da Religião. Não estamos simplesmente descrevendo um interregno entre a extinção de um modelo “oficial” e o surgimento de um novo modelo “oficial”, e sim estamos observando o *nascimento* de uma *nova forma social de Religião* que não se caracteriza *nem* pela difusão de um cosmos sagrado através da estrutura social, *nem* por uma especialização institucional da Religião, *a Religião Invisível*⁶⁵.

A *religiosidade individual* na sociedade moderna não recebe nem sustentáculo maciço nem confirmação das instituições públicas primárias. As estruturas amplas subjetivas de significado estão quase totalmente desconectadas das normas funcionalmente racionais dessas instituições. Na falta de um *apoio externo*, os sistemas, subjetiva e ecleticamente edificadas de significado “supremo”, terão uma realidade um tanto *precária* para o indivíduo, que passará a *depende* do *apoio efêmero* de outros indivíduos “autônomos”. A chamada *família “nuclear”*

⁶⁴ LUCKMANN, Thomas, op., cit., pp. 117-119

⁶⁵ LUCKMANN, Thomas, *A Religião Invisível*, Edições Loyola, Editora Olho D’água, SP, 2014, pp. 119-124

irá exercer um papel relevante ao fornecer bases estruturais estáveis para a produção “privada” e fugaz, de *sistemas de significado “supremo”*. Esse sistema também pode receber *suporte* de pessoas externas à família. Amigos, professores etc., podem servir como outro significado que participa da construção e estabilização de universos “*privados*” de significado “*supremo*”. Entretanto, pode-se afirmar, com segurança, que a *família* continuará a ser o *catalizador* mais importante dos universos “*privados*” de significado⁶⁶.

CAPÍTULO II

1- O ESTADO CONSTITUCIONAL E A RELIGIÃO

O escopo dessa investigação é demonstrar a *relevância* da Religião no Estado Constitucional. Por conseguinte, é necessário determinar, a princípio, o nexo entre o Estado Constitucional, como um todo, e a Religião, ou melhor, entre o *Estado Constitucional e a sociedade religiosa e política*. As revoluções dos sécs. XVIII e XIX *puseram fim ao Estado Absoluto* e abriram acesso a um *novo* modelo ou tipo de organização política, o *Estado Constitucional, representativo ou de direito*. E, daqui em diante, do que se trata é do *Direito Constitucional* do Estado Constitucional, do Direito que aparece vinculado a uma Constituição, do Direito que se encontra em uma Constituição, com um conteúdo determinado e uma força jurídica maior do que os outros corpos de normas do ordenamento jurídico. Seja qual for a *essência do político* e, portanto, do *Estado*, Jorge Miranda entende que há *três* maneiras principais de encarar as relações entre um e outro conceito. *Estado e sociedade política se identificam* e o Estado é considerado um *fenômeno humano permanente e universal*. Para outros, o Estado é a espécie mais importante das sociedades políticas. Por fim, no último modo, o problema não existe pois o *Estado e a sociedade política* são o mesmo. Em suma, a *sociedade* tem funções políticas (e religiosas) e, em um caso ou em outro a *sociedade* corresponde ao *Estado-comunidade*, mas com ele não se confunde. O Estado é uma *sociedade política complexa (com aspectos religiosos)*, e consiste primordialmente em uma comunidade de pessoas, de homens livres. Por outro

⁶⁶ LUCKMANN, Thomas, op., cit., pp. 124-126, rodapé 14: “A análise de David Riesman do ‘*ser guiado desde fora*’ aplica-se muito bem aqui. Riesman abre uma perspectiva a partir da qual o sentido de ‘*outro significativo*’ no apoio do indivíduo é visto como consequência do fato de que em uma sociedade urbana e industrial relativamente mutável não estão disponíveis perfis claros de socialização”.

lado, pode-se dizer que o povo, que tem diferenças sutis de uma sociedade para outra, é o substrato humano do *Estado e sua razão de ser*. Em contrapartida, o povo só existe através do Estado e não há povo sem organização política⁶⁷.

Família e sociedade civil são os pressupostos do Estado, são os elementos propriamente ativos. A família e a sociedade civil são compreendidas como *esferas conceituais* do Estado, como as esferas de sua finitude, *como sua própria finitude*. O Estado nelas se divide, o que as presume, e isso ocorre para o Estado se constituir, a partir da *idealidade delas*, espírito real e infinito para si. Família e sociedade civil se fazem a si mesmas, *Estado. Elas são a força motriz. O Estado político não pode existir sem a base natural da família e a base artificial da sociedade civil, que são para o Estado, conditio sine qua non*. “A disposição política é a substância subjetiva do Estado e a Constituição política, sua substância objetiva...A instituição da família e as instituições sociais como tais relacionam-se com a disposição política e com a *Constituição política e com elas coincidem*”⁶⁸. Sobre esse manuscrito escrito por Karl Marx em 1843, Engels declarou, em 1869: “Reportando-se à filosofia do direito de Hegel, Marx chegou à *conclusão* de que não era o Estado, apresentado por Hegel como ‘*coroamento da construção*’ (*Krönung des Gebäuds*), mas muito antes a ‘*sociedade civil*’ tratada de modo tão madrasta por ele (Hegel) que constituía a esfera na qual se deveria procurar a chave para a compreensão do *processo de desenvolvimento histórico da humanidade*”⁶⁹.

Prosseguindo, nessa linha de raciocínio, o mestre português, Canotilho questiona qual seria o *referencial conformador da Constituição* em um dado esquema de organização política, *o Estado ou a sociedade?* O artigo 16º da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789⁷⁰ é constantemente citado para assinalar “*o núcleo duro*” de uma Constituição em sentido moderno. O artigo não fala no “*Estado*” ter uma Constituição e sim na “*sociedade*” ter uma Constituição. Nos esquemas políticos oitocentistas, a Constituição almejava ser um “*corpo jurídico*” de normas aplicáveis ao “*corpo social*”. Essa estruturação ainda agasalhava a ideia de

⁶⁷ MIRANDA, Jorge, *Teoria do Estado e da Constituição*, Rio de Janeiro, 2005, pp. 6-17, disponível no site https://www.academia.edu/37928697/Jorge_Miranda_Teoria_do_Estado_e_da_Constituicao. Acessado em fevereiro de 2020.

⁶⁸ MARX, Karl, *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus, 3ª ed., São Paulo: Boitempo, 2013, pp. 36-39:

⁶⁹ KEHL, Antonio, citação na capa da obra *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, MARX, Karl, Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus, 3ª ed., São Paulo: Boitempo, 2013

⁷⁰ Art. 16º- “Qualquer *sociedade* em que não esteja assegurada a garantia dos direitos, nem estabelecida a separação dos poderes, não tem Constituição”. (itálico meu) Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789. Site do Ministério Público Federal, http://pfdc.pgr.mpf.mp.br/atuacao-e-conteudos-de-apoio/legislacao/direitos-humanos/declar_dir_homem_cidadao.pdf, acessado em 02.03.2020

res publica composta por uma lei fundamental. De fato, nos principais teóricos do constitucionalismo, Montesquieu, Rousseau e Locke, as estruturas sociais tinham uma significativa relevância nas técnicas organizadoras do poder, delineada na constituição. Por isso a expressão, *Constituição da República*, expressava a ideia de que a Constituição se reportava não apenas ao Estado, mas à *própria comunidade política*, ou seja, à *Res Publica*, conceito transmutado a partir do século XIX, quanto a Constituição passa a ter como referência o Estado e não mais a sociedade⁷¹.

Avançando, o Estado só se concebe hoje como *Estado Constitucional*, apesar de ter sido apenas na juspublicística mais recente que teve acolhimento esta expressão. É cediço que *o constitucionalismo* significa um *Estado submetido ao direito*, um Estado regido por leis e com os poderes organizados. O constitucionalismo tentou estruturar um Estado com qualidades e para isso deve ser um Estado de direito democrático. “*Eis aqui as duas grandes qualidades do Estado constitucional: Estado de direito e Estado democrático*”. A Constituição, permeada pelos princípios materiais do constitucionalismo, *a vinculação do Estado ao direito*, a admissão e a *garantia dos direitos fundamentais*, e a *não confusão entre os poderes e democracia*, é uma estrutura política conformadora do Estado⁷².

Pois bem. *Relevante* para este trabalho foi o *diálogo* ocorrido em 19 de janeiro de 2004, em Munique, a convite da Academia Católica da Baviera, entre o filósofo e sociólogo alemão Jürgen Habermas e o Cardeal de Munique Joseph Ratzinger (que posteriormente foi nomeado Papa Bento XVI). O primeiro abordou o tema *os fundamentos pré-políticos do Estado de Direito Democrático*, argumentos assaz relevantes para o que pretendo demonstrar nessa dissertação, e Ratzinger *os fundamentos morais pré-políticos de um Estado liberal e o que mantêm o mundo unido*. O diálogo inicia com Habermas citando Ernst-Wolfgang Böckenförde e sua assertiva enunciada nos anos 60, onde este filósofo afirma que o Estado liberal secularizado se alimenta de pressupostos normativos *que ele próprio não pode sustentar*. Böckenförde demonstra sua dúvida a respeito da possibilidade do Estado democrático poder *renovar suas condições normativas* a partir de seus próprios recursos, e sugere que esse Estado depende de *tradições éticas de origem ideológica ou religiosa*, obrigatórias na comunidade. Isso deixaria em apuros

⁷¹ CANOTILHO, J. J. Gomes, *Direito Constitucional e Teoria da Constituição*, 7ª ed., 21ª reimpressão, 2003, Coimbra, Portugal, Almedina, pp. 87-89

⁷² CANOTILHO, J. J. Gomes, op., cit., pp. 51-52, 87, 92-93

o Estado moderno compromissado com a neutralidade para as diferentes *visões do mundo*, em vista da teoria do pluralismo de Rawls⁷³.

Habermas defende o argumento de que *a Constituição do Estado liberal basta a si mesmo para se legitimar*, visto dispor de um acervo cognitivo de fundamentos que independem das tradições *religiosas e metafísicas*, mas *excepciona este argumento para quando, no Estado Constitucional, se romper o vínculo social*⁷⁴. Danièle Hervieu-Léger, em consonância, afirma que a perda das tradicionais marcas éticas, o colapso dos códigos de significado coletivo e a *erosão dos laços sociais* resultantes da *atomização* individualista dos sistemas de significado fazem ser a *anomia* o maior perigo para nossas sociedades. Ao perder toda fundação moral, a ordem política retira sua *legitimidade* somente do *consenso* concedido por cidadãos, um consenso que é constantemente renovado, mas *frágil*, permanentemente ameaçado em ser apropriado indevidamente ou ilegalmente forçado. As *modernas sociedades*, por serem *individualistas*, terminam por serem chamadas a descobrir as formas de *mediação* capazes de desenvolver *valores comuns e normas* sem as quais nenhuma sociedade pode existir⁷⁵.

Pois bem, vamos às justificativas de Habermas. A ordem liberal depende da *solidariedade de seus cidadãos*, todavia as fontes dessa solidariedade podem vir a esgotar-se na secularização da sociedade, como um todo, e se tornar incontrolável. Como solução, a secularização cultural e social deve ser construída como *um processo de aprendizagem dupla* que impõe tanto as tradições do iluminismo quanto as *doutrinas religiosas* a refletirem sobre seus respectivos limites. O *liberalismo político*, na forma específica do Republicanismo Kantiano, deve ser entendido como uma justificação *não religiosa*, pós-metafísica, dos fundamentos do Estado democrático. Essa teoria enquadra-se em um direito racional que dispensa as relevantes presunções de ordem *cosmológicas ou soteriológicas* em que se baseiam as doutrinas clássicas e *religiosas* do direito natural. E, as bases *legitimadoras* de um poder ideologicamente neutro do

⁷³ HABERMAS, Jürgen, *Between Naturalism and Religion*. Translated by Ciaran Cronin (tradução do alemão para o inglês), Polity Press, 2016, p.101

⁷⁴ Neste sentido: DAVIE, Gracie, *The Persistence of Institutional Religion in Modern Europe*, Peter Berger and the Study of Religion, By Paul Heelas, David Martin and Linda Woodhead, 1st edition, 4 July 2013, pp. 109. Disponível no site [http://library.mibckerala.org/lms_frame/eBook/Woodhead%20-%20Peter%20Berger%20and%20the%20Study%20of%20Religion%20\(Routledge\).pdf](http://library.mibckerala.org/lms_frame/eBook/Woodhead%20-%20Peter%20Berger%20and%20the%20Study%20of%20Religion%20(Routledge).pdf). Acessado em fevereiro de 2020: As *comunidades de fé* na moderna Europa são cruciais para assegurar o *funcionamento da democracia em todos os níveis*, de uma sociedade composta de uma grande diversidade econômica, cultural e política, já que elas representam, direta ou indiretamente, uma grande variedade de interesses incluindo aqueles das *classes mais desfavorecidas*.

⁷⁵ HERVIEU-LÉGER, Danièle, *The twofold limit of the notion of secularization*, Peter Berger and the Study of Religion, By Paul Heelas, David Martin and Linda Woodhead, 1st edition, 4 July 2013, pp. 114. Disponível no site [http://library.mibckerala.org/lms_frame/eBook/Woodhead%20-%20Peter%20Berger%20and%20the%20Study%20of%20Religion%20\(Routledge\).pdf](http://library.mibckerala.org/lms_frame/eBook/Woodhead%20-%20Peter%20Berger%20and%20the%20Study%20of%20Religion%20(Routledge).pdf). Acessado em fevereiro de 2020.

Estado provêm das fontes profanas da filosofia dos séculos XVII e XVIII. *A teologia e a Igreja conseguiram resolver os desafios espirituais do Estado Constitucional revolucionário bem mais tarde.* No século XX, a fundamentação pós-kantiana dos princípios constitucionais liberais teve de haver menos com o direito natural objetivo e da ética dos valores, do que com as formas críticas empíricas e históricas⁷⁶.

Por outro lado, Habermas entende que o Estado Constitucional está *juridificado* até o seu âmago, desde que *o processo democrático* seja aceito como *um processo legítimo de criação de direito* e a democracia e os direitos humanos estejam interligados com a mesma contemporaneidade *no processo dos fundamentos de uma Constituição.* Ainda mais se há uma formação discursiva e inclusiva da opinião e da vontade, justificando uma *presunção de aceitabilidade dos resultados*, e se a institucionalização jurídica de tal processo de criação democrática do direito exige a garantia simultânea tanto dos direitos básicos liberais quanto dos políticos. Por fim, se esse poder é produzido pelo *Poder Constituinte originário* e não pela *domesticação* de um poder de Estado pré-existente, *o direito perpassa o poder político de uma maneira completa e total.* Por outro lado, enquanto a ideia do positivismo da vontade do Estado, que marcou a Teoria Constitucional alemã do período Wilhelmine (desde Laband e Jellineck até Carl Schmitt), que tinha suas raízes fincadas no império, deixava uma escapatória para uma *substância moral ajurídica “do Estado”* ou do *“elemento político”*, apartado da lei, no Estado Constitucional atual não há lugar para um sujeito de domínio que possa alimentar-se de fontes pré-jurídicas⁷⁷.

À luz dessa herança problemática, os argumentos de Böckenförde foram entendidos no sentido de que uma ordem constitucional completamente positivista *demandaria a Religião* ou outro *“poder sustentador”*⁷⁸ para garantir suas *bases de validade*, ou seja, dependeria das *convicções* morais e pré-políticas das comunidades religiosas ou nacionais, porque não se leva em conta que as ordens jurídicas possam *legitimar-se exclusivamente por processos jurídicos produzidos democraticamente.* Se ao contrário, entendermos o processo democrático como um

⁷⁶ HABERMAS, Jürgen, *Between Naturalism and Religion*, pp. 102 e 103

⁷⁷ HABERMAS, Jürgen, *Between Naturalism and Religion*, pp. 103

⁷⁸ BURITY, Joanildo A., *Religião e Política na Fronteira: desinstitucionalização e deslocamento em uma relação historicamente polêmica*, Revista de Estudos da Religião, nº 4, 2001, pp. 25-45. Disponível no site: https://www.researchgate.net/publication/26411429_Religiao_e_Politica_na_Fronteira_desinstitucionalizacao_e_deslocamento_numa_relacao_historicamente_polemica/link/53f7fe580cf2823e5bdbd9ec/download. Acessado em janeiro de 2020, pp. 41-42: “A velha ideia da Religião como *social glue*, preservando uma identidade nacional da desintegração e fragmentação, se junta à sua idealização como *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”.

método onde *a legitimidade é gerada da legalidade* ao invés do modo positivista, seguindo Hans Kelsen e Niklas Luhmann, então, o déficit de validade que precisa ser compensado com a moral, nunca se origina. A concepção *procedimentalista kantiana* se baseia na fundamentação autônoma dos princípios constitucionais, que pode ser aceita racionalmente por todos os cidadãos⁷⁹.

A *Constituição* do Estado Constitucional liberal *basta a si mesmo para se legitimar*, visto dispor de um acervo cognitivo de argumentos que independem das tradições religiosas e metafísicas. Mas mesmo com esta premissa, continua subsistindo a dúvida do *ponto de vista motivacional*. Espera-se do *cidadão* como *co-legislador* um tipo de atitude e motivação diferente daquela do *cidadão beneficiário*. O primeiro deve exercer ativamente seus direitos de comunicação e participação, não só em um legítimo interesse próprio, mas também em vista do *bem comum*. Apenas se *pode desejar* que os cidadãos de uma comunidade liberal tenham a disposição de empenhar-se eventualmente por *concidadãos desconhecidos e anônimos* e de aceitar sacrifícios, em prol do *interesse público*. O cidadão fica vinculado a uma sociedade civil que se alimenta de fontes *pré-políticas*, já que os motivos que levam estes cidadãos a participarem da opinião e da vontade política, *nutrem-se de projetos éticos e culturais*, apesar de que as práticas democráticas desenvolvem sua própria dinâmica política. Apenas um *Estado de Direito sem democracia* sugeriria uma resposta negativa ao enunciado de Böckenförde, qual seja, que o Estado Constitucional *não* se sustenta pelos seus próprios fundamentos. O Estado de Direito constituído *democraticamente* não garante apenas liberdades negativas para os membros da sociedade preocupados com seu próprio bem-estar, já que ao fomentar as liberdades comunicativas, ele *incentiva* também a *participação* dos cidadãos no debate público sobre temas que dizem respeito a todos. O “*vínculo*” *unificador* que estaria faltando é formulado pelo *próprio processo democrático*, em consequência, a *natureza secular* do Estado Constitucional não *apresenta* nenhuma *fragilidade interna* e inerente ao sistema político que possa ameaçar sua auto-estabilização sob o ponto de vista cognitivo ou motivacional⁸⁰.

Saliente-se que isso não elimina *eventuais causas externas*, que poderiam vir a *romper o vínculo social*. Evidências de um esgotamento da *solidariedade cidadã* iniciam seu aparecimento em um contexto maior de um dinamismo político descontrolado que envolve a economia

⁷⁹ HABERMAS, Jürgen, *Between Naturalism and Religion*, pp. 103 e 104

⁸⁰ HABERMAS, Jürgen, *Between Naturalism and Religion*, pp.104 e 105

e a sociedade mundial. *Mercados* que não podem ser democratizados como se fossem administrações estatais atribuem-se progressivamente *funções de regulação em domínios que se mantinham coesas*, através de meios políticos ou pré-políticos de comunicação. Neste contexto, as esferas privadas são *repolarizadas* e passam a obedecer cada vez mais aos *mecanismos de ação* voltados para o *sucesso* e para *os próprios interesses* ao tempo em que *encolhe o âmbito da legitimação pública*. O *privatismo cívico* é reforçado pela desanimadora *perda de função* da formação democrática de opinião e vontade. A *desesperança* na influência política da *comunidade internacional* também contribuiu para impulsionar a tendência de despolitização dos cidadãos. As *gritantes injustiças sociais e os conflitos* de uma sociedade mundial, extremamente fragmentada, aumenta o desencanto a cada novo fracasso experimentado no caminho da constitucionalização do direito internacional⁸¹, iniciado em 1945⁸².

Isso posto, o *secularismo* deve ser um *processo de aprendizagem duplo e complementar*. É possível que nas *comunidades religiosas*, contanto que evitem o dogmatismo e a coerção da consciência, permaneça intacto *algo que se perdeu alhures* e que não pode ser recuperado nem por especialistas. Isso significa possibilidades de expressão e sensibilidades suficientemente diferenciadas para uma *vida malograda*, para patologias sociais, para o *fracasso* de projetos de vida individuais e as *deformações* de vidas truncadas. Partindo das pretensões epistêmicas, uma disposição para *aprender com a Religião*, por parte da filosofia, pode ser justificada por razões de conteúdo e não por razões funcionais, na forma dos bem-sucedidos processos de aprendizagem “*hegelianos*”⁸³.

A permeação mútua do *cristianismo* e da metafísica grega não gerou apenas a disciplina da teologia dogmática e a não sempre benéfica *helenização* da fé Cristã. Também propiciou uma *assimilação*, pela filosofia, de *conteúdos genuinamente cristãos*, como emancipação e realização, recomeço, inovação e retorno, responsabilidade, autonomia e justificação, história e memória, individualidade e comunidade e muitas outras, transformando estes verbetes, sem

⁸¹ Cfr. *Um ensaio sobre a Constituição da Europa*, HABERMAS, Jürgen, Prefácio de José Joaquim Gomes Canotilho, Ed. 70, Lisboa, Portugal, 2011: “No entanto, quando uma comunidade constitucional se alarga para lá do núcleo organizativo de um Estado individual, é imediatamente necessário que o terceiro componente- *a solidariedade dos cidadãos* que estão dispostos a responsabilizar-se uns por outros- acompanhe o alargamento. Só é possível que todos os cidadãos da União partilhem efetivamente a soberania com os povos dos Estados-membros que continuam a manter o monopólio da violência se a *solidariedade entre cidadãos* a nível nacional também passar por uma transformação”.

⁸² HABERMAS, Jürgen, *Between Naturalism and Religion*, pp. 107

⁸³ HABERMAS, Jürgen, *Between Naturalism and Religion*, pp. 108-110: “O ponto de referência para o discurso filosófico sobre *razão e revelação* é sempre recorrente: *a razão refletindo sobre sua essência mais profunda descobre que sua origem vem de um Outro*, cujo poder determinante a razão se vê obrigada a reconhecer, se não quiser perder a orientação racional no beco sem saída de um *autoassenhoreamento* arrogante”.

esvaziar seu *significado cristão*. A transição da condição de *semelhança com Deus, do ser humano, em dignidade igual e incondicional, de todos*, é uma dessas transferências preservadoras que, para além das fronteiras da *comunidade religiosa*, proporciona a todos, crentes e descrentes, o conteúdo de conceitos bíblicos. A partir dessa *experiência do emprego de potenciais de significação vinculado a um conteúdo religioso*, podemos conceder ao teorema de Böckenförde um *significado inofensivo* já que os pressupostos do Estado Constitucional estão garantidos⁸⁴.

Por outro lado, a posição do *constitucionalista português Jónatas Machado*, na esteira do pensamento de *Carl Schmitt*, constitucionalista alemão, no que se refere ao argumento de Böckenförde, é *parcialmente distinta*, já que defende que a teoria política e o direito constitucional contemporâneos se *sustentam na secularização de conceitos religiosos consolidados ao longo dos séculos*. Para Jónatas Machado, apesar de *nem sempre ter sido discernido e reconhecido* que os fundamentos do Estado Constitucional se situam, em última análise, nos princípios vigorosos da matriz judaico-cristã que configuram a civilização ocidental, ele vai *além* das asserções de Carl Schmitt e afirma que o *Estado Constitucional não apenas infere a existência de Deus e a objetividade dos valores*, como também é improvável de ter uma fundamentação racional e moral se essa pressuposição for falsa. *O Estado Constitucional se baseia na presunção de que apenas um Deus, entendido como um Ser racional, verdadeiro, bom, justo e omnipresente, no teor da tradição judaico-cristã, pode conceder fundamentos às afirmações de valor do constitucionalismo moderno*. O Estado Constitucional estriba-se em uma associação de *valores* objetivos fundamentais, *pré-políticos e pré-jurídicos*, superior a todas as formas de poder e possíveis de serem reconhecidos como tais, por todos os homens⁸⁵.

A defesa do primado dos valores do Estado Constitucional só se torna viável a partir de uma visão teísta do mundo e da vida, que se adegue, em sua essência, à matriz judaico-cristã. Nem a concepção *naturalista* nem a *ateísta* do mundo podem identificar valores que devam gerir a vida no seio de uma comunidade política, nem justificar racionalmente a sua primazia normativa e sua universalidade. O Estado Constitucional, com sua imanente estrutura axiológica e principial, só tem *coerência*, do ponto de vista lógico e racional, se forem *verdadeiras* certas disposições *teístas*. Todavia, assevera Jónatas Machado, mesmo acolhendo as premissas teístas do Estado Constitucional, existe lugar para uma margem razoável de *neutralidade* religiosa e ideológica do Estado. Considerando que este não pode subsistir sem os fundamentos

⁸⁴ HABERMAS, Jürgen, *Between Naturalism and Religion*, pp.110 e 111

⁸⁵ MACHADO, Jónatas, *Estado Constitucional e Neutralidade Religiosa, entre o teísmo e o (neo) ateísmo*, Ed. Livraria do Advogado, Porto Alegre, 2013, pp. 28, 29

teístas, essa *neutralidade* tem que ser concebida em *termos relativos*, ou seja, para garantir institucionalmente a *liberdade de consciência, de Religião* e de uma esfera de discurso público em que o fundamento, o significado e as consequências dessas premissas podem estar sujeitas a exame crítico permanente. O *princípio da neutralidade* não pode ser separado da discussão acerca das *diferentes visões de mundo* e das respectivas implicações religiosas e ideológicas. O fato de o Estado Constitucional se apoiar em *valores fundamentais específicos* impossibilita a afirmação de uma verdadeira *neutralidade ética*. Estes valores *não* são possíveis de serem inferidos, *em igual medida*, das outras diferentes visões religiosas e não religiosas do mundo que colocam relevantes limites à neutralidade religiosa e mundividencial do Estado. Sob outra perspectiva, o princípio da *laicidade* e da *separação* das confissões religiosas do Estado está *distante de presumir a “morte de Deus”* ou a sua total irrelevância para a esfera pública e para o direito constitucional. Antony Flew demonstra, cabalmente, que *a aceitação de uma crença religiosa* é a consequência de trajetória racional e uma reflexão profunda sobre dados reais⁸⁶. A ciência *não* pode fornecer um argumento sobre a existência de Deus. Mas os três tópicos de evidências abordados por Flew, *as leis da natureza, a vida com sua organização teleológica, e a existência do universo*, só podem ser explicados à luz de uma *Inteligência* que demonstra sua própria existência e a do mundo. Tal *descoberta do Divino* não se deduz de experimentos e equações, mas através de um entendimento das estruturas que elas desvelam e delineiam⁸⁷.

O *discurso religioso* propende a inserir *elementos de sacralidade e transcendência* na esfera pública, especificamente no que se refere à vida cotidiana do homem, *da justiça, da verdade e do bem*, sem as quais a política se desagrega sob as mais diversas motivações egoístas e se desvia para o simples debate entre grupos de interesse. A *separação* entre o debate moral e mundividencial e o processo político é *inconcebível*⁸⁸, da mesma forma que a adoção de uma

⁸⁶ MACHADO, Jónatas, *Estado Constitucional e Neutralidade Religiosa, entre o teísmo e o (neo) ateísmo* op., cit., p.123-125 e 128

⁸⁷ FLEW, Antony e outro, *There is a God: How the World's Most Notorious Atheist Changed His Mind*, 1 st. ed., Harper One, United States, 2007, pp. 101 e 155: “Einstein sustenta que Deus se manifesta ‘nas leis do universo como um *espírito imensamente superior* do que o do homem, e ao enfrentar nossos modestos recursos o homem deve se sentir humilde’. Afirma que nós observamos o universo maravilhosamente organizado e sujeito a certas leis, mas, vagamente, entendemos estas leis. Nossa mente limitada recorre às forças misteriosas que agem nas constelações. Einstein concorda com Spinoza no enunciado de que aquele que conhece a *natureza* conhece *Deus*, mas não porque a natureza seja Deus, mas sim porque a procura da ciência em estudar a natureza, nos direciona para a *Religião*. Einstein claramente acreditava em uma *força transcendente de racionalidade* do mundo que ele diversamente denomina de ‘*mente superior*’, *espírito superior ilimitado*’, ‘*força de um raciocínio superior*’, e ‘*força misteriosa que move as constelações*”.

⁸⁸ BURITY, Joanildo A, op., cit., pp. 29-30: “Nossa colocação inicial é 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*,

posição de *absoluta neutralidade axiológica e ética* por parte da política e do direito, ou da economia, da arte ou da ciência. Não há como *separar o cidadão* de suas *visões do mundo* e os *valores* que dela decorrem, o que, inevitavelmente, refletir-se-á nos processos legislativo, administrativo e judicial, na política interna e externa, na política econômica, orçamental ou fiscal. *Na esteira do enunciado de Böckenförde, reconhece-se claramente que o Estado Constitucional se funda em pressuposições que ele mesmo não pode garantir.* A comunidade política é uma comunidade cultural e, em alguns casos, a *Religião* é um importante elemento da *cultura constitucional*. Em consequência, a *neutralidade* do Estado permite uma medida de *diferenciação* entre as *diversas confissões religiosas e visões de mundo*, de acordo com o respectivo *contributo* para a identidade cultural e o bem comum, salvaguardando as dimensões primordiais da *liberdade e igualdade*. Os pressupostos materiais e culturais do Estado Constitucional formadores de uma ordem constitucional democrática e livre, apesar de *não serem verdades manifestas em si mesmas*, são inerentes à história das doutrinas religiosas, filosóficas e políticas na Europa, numa trajetória multiseular de consolidação, dos elementos estruturantes no Cristianismo, no Renascimento, na Reforma, no Iluminismo e no Liberalismo. O contributo do *Judaísmo e Cristianismo*, para o constitucionalismo ocidental, é inegável, mesmo que se possa evidenciar algumas confissões mais próximas ou distantes dos valores e princípios do Estado Constitucional. Ressalte-se que, *a escolha destes valores constitucionais estará na dependência da tradição histórica e cultural de cada Estado*. Em alguns casos são *essenciais* as tradições políticas e jurídicas mais igualitárias e secularizadas. Parte-se do princípio de que diferentes correntes religiosas ou filosóficas podem atender melhor ou pior e até mesmo *ameaçar* os valores e princípios constitucionais⁸⁹.

Os *valores do Estado Constitucional* se depreendem racionalmente das principais asserções da *tradição judaico-cristã*, não podendo ser amparados, com a mesma racionalidade e compatibilidade com outras doutrinas religiosas ou não religiosas. Por conseguinte, estes valores quando privados das suas raízes de base judaico-cristã manifestam-se como juízos subjetivos, arbitrários e precários. No que se refere à *reserva de identidade cultural* reconhece-se que

a imagem da vida cotidiana e das instituições garantidoras da ordem social- 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 histórico”.

⁸⁹ MACHADO, Jónatas, *Estado Constitucional e Neutralidade Religiosa, entre o teísmo e o (neo) ateísmo* op., cit., p.131-133

os valores do Estado Constitucional desbordam para o *direito internacional* a partir dos direitos humanos. Esta reserva tem, subjacente, uma opção de hierarquização, de acordo com a contribuição de *cada visão de mundo*, religiosa ou não, para a *ordem constitucional* livre e democrática e conforme a sua disposição de acolher os respectivos valores e princípios. As diferentes confissões religiosas podem estar mais ou menos estabelecidas na identidade cultural das *distintas comunidades políticas*⁹⁰. Aceita-se que, para muitas *confissões religiosas*, os valores e princípios do constitucionalismo ocidental, distante de serem vistos como neutros e imparciais, espelham uma visão de mundo que se encontra em embate com estes dogmas. É irracional fazer depender a *legitimidade* da atuação estadual do fomento de um propósito secular quando este depende de afirmações que só uma visão judaico-cristã do mundo pode garantir⁹¹.

⁹⁰ JERÔNIMO, Patrícia, *Intolerância Religiosa e Minorias Islâmicas na Europa- A censura do “Islão vistível”- os minaretes e o véu- e a jurisprudência conivente do Tribunal Europeu dos Direitos do Homem*, in Atas do I Colóquio Luso-Italiano sobre a Liberdade Religiosa, Paulo Pulido Adragão (coord.), Almeidina, 2014, pp. 89-90. Disponível no site: <https://repositorium.sdum.uminho.pt/bitstream/1822/22352/4/10%20Capitulo%2c%20Intolerancia%20religiosa%20e%20minorias%20islamicas%20na%20Europa.pdf>, acessado em outubro de 2020: Na Europa, o consenso a respeito da “ameaça islâmica” é tão amplo e a hostilidade contra os muçulmanos é vista com tanta naturalidade, que não é difícil aos governantes a aprovação de *medidas altamente restritivas da liberdade religiosa dos muçulmanos*, restando proibido e até mesmo criminalizado, aspectos da prática religiosa abrangidos pela liberdade de religião e de culto, reconhecidas por todos os Estados europeus nas suas ordens jurídicas internas e consagrada na Convenção Europeia dos Direitos do Homem (CEDH). *Assim foi com a proibição em França e depois na Bélgica do uso do véu integral nos espaços públicos e a proibição de construção de minaretes na Suíça, por referendo popular*. OLMEDO PALACIOS, Manoel, *La sentencia del TEDH en el asunto S.A.S. c. Francia [GC], núm. 43835/2011, ECHR 2014, sobre la prohibición del velo integral en lugares públicos*. <http://www.juecesdemocracia.es/pdf/03sep14sentencia.pdf>. Acessado em outubro de 2020. A sentença proferida pelo TEDH no caso *S. A. S. contra França* (Caso S.A.S. x França – (Ação n. 43835/11), Strasbourg, em 01/07/2014: Disponível em: <file:///C:/Users/membro/Downloads/CASE%20OF%20S.A.S.%20v.%20FRANCE.pdf>), causou uma grande comoção ao endossar a proibição francesa do véu integral no espaço público, indo contra o critério estabelecido por várias ONGs defensoras dos direitos humanos, e à Assembleia Parlamentar do Conselho da Europa. *Apesar disso, o TEDH considera que a proibição francesa não vulnera a Convenção Europeia dos Direitos Humanos-CEDH*. O Alto Tribunal afirma que os preceitos da Lei 2010-1192, de 11 de outubro, não contrariam os artigos 8º, 9º e 14º da referida Convenção. A justificação se encontra na necessidade de se *respeitar exigências mínimas de vida em comum, um número mínimo de valores em uma sociedade democrática*, que denomina *vivre ensemble* ou *live together*. Este conceito juridicamente indeterminado não recebe sanção em nenhum texto da Convenção ou outro similar. É um valor ambíguo e difuso que não recebe qualquer sanção da Convenção e, sem muita dificuldade pode identificar-se com estilo de vida e a moral da maioria, em detrimento da liberdade religiosa, *esta, sim, direito fundamental, da minoria*. Decisões do TEDH podem ser encontradas em <http://www.echr.coe.int>. KALANTRY, Sital, e PRADHAN, Maithili, *Veil Bans in European Court of Human Rights*, vol 21, issue 15, december 12, 2017. Disponível em <https://www.asil.org/insights/volume/21/issue/15/veil-bans-european-court-human-rights>, acessado em outubro de 2020: “Restrições sobre roupas de mulheres muçulmanas apareceram pela primeira vez perante a Corte em um caso na Turquia, em 2004 (*Sahin v. Turquia*, App. No. 44774/98 (Eur. Ct. HR June, 29 2004), *aff’d*, App. No. 44774/98 (Eur. Ct. HR Nov, 10, 2005), envolvendo a proibição de lenços de cabeça em instituições educacionais. Em 2014, a Corte concluiu que *a proibição do véu na França não violava a Convenção* (SAS c. França, 2014-III Eur. Ct. HR 341). *Nos casos mais recentes na Bélgica o Tribunal também deixou a proibição do véu turco, intacta*. (*Dakir*, App. No. 4619/12, Eur. Ct. RH; *Belcacemi*, App. No. 37798/13, Eur. Ct. RH).

⁹¹ MACHADO, Jónatas, *Estado Constitucional e Neutralidade Religiosa, entre o teísmo e o (neo) ateísmo* op., cit., p. 132, 134, 137-138: Essa ideia decorre do caso decidido pelo Supremo Tribunal norte-americano, *Lemon v.*

O indivíduo, longe de querer se reduzir a ser apenas uma consciência nua, com uma *autonomia sem conteúdo*, ambiciona, às vezes, delinear-se a partir da identidade cultural ou religiosa que lhe foi transmitido pelo seu meio social. Esta é cada vez mais uma relevante tendência ocidental, e proclama um *pertencimento* a uma cultura prévia, muitas vezes *religiosamente* determinada ao contrário do que a esperada pelos *promotores* da modernidade. O Estado liberal só pode aceitar essa *reivindicação de identidade*, já que foi instituído para que cada um possa “*viver segundo a sua complexão*”, se é convocado a reconhecê-la em toda a sua extensividade, salvo se ameaçar os fundamentos do Estado Constitucional⁹².

Neste contexto, *nem* todos os valores, *nem* todas as visões do mundo, estilos de vida ou comportamentos, preferências e orientações poderão contar com a *mesma proteção do Estado Constitucional*, especialmente se *negarem a assertividade dos seus fundamentos morais* ou mesmo quando tencionam *prolongar-se* para outros valores que não são *subtendidos à matriz* que lhe serve de base. Ante a constatação, historicamente observada, de que os poderes públicos capturam uma determinada crença ou *instituição religiosa ou não religiosa* para a colocarem *ao serviço de finalidade políticas e ambições pessoais*, o princípio da *neutralidade ideológica* se torna *essencial* em um Estado Constitucional Democrático. A inversa também é verdadeira. O Estado Constitucional é, em si mesmo, uma manifestação viva de que *não se pode desassociar*, de uma forma absoluta, as visões de mundo e as pressuposições que elas abarcam, *dos valores, princípios e regras* que regem juridicamente os diferentes *aspectos da vida social e individual*⁹³.

2- A IDEIA DE RAZÃO PÚBLICA REVISITADA EM RAWLS

Não poderíamos deixar de abordar, nessa dissertação, que discorre sobre a relevância da Religião no Estado Constitucional, a ideia da *razão pública*⁹⁴, conceito que explicita, no

Kurtzman, 403 U.S. 602 (1971). Nesta decisão o Tribunal elencou os critérios para ser legítima uma ação legislativa tem que: 1) *ter um propósito secular*; 2) *não promover nem inibir a Religião*; 3) *evitar uma excessiva imbricação do Estado com a Religião*. Jónatas Machado enumera as inúmeras *ambiguidades e indeterminações* do chamado “Lemon Test”. Esta decisão é tida como responsável por provocar *decisões judiciais imprevisíveis e contraditórias*.

⁹² PORTIER, Philippe, *Democracia e Religião no Pensamento de Jürgen Habermas*, Numen, revista de estudos e de pesquisa da religião, Juiz de Fora, Rio de Janeiro, v. 16 n.1, 2013, Numen: 26, pp. 611 a 628, <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/21908>, acessado em dezembro de 2019

⁹³ MACHADO, Jónatas, *Estado Constitucional e Neutralidade Religiosa, entre o teísmo e o (neo) ateísmo* op., cit., p. 166, 150, 138

⁹⁴ A ideia de *razão pública*, inicialmente, foi uma palestra ministrada na Universidade de Direito de Chicago em 1993 por John Rawls, emérito professor de filosofia de Harvard University. Em 1997 foi republicada, pois revisitada pelo autor com o título: *The Idea of Public Reason Revisited*, no volume 64, da revista *The University*

nível mais profundo, os *valores morais e políticos* que devem determinar o *liame* de um governo *democrático constitucional* com seus cidadãos e o *liame* destes entre si, considerando a pluralidade de *doutrinas abrangentes razoáveis e conflitantes, religiosas e não religiosas*. Como podem os cidadãos assim *vinculados* respeitar a estrutura de seu regime *Constitucional* e agir de acordo com as leis e normas que são estabelecidas sob tal regime? Já que o *pluralismo*, com suas diferenças entre os cidadãos, oriundas de suas doutrinas abrangentes, *religiosas e não religiosas* são *irreconciliáveis* e possuem elementos transcendentais. Com que fundamento estes cidadãos que compartilham o poder democrático poderão exercer este poder, de modo que *cada um deles* possa justificar as decisões políticas que defende? Rawls sustenta que a resposta é dada pelo *critério de reciprocidade*. O *exercício do poder político* é apropriado somente quando pudermos supor, com sinceridade, que as razões que oferecemos para nosso agir político podem ser *razoavelmente aceitas*, pelos outros cidadãos. Devem satisfazer o critério, em dois níveis, o da *própria estrutura constitucional e o das leis e normas específicas* aprovadas em conformidade com a Constituição. Apenas as *concepções políticas razoáveis* que satisfaçam a esse critério podem justificar uma Constituição⁹⁵.

O *êxito do constitucionalismo liberal*⁹⁶ se tornou viável graças à descoberta da possibilidade de converter uma *sociedade pluralista* em harmônica e estável. Nesse sentido, a *intolerância religiosa*, que antes era tida como uma condição à ordem e à estabilidade social, enfraqueceu ajudando a preparar o terreno para as instituições liberais. Uma sociedade democrática moderna não se define apenas por um *pluralismo de doutrinas religiosas, filosóficas e morais abrangentes*, e sim, por um pluralismo de doutrinas abrangentes *incompatíveis* entre si, mas que, no entanto, sejam *razoáveis*. De fato, o liberalismo político assume que, para propósitos políticos, uma *pluralidade de doutrinas abrangentes razoáveis*, mesmo que incompatíveis entre si, é o resultado esperado do exercício da razão humana sob a estrutura de instituições livres de um regime democrático constitucional, mas que *uma doutrina abrangente razoável não rejeita os princípios fundamentais de um regime democrático*. Rawls afirma que, se as doutrinas não forem razoáveis, pois podem existir doutrinas abrangentes, mas *desarrazoadas e insanas*, o

of Chicago, Law Review, acessado na internet no endereço <https://chicagounbound.uchicago.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=5633&context=uclev> no dia 02.03.2020.

⁹⁵ RAWLS, John, op., cit., introdução, pp. XLIX e L

⁹⁶ MOUFFE, Chantal, *Por um modelo agonístico de democracia*, Revista de Sociologia Política nº 25, Curitiba, 2005, pp. 11-23. Disponível no site <https://www.scielo.br/pdf/rsocp/n25/31108.pdf>, acessado em abril de 2020, pp. 11: “Ao término deste século turbulento (sec. XX), a *democracia liberal* parece ser reconhecida como a *única forma legítima de governo*.”

problema consiste em contê-las, de maneira que não *corroam* a unidade e a justiça da sociedade⁹⁷.

“O problema do liberalismo político, então, é formular uma *concepção política de justiça* para um *regime democrático constitucional* (liberal) que uma pluralidade de doutrinas, tanto *religiosas como não religiosas*, liberais e não liberais, possa subscrever pelas razões certas” (itálico meu). O que o mundo antigo *não* conheceu foi o choque entre religiões salvacionistas, doutrinárias e expansionistas. O que há de novo nesse choque é que ele introduz nas concepções de “*bem*” das pessoas, um *elemento transcendente* que não admite nenhum compromisso. Isso obriga a aceitação de liberdades iguais de consciência e de pensamento *ou um conflito mortal*. Decorre daí um obstáculo essencial que é a alteração do “*bem religioso da salvação*”, que não pode mais constituir o *bem comum* de todos os cidadãos, sendo substituído pelas concepções políticas de “*liberdade e igualdade*”, e a “*garantia de acesso a bens polivalentes capazes de possibilitar aos cidadãos o uso efetivo de suas liberdades*”. Em suma, o liberalismo político⁹⁸ analisa sob a ótica política, as principais concepções morais e filosóficas de um *regime democrático constitucional*: “*as concepções do cidadão, livre e igual, de legitimidade do exercício do poder político, de um consenso sobreposto razoável*⁹⁹ *de razão pública com seu dever de civilidade e de estabilidade pelas razões certas*”¹⁰⁰.

Para Mouffe, a principal *fraqueza* do liberalismo orientado para o consenso¹⁰¹, defendido por Rawls e por Habermas é que eles se recusam a reconhecer *conflito e pluralismo*, especialmente a nível ontológico. O argumento deles é que *conflito e pluralismo* são o resultado da incorporação de reivindicações irrazoáveis e irracionais. Consideram reivindicações *irrazoáveis e irracionais* aquelas que não podem ser traduzidas (*proviso*) em termos universais, o que

⁹⁷ RAWLS, John, op., cit., introdução, pp. XVII, XXVI e XXVII

⁹⁸ MOUFFE, Chantal, *Por um modelo agonístico de democracia*, Revista de Sociologia Política nº 25, pp. 11-23, Curitiba, 2005. Disponível no site <https://www.scielo.br/pdf/rsocp/n25/31108.pdf>, acessado em abril de 2020, pp. 13: “Há muitas versões diferentes da *democracia (liberal) deliberativa*, mas elas podem ser aproximadamente classificadas em duas grandes escolas: a *primeira* amplamente influenciada por Rawls a *segunda* por Habermas”. Rawls e Habermas, de diferentes maneiras, entendem que podem alcançar uma forma de *consenso racional* ao invés de um simples “*modus vivendis*” porque acreditam que ao obterem bases estáveis para a democracia liberal, esse consenso contribuirá para assegurar o futuro das instituições liberais democráticas.

⁹⁹ MOUFFE, Chantal, op., cit., pp. 21: O *ideal de uma democracia* não pode ser alcançar um *consenso racional na esfera pública*, porque esse consenso *não pode existir*. O entendimento correto é que cada consenso existe como resultado de uma *hegemonia provisória*, como estabilização do poder e que ele sempre causa alguma *forma de exclusão*. Considerar que o poder poderia ser dissolvido por meio de um debate racional e de que a legitimidade poderia ser baseada na racionalidade pura *são ilusões que podem colocar em risco as instituições democráticas*.

¹⁰⁰ RAWLS, John, op., cit., introdução, pp. XLIII

¹⁰¹ OAKESHOTT, M. *On Human Conduct Oxford*: Oxford University, 1975, pp. 149-158: A *autoridade* das instituições políticas *não é uma questão de consentimento*, mas de contínua adesão dos civis que reconhecem suas obrigações de obedecer às condições prescritas pela *res pública*. Apud MOUFFE, Chantal, op., cit., pp. 17

para Mouffe é um *ato excludente intencional* que é *prejudicial* para o bom funcionamento da política democrática. Apenas através da inclusão de *paixões e valores*, constitutivos de *posições subjetivas pluralistas*, na esfera pública política, é que se estabelece uma democracia *realmente inclusiva* e é quando os cidadãos permanecem leais à democracia política¹⁰². O que ocorre é que formas extremas de individualismo se espalharam, inquietando a própria “*fábrica social*”. Por isso, desprovidos da possibilidade de se identificarem com *concepções relevantes de cidadania*, muitas pessoas estão, em um crescendo, procurando formas de identificação que podem muito frequentemente, *colocar em risco o laço cívico* que deveria unir a sociedade. O *crescimento de várias Religiões e de fundamentalismos morais e étnicos* é a consequência direta do déficit democrático que caracteriza a maior parte das sociedades liberal-democráticas¹⁰³.

Rawls sintetiza o que ele concebe ser a *ideia da razão pública*: “*faz parte de uma concepção da sociedade democrática constitucional bem-ordenada*”¹⁰⁴. A forma e o conteúdo dessa razão, a maneira como é compreendida pelos cidadãos e como interpreta a relação política deles, são parte da própria ideia de democracia. Isto porque uma característica básica da democracia é o *pluralismo razoável*, o fato de que uma pluralidade de doutrinas abrangentes *razoáveis*¹⁰⁵ e conflitantes, *religiosas*, filosóficas e morais é o resultado normal de sua cultura de instituições livres” (itálico meu). A maneira como uma *sociedade política formula seus planos*, colocando seus fins em *ordem de prioridade*, e de tomar decisões em conformidade com tais planos e prioridades é o que denominamos *razão pública*. Nem todas as razões são públicas, pois existem *razões não públicas* de Igrejas e universidades e das associações da sociedade civil. A *razão pública* é a característica de um povo democrático: *é a razão de seus cidadãos*. O objeto da razão dos cidadãos é o *bem público*, o propósito e os fins a serviço do qual a estru-

¹⁰² JONES, Matthew, *Chantal Mouffe's Agonistic Project: Passions and Participation*, *Parallax* 20, no. 2, 2014, 14-30. Disponível no site: <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/13534645.2014.896546>, acessado em marco de 2020.

¹⁰³ MOUFFE, Chantal, op., cit., pp. 18

¹⁰⁴ RAWLS, John, op., cit., pp. 531: a *democracia constitucional bem-ordenada* é entendida por Rawls como uma democracia deliberativa. “A ideia definitiva a favor desta democracia é a ideia da própria deliberação”.

¹⁰⁵ SIBLEY, W. M., *The rational versus the reasonable*, *Philosophical Review* 62 (outubro 1953): 554-60: “Ao saber que as pessoas são *racionais*, não sabemos que fins procurarão realizar, sabemos somente que procurarão realizá-los *de forma inteligente*. Ao saber que as pessoas são *razoáveis* quando outros são afetados, sabemos que elas se dispõem a guiar sua conduta por um princípio a partir do qual elas e os outros podem raciocinar em conjunto; e, *pessoas razoáveis* levam em conta as consequências de suas ações para o *bem-estar de outros*. A disposição de ser razoável *não* deriva do racional, nem se opõe a ele, mas é incompatível com o egoísmo, uma vez que está relacionada com a disposição de agir de forma moral. A definição que Sibley propõe do *razoável*, apesar de mais ampla, é consistente com aquela expressa pelos dois aspectos fundamentais de ser razoável que são mencionados no texto” (itálico meu). Apud RAWLS, John, op., cit., pp. 57 e 58, rodapé 1

tura básica institucional da sociedade deve se colocar, conforme exigida pela *concepção política de justiça*. Descobrir uma ideia adequada de *razão pública* é uma preocupação com a qual todas as democracias ocidentais da Europa, Estados Unidos, Israel e Índia se defrontam, já que diferem com respeito a doutrinas específicas nelas influentes e ativas. Os cidadãos percebem que não podem chegar a um acordo, ou a uma compreensão mútua, por causa de suas *doutrinas abrangentes* inconciliáveis. Portanto, necessitam de ter em conta quais tipos de razões podem oferecer uns aos outros para este entendimento recíproco quando se tratar de *questões políticas fundamentais*. O liberalismo político propõe que, na *razão pública*, as doutrinas abrangentes da verdade ou do direito *sejam comutadas* por uma ideia do politicamente razoável dirigida aos cidadãos nessa condição cívica. A *razão pública* não pode criticar ou atacar qualquer doutrina abrangente, *religiosa* ou não, salvo na medida em que esta doutrina for incompatível com os *elementos essenciais* da razão pública e de uma sociedade política democrática. A imposição básica é que uma doutrina razoável *aceite um regime democrático constitucional* e a ideia de lei legítima que o acompanha. A *razão pública* é responsável por elucidar, no nível mais profundo, os valores morais e políticos que devam definir a relação de um *governo democrático constitucional com seus cidadãos* e a relação deles entre si. A *razão* é pública de três modos: “como a razão de cidadãos livres e iguais, é a *razão do público*; seu objeto é o *bem público*, no que se refere a argumentos de justiça política fundamental, que são de dois tipos, *elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica*¹⁰⁶; sua natureza e seu conteúdo são *públicos* e expressos na argumentação pública por uma família de concepções razoáveis de justiça política que se supõe que satisfaçam o *critério de reciprocidade*”. O *critério de reciprocidade* impõe que quando os termos propostos forem os mais *razoáveis* em uma cooperação equitativa, aquele que o apresenta concebe também que é ao menos *razoável* que os outros possam aceitá-los¹⁰⁷ em sua condição de cidadãos livres e iguais, *não* dominados nem manipulados, ou sob *coerção* de uma posição política ou social inferior¹⁰⁸.

¹⁰⁶ RAWLS, John, op., cit., pp. 524, rodapé 7: “Os *elementos constitucionais essenciais* dizem respeito a quais direitos e liberdades políticas, digamos, podem ser incluídos *razoavelmente* em uma Constituição escrita, quando se supõe que esta pode ser interpretada por um tribunal supremo ou alguma instituição similar. *Questões de justiça básica*, relacionam-se com a estrutura básica da sociedade e, portanto, dizem respeito a questões de justiça econômica e social básica e outras matérias *não* abrangidas por uma Constituição”.

¹⁰⁷ JONES, Matthew, op., cit., pp. 3: O resultado da *negação* do liberalismo da *dimensão antagonista* do político é que quando confrontado com tal conflito, se torna incapaz de tomar efetiva a ação. Em vez de reconhecer e abraçar o *antagonismo* como uma realidade ontológica, o liberalismo, especialmente o *liberalismo kantiano* tenta negá-lo.

¹⁰⁸ RAWLS, John, op., cit., pp. 250-251, 522-525, 529

Quando se tratar de uma questão *constitucional essencial ou de uma questão de justiça básica*, e todas as autoridades públicas se conduzirem com base na *razão pública*, respeitando-a, enquanto todos os cidadãos razoáveis consideram-se, idealmente, como se fossem legisladores, seguindo a razão pública, *a norma legal que expressa a opinião da maioria deve ser considerada lei legítima*. Por conseguinte, a ideia de *legitimidade* política lastreada no critério da reciprocidade afirma que o exercício do poder político é adequado apenas quando acreditamos sinceramente que as razões que ofereceríamos para nossas ações políticas, caso tivéssemos de elaborá-las como autoridades públicas, *são suficientes*, e quando achamos, de forma razoável, que outros cidadãos poderiam, também, aceitar essas razões. Aqueles que entendem que as questões políticas fundamentais devem ser resolvidas com melhores razões, segundo sua ideia da *verdade toda*, incluindo sua doutrina abrangente *religiosa ou secular*, e não por razões que possam ser compartilhadas por todos os cidadãos livres e iguais, *esses recusarão a ideia de razão pública*. O liberalismo político¹⁰⁹ entende a obstinação em socorrer-se da *verdade toda* na política como *incompatível com a cidadania democrática* e com a *ideia de lei legítima*. É preciso que a deliberação pública, em uma *sociedade constitucional democrática bem-ordenada*, seja reconhecida como um aspecto básico da democracia e esteja livre da *maldição do dinheiro*, caso contrário, a política passa a ser dominada por *interesses corporativos* e outros *interesses organizados*, que implicam nas grandes contribuições eleitorais que distorcem, quando não eliminam, a discussão e a deliberação públicas¹¹⁰.

O conteúdo da *razão pública* é dado por uma família de *concepções políticas de justiça* e não por uma só. O liberalismo político não fixa os limites definitivos da razão pública na forma de uma concepção preferida de justiça¹¹¹, pois *não seria uma abordagem sensata*. O

¹⁰⁹ JONES, Matthew, op., cit., pp. 3-4: Mouffe recorre a Karl Schmitt em sua obra *The Concept of the political*, o qual afirma que uma compreensão *antagonística* do político dificilmente emergirá do princípio puro do liberalismo. Como o liberalismo é caracterizado por um *individualismo metodológico*, é *incapaz de entender o coletivo*, ou de fato, mesmo o contingente, natureza das identidades. Para o liberalismo e, especialmente para o liberalismo kantiano, *identidades são sempre singulares e essencial, fixa e não contingente*. Para Schmitt, entretanto, o que faz o político único é que ele necessita da discriminação e distinção, amigo/inimigo. Para Schmitt o inimigo é descrito como o “outro, o estranho, e isso é suficiente para a sua natureza de uma maneira especificamente intensa, existencialmente algo diferente e estranho, tanto que neste caso extremo, conflitos com ele, são possíveis. Estes conflitos não podem ser decididos por uma norma geral prévia, nem pelo julgamento de um desinteressado ou uma terceira pessoa neutra”. *Para Schmitt, o político está preocupado com a formação de um “nós” e não de “eles” e, portanto, focado na construção de identidades coletivas*. Contudo, como estas identidades são formadas através de conflito e antagonismo, eles são o resultado não de uma discussão livre, mas de decisão e exclusão.

¹¹⁰ RAWLS, John, op., cit., pp. 529-532

¹¹¹ RAWLS, John, op., cit., pp. 535, rodapé 27: A “*justiça como equidade*” no entendimento de Rawls tem lugar especial na família das concepções políticas, apesar desta opinião não ser central para as ideias de liberalismo político e razão pública.

liberalismo político admite a *concepção discursiva* da legitimidade de Habermas, assim como os *aspectos católicos do bem comum e da solidariedade* expressas com fundamento em valores políticos¹¹². É necessário a distinção entre *razão pública* e *razão secular*¹¹³ e *valores seculares*. Os últimos não são o mesmo que *razão pública*. A razão secular é a argumentação que se funda em doutrinas não religiosas abrangentes. A *razão pública* não pode ser lastreada em doutrinas e valores tão amplos que não sirvam aos seus propósitos. Os valores políticos *não são* doutrinas morais, mesmo que pelo senso comum a entendamos muito acessíveis. As doutrinas morais estão niveladas à *Religião e à filosofia*. Em discordância, os princípios e valores liberais, embora com *natureza de valor moral*, são identificados por concepções políticas liberais de justiça e se inserem na categoria do político¹¹⁴.

Apesar do *conteúdo da razão pública* ser determinado pelos princípios e valores da família das *concepções políticas liberais de justiça*, que atende a estas condições, é permitido introduzir na discussão política, em qualquer tempo, nossa doutrina abrangente, *religiosa ou não religiosa*, desde que, *no devido tempo*, as razões oferecidas sejam traduzidas para a “*linguagem*” política, o que Rawls denomina de a *cláusula (provisão)*¹¹⁵. Um aspecto da *argumentação pública*, então, deve proceder inteiramente de uma *concepção política de justiça*. Todavia, o que interessa são apenas as concepções políticas que são *razoáveis* para um *regime democrático constitucional*. Outro aspecto da *razão pública* é que suas concepções políticas devem ser *completas*, na medida em que somente estes valores, adequadamente combinados e ordenados, sejam suficientes para oferecer uma resposta razoável a todas, ou quase todas as questões que envolvem *elementos constitucionais essenciais e matéria de justiça básica*. O motivo da *completude* é que, a menos que seja completa, uma concepção política *não é* uma sustentação adequada para ser utilizada em discussões das questões políticas fundamentais¹¹⁶. O que não se

¹¹² RAWLS, John, op., cit., pp. 536, rodapé 29: Advindo de Aristóteles e de São Tomás de Aquino, a ideia do *bem comum* é fulcral a grande parte do *pensamento moral e político católico*.

¹¹³ ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite, op., cit., pp. 154, rodapé 9: A *cultura de fundo* alberga todas as doutrinas abrangentes em uma sociedade democrática. É a *cultura do social e não do político*, permeada por razões não públicas, o que também não quer dizer razões privadas, pois a *diferença entre público e privado é ignorado por Rawls*. Por certo, as atividades empreendidas nessas instituições e associações não estão sujeitas aos limites da razão pública, com *exceção* quando afetam as liberdades e os direitos básicos de cidadania.

¹¹⁴ RAWLS, John, op., cit., pp. 536, 537

¹¹⁵ ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite, op., cit., pp. 156: A exigência que permanece a todo instante, na interpretação *rawlsiana da razão pública* consiste na *tradução* dos argumentos morais, filosóficos e religiosos usados no processo de justificação normativa para a *linguagem do político*, igualmente acessível a todos os cidadãos.

¹¹⁶ RAWLS, John, op. cit., pp. 539 e 540, rodapé 35 (da Ideia da Razão Pública Revisitada): Observe-se que diferentes *concepções políticas de justiça* retratarão leituras diferentes dos *elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica*. Também há leituras diferentes da mesma concepção, posto que seus conceitos e valores podem ser vistos de diferentes maneiras. O relevante é que, como o conteúdo da *razão pública* é dado por uma

pode fazer, na “tradução” para a razão pública, é partir diretamente da nossa doutrina abrangente ou de parte dela para alcançar um ou vários princípios e valores e às instituições específicas que prescrevem. Em vez disso, inicialmente, devem ser desenvolvidas as ideias fundamentais de uma concepção política completa e, com base nessas ideias, que comporemos seus princípios e ideais, para então utilizarmos os argumentos que oferecem. *Se não fosse assim, a razão pública admitiria argumentos que são muito imediatos e fragmentários.* Há frequentes posições no sentido de que, embora razões religiosas e doutrinas sectárias não devam ser chamadas para fundamentar a legislação em uma sociedade democrática, argumentos seculares sensatos podem sê-lo. *O liberalismo político não acolhe estas opiniões,* já que concebe todos estes argumentos da mesma maneira como concebe os argumentos religiosos. Mesmo as doutrinas filosóficas seculares não proveem razões públicas, pois argumentos e conceitos seculares dessa espécie pertencem à filosofia primeira e à doutrina moral e estão fora do domínio do político¹¹⁷.

Em uma *democracia constitucional*, que garante direitos e liberdades a todas as doutrinas permissíveis, é impensável que alguém possua a ideia de alterar a *Constituição* para estabelecer a hegemonia de sua doutrina religiosa, apesar de que ninguém, por outro lado, espera que coloque em risco sua doutrina. Ter tais expectativas ou objetivos seria incompatível com a ideia de liberdades fundamentais iguais para todos os cidadãos livres e iguais. À pergunta feita, se é possível os crentes e os não crentes (seculares) abonar um regime constitucional mesmo se suas próprias doutrinas abrangentes podem não prosperar? A resposta, obtém-se na compreensão e aceitação, por parte da doutrina religiosa ou não religiosa de que, salvo endossando uma democracia constitucional razoável, não há nenhum outro modo igualitário de garantir a liberdade de seus fiéis que seja compatível com as liberdades iguais de outros cidadãos livres e iguais razoáveis¹¹⁸. O consenso sobreposto razoável de doutrinas abrangentes preconizado pelo liberalismo político, significa que todas as doutrinas, religiosas e não religiosas, sustentam uma

família de concepções públicas, ele admite as interpretações de que necessitamos. Não é como estivéssemos vinculados a uma interpretação fixa.

¹¹⁷ RAWLS, John, op. cit., pp. 537-543

¹¹⁸ AN-NA'IM, Abdullahi Ahmed, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights*, Syracuse: Syracuse University Press, 1990, pp 52-7. Este autor introduz a ideia de uma interpretação diferente da Sharia, que para os muçulmanos é a lei divina, para poder fundamentar uma *democracia constitucional*. A interpretação atual advém de Maomé do período posterior de Medina, enquanto os ensinamentos, do período anterior de Meca, constituem a mensagem eterna e fundamental do Islã, compatível com a democracia constitucional. Estes princípios foram rejeitados em favor dos ensinamentos realistas e práticos, em um contexto histórico do século VII, de Medina porque a sociedade ainda não estava preparada para sua implementação. A interpretação inicial de Meca, da Sharia, assegura a *igualdade de homens e mulheres* e a *completa liberdade de escolha em questões de fé e Religião*, ambas em consonância com o princípio constitucional da *igualdade perante a lei*. Apud RAWLS, John, op., cit., pp. 547, rodapé 46

concepção *política de justiça* que serve de base a uma *sociedade democrática constitucional*, cujos princípios, ideais e padrões satisfaçam ao critério de reciprocidade. Desta forma, todas as doutrinas razoáveis confirmam tal sociedade, com suas correspondentes instituições políticas, que garantem *direito e liberdades fundamentais iguais* para todos os cidadãos, que abrangem a liberdade de consciência e a *liberdade de Religião*¹¹⁹.

Inobstante as diferenças das posições de *Habermas e Rawls*, já que o primeiro desenvolve uma *nova delimitação das fronteiras da razão pública*, surgem dúvidas sobre ambas, tendo em vista que poderiam surgir, na produção *legítima* de leis e políticas públicas, curiosamente, um certo *desnívelamento entre razões seculares e razões religiosas*, pendendo em *desfavor* dos cidadãos não crentes e das doutrinas não religiosas. Dessa forma, os acalorados debates atuais sobre o ensino do *criacionismo* nas escolas de ensino fundamental e médio, do casamento entre pessoas do mesmo sexo, do aborto, do suicídio assistido, da pesquisa com células-tronco embrionárias humanas, do fundamentalismo sob diversas formas, do terrorismo globalizado, do uso de drogas, da pena de morte, do veto oficial ao uso de símbolos religiosos pelo poder constituído, da sentença decretada por guardiões da fé ao tratamento supostamente desrespeitoso de crenças religiosas, ou pelo fanatismo religioso a infieis recalcitrantes, *questões espinhosas* que envolvem *diferentes orientações axiológicas* que fortalecem a divisão política dos cidadãos, compõem exemplos de relevo e da aplicabilidade de uma investigação percutiente sobre o alcance e o *limite da razão pública* em sociedades democráticas pluralistas¹²⁰.

¹¹⁹ RAWLS, John, op. cit., pp. 563-565 Uma posição liberal sobre a *questão da oração nas escolas* de forma alguma negaria esta possibilidade. Temos que considerar todos os valores políticos que podem ser chamados para resolver a questão, as razões decisivas sobre esta questão e, para que lado as razões decisivas tendem. O famoso debate entre *Patrick Henry e James Madison* sobre a oficialização da Igreja Anglicana na Virgínia e seu envolvimento nas escolas foi desenvolvido quase que inteiramente com referência apenas a *argumentos políticos*. O famoso argumento de Henry a favor da oficialização da Religião fundou-se na perspectiva de que “o conhecimento cristão tem uma tendência natural a corrigir os costumes dos homens, a controlar seus vícios e a preservar a paz na sociedade, que não são propósitos que possam ser realizados se não houver um provimento competente de professores preparados”. As razões de Henry não parecem ser a favor do conhecimento cristão como um bem em si mesmo, mas, sim como uma *forma eficaz de realizar valores políticos básicos*, a saber, a boa e pacífica conduta dos cidadãos. Ao mencionar “vícios”, ele estava se referindo, pelo menos parcialmente, a condutas que violam as virtudes políticas presentes nas concepções de democracia e do liberalismo político. Não será abordado aqui o assunto complexo de saber se orações podem ser praticadas nas escolas com o fito de satisfazer todas as exigências impostas pela justiça política. As refutações de Madison ao projeto de lei de Henry convergiam sobretudo sobre a dúvida de que se a *Religião oficial* seria uma *condição necessária* para garantir uma sociedade civil pacífica, e Madison *concluiu que não era*. Outras razões que levaram Madison a *discordar* da implantação de uma *Religião oficial* foram os efeitos históricos desta imposição, tanto para a sociedade como para a integridade da própria Religião. A prosperidade das colônias americanas que não haviam adotado nenhuma Religião oficial, em especial a Pensilvânia. Madison fez menção ainda ao Cristianismo primitivo em objeção a um império romano hostil e à corrupção que no passado resultou na imposição de uma Religião oficial. Muitos, senão todos esses argumentos podem ser expressos com *base nos valores políticos da razão pública*.

¹²⁰ ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite, op., cit., pp. 166-167

Por outro lado, Mouffe afirma que o propósito de uma *política democrática* que busca a *criação da unidade* em um contexto de *conflitos e diversidade*, está sempre vinculada à criação de um “*nós*” em oposição a um “*eles*”, de tal modo que, em uma ótica do *pluralismo agonístico* “*eles*” não sejam percebidos como inimigos a serem destruídos, e sim como adversários cujas ideias são combatidas, mas cujo direito de defender tais ideias não é colocado em questão. O *ponto crucial* é estabelecer esta discriminação de um modo *compatível com a democracia*, em que a proposta da política democrática é *transformar o antagonismo em agonismo*¹²¹. Uma diferença significativa em relação ao modelo de democracia deliberativa é que, para o “*pluralismo agonístico*”, a tarefa crucial da política democrática *não é eliminar as paixões da esfera do público*, de modo a tornar possível um *consenso racional*, mas *mobilizar tais paixões* em prol de desígnios democráticos. Uma das soluções para a tese do *pluralismo agonístico* é, na realidade, sua condição de existência. Concordo com aqueles que afirmam que uma *democracia pluralista* exige uma certa porção de consenso e que ela requer a lealdade aos valores que constituem seus princípios “*éticos-políticos*”. Entretanto, dado que tais princípios éticos-políticos só podem subsistir por meio de muitas interpretações diferentes e conflitantes, esse *consenso está fadado a ser um consenso conflituoso*¹²².

CAPÍTULO III

1- A SEPARAÇÃO DO ESTADO E DA RELIGIÃO, SECULARIZAÇÃO E LAICIDADE

Houve na Europa medieval uma fusão, como é típico das sociedades pré-modernas, entre *religião e política*. A *Reforma protestante*¹²³ gerou a diversidade religiosa e o sectarismo

¹²¹ GRAY, J. 1995. *Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age*. London: Routledge, pp. 84: “O *pluralismo agonístico*, assim como definido aqui, é uma tentativa de operar o que Richard Rorty chamaria de “redescritção” do auto-entendimento básico do *regime liberal-democrático*, que enfatiza a importância de reconhecer-se a sua dimensão *conflitual*. Deve ser, portanto, distinguido do modo pelo qual o mesmo termo é usado por John Gray para referir-se a rivalidades mais largas entre formas de vida inteiras, as quais ele vê como a ‘*verdade mais profunda da qual o agonismo liberal é apenas um exemplo*’”. Apud MOUFFE, Chantal, op., cit., pp. 20, rodapé nº 5.

¹²²MOUFFE, Chantal, op., cit., pp. 20, 21

¹²³ RAWLS, John, op. cit., pp. 566, nota de rodapé 75: “Um fanatismo persecutório sempre foi a grande maldição da *Religião cristã*. Foi compartilhado por Lutero e Calvino, pelos reformadores protestantes, e não sofreu nenhuma mudança radical na Igreja Católica até o Concílio Vaticano II. Na Declaração de Liberdade Religiosa do Concílio, *Dignitatis Humanae*, a Igreja Católica comprometeu-se com o princípio da liberdade religiosa tal como reconhecido em um *regime democrático constitucional*. Declarou a doutrina ética da liberdade religiosa, baseada na dignidade humana, uma doutrina política com relação aos limites do Estado em questões religiosas e uma

extremo que culminou nas guerras religiosas, terríveis, brutais e intermináveis, que no início da Era Moderna arruinaram as economias europeias. A *secularização*¹²⁴ foi a *resposta adequada* a esta trágica experiência que marcou indelevelmente toda a memória coletiva das sociedades europeias. O *Iluminismo* encarregou-se do resto. Os *europeus modernos* aprenderam a *separar* a ciência, a religião e a política. Afastaram o fanatismo e o obscurantismo, *relegaram a religião para a esfera privada* e criaram uma esfera pública aberta, liberal e secular, onde prevalece a *liberdade de expressão e a razão pública*. Estas foram as bases propícias para o desenvolvimento e fortalecimento da democracia. Há versões mais elaboradas e outras mais simples da *secularização da Europa*, mas todas elas representam esta *separação* como a *grande conquista da modernidade secular ocidental*¹²⁵. Neste contexto, a *separação do Estado e da Igreja*¹²⁶ e a *tolerância religiosa* já eram defendidas, veementemente, por John Locke, no século XVII, em

doutrina teológica da liberdade da Igreja em suas relações com o mundo político e social. Todas as pessoas, seja qual for a sua crença, têm o direito da liberdade religiosa nos mesmos termos”. ‘*Declaration on Religious Freedom (Dignitatis Humanae): On the Right of the Person and of Communities to Social and Civil Freedom in Matters Religious*’ (1964), in Walter Abbott, S. J., org., *The Documents of Vatican II* (Nova York: Geoffrey Chapman, 1966) pp. 692-6.

¹²⁴ CASANOVA, José, *Public Religions in the modern world*, The University of Chicago Press, Chicago 60637, 1994, pp. 9: O *Catolicismo* foi o foco central da crítica *Iluminista* da religião, já que ofereceu a mais enérgica, relevante, *fundamentalista* e, aparentemente, fútil resistência ao moderno processo de *secularização e modernização* de todas as esferas. Esta religião combateu o capitalismo, o liberalismo, o Estado secular moderno, as revoluções democráticas, o socialismo, a revolução sexual. Em resumo, o *Catolicismo* tem sido a personificação da religião pública arcaica. No meio da década de 1960, entretanto, a Igreja Católica iniciou um tortuoso processo de atualização para a modernidade secular e *aceitou a legitimidade da era moderna*, apesar de sua recusa de se tornar uma Religião privada, querendo ser ambas, moderna e pública. Realmente, desde o *Concílio Vaticano II* o *Catolicismo* tem mantido *um perfil altamente público* em todo o mundo.

¹²⁵ CASANOVA, José, *O Problema da Religião e as Ansiedades da Democracia Secular Europeia*, Revista de Estudos da Religião, ISSN 1677-1222, dezembro de 2010, pp. 2-3, www.pucsp.br/rever/rv4_2010/t_casanova.pdf, acesso em outubro de 2019

¹²⁶ TOCQUEVILLE, Alexis, *Democracy in America*, vol. 1, organização de J. P. Mayer, tradução para o inglês de George Lawrence (Nova York: Perennial Library, 1988), pp. 294-301, apud RAWLS, John, op. cit., nota de rodapé 76 na pp. 567: Ao examinar “as principais causas que fazem a Religião ser poderosa na América”, Tocqueville afirma que os sacerdotes católicos “todos pensavam que a principal razão para o *tranquilo domínio* que a Religião exercia no país era a *completa separação entre a Igreja e o Estado*. Não tenho nenhuma dúvida em afirmar que ao longo de toda a minha estada na América não encontrei ninguém, leigo ou clérigo, que não estivesse de acordo sobre isso (pp. 295). Ele continua: “Houve *Religiões* intimamente vinculadas a governos terrenos, dominando os espíritos dos homens pelo terror e pela fé; mas quando uma *Religião* faz tal aliança, não receio dizer que comete o mesmo erro que qualquer homem poderia cometer; sacrifica o futuro pelo presente e, ao ganhar um poder ao qual não tem direito, arrisca sua autoridade legítima (...). Portanto, a *Religião* não pode compartilhar a força material dos governantes sem que receba parte do ônus da animosidade suscitada contra eles” (pp. 297). Ele nota que tais observações se aplicam ainda mais a um país democrático, pois, neste caso, quando a *Religião* busca poder político, terá de se unir a determinado partido e sofrerá os ônus da hostilidade em relação a ele (pp. 298). Ao referir-se à causa do declínio da *Religião* na Europa, conclui: “Estou profundamente convencido de que essa causa acidental e particular é a *união íntima* de política e Religião (...) O *Cristianismo europeu* permitiu-se a *união íntima* com os poderes do mundo” (pp. 300-1). O liberalismo político aceita o ponto de vista de Tocqueville e o entende como uma explicação, na medida em que isto é possível, para o fundamento da paz entre doutrinas abrangentes, tanto religiosas como seculares”.

sua *Carta sobre a Tolerância*¹²⁷: “é necessário se distinguir entre os assuntos da cidade (Estado) e os da Religião. E definir os *limites exatos* entre a Igreja e o Estado. Se isso não acontecer, nenhuma solução pode se estabelecer para os conflitos levantados entre os que sinceramente se empenham, ou fingem empenhar na *salvação das almas ou do Estado*. O *bem público* é a regra e a medida das leis. O *bem público* é a única razão de formar uma sociedade e o *único fim* da constituição do Estado”¹²⁸.

O argumento mais forte de Locke é, sem dúvida alguma, a distinção entre a comunidade política e a *sociedade religiosa*, a *separação radical* entre as funções da Igreja e do Estado. O Estado nasce para garantir a obrigação do homem de obedecer à lei natural e para *assegurar a conservação e a integridade da vida, do corpo, da liberdade e dos bens materiais*, possibilitando a construção de uma sociedade na qual todos possam desfrutar da segurança, da paz e da prosperidade comum, que será consequência da proteção estatal. Por outro lado, a Igreja se forma pelo livre acordo dos que se juntam para professar e praticar, em comum e publicamente, o que pensam ser a verdadeira Religião e o culto agradável a Deus, com o fim de *assegurar a salvação eterna da sua alma*. A Igreja direciona-se unicamente às almas e visa a sua salvação eterna, e não possui qualquer força coativa contra os bens terrenos, dos quais se ocupa do Estado. O Estado e a Igreja *não devem ter qualquer laço em comum entre si*, se cada um se ativer estritamente ao seu domínio. *A tolerância é a consequência direta desta separação*. A doutrina de Locke sobre a *tolerância* funda-se na separação radical entre o domínio da fé e da política. A tolerância não está fundada nos direitos da consciência, mas na *defesa da liberdade essencial ao homem e na salvaguarda da paz no Estado*. Eis o seu princípio e seu limite¹²⁹.

Saliente-se que, historicamente, o sistema religioso medieval foi *enfraquecido* por quatro simultâneos e conectados movimentos sociais: *a Reforma Protestante; a formação de modernos Estados; o crescimento do moderno capitalismo; e a revolução científica* do início da era moderna. Os vários momentos históricos do termo “*secularização*” fazem sentido se aceitarmos o fato de que “*once upon a time*”, muito da realidade na Europa medieval, o Cristianismo, era de fato estruturado em um sistema de classificação que dividia o mundo em “*dois*

¹²⁷ POLIN, Raymond, na Introdução à obra de John Locke, Paris, fevereiro de 1962, *Cartas sobre a Tolerância*, Trad. João da Silva Gama, revisto por Artur Mourão, Ed. 70, LDA, 1965, pp. 41: Foi escrita por volta de 1685 a 1689, durante o longo exílio de Locke na Holanda. A *Carta* foi escrita em latim por Locke e publicada anonimamente na Holanda em 1689.

¹²⁸ LOCKE, John, Paris, fevereiro de 1962, *Cartas sobre a Tolerância*, Trad. João da Silva Gama, revisto por Artur Mourão, Ed. 70, LDA, 1965, pp. 92, 106 e 115

¹²⁹ POLIN, Raymond, na Introdução à obra de John Locke, Paris, fevereiro de 1962, *Cartas sobre a Tolerância*, Trad. João da Silva Gama, revisto por Artur Mourão, Ed. 70, LDA, 1965, pp. 41, 48 a 50 e 55

domínios”, o “*religioso*” e o “*secular*”, ou seja, o *dualismo* estava institucionalizado tão completamente na sociedade que o *domínio social era dualmente estruturado*, em que pese haver uma ampla ambiguidade, flexibilidade, permeabilidade e, frequentemente, uma *total confusão entre as fronteiras*. A existência de “duas espadas” a *espiritual e a temporal*, ambas reivindicando a posse de sua autonomia de influência, por conseguinte, uma espécie de *dupla soberania*, necessariamente, tinha que ser a *fonte de muita tensão e conflitos*, como também tentativas de ambos os domínios de pôr um fim ao dualismo, *subordinando* uma das esferas sobre a outra”. O estudo dos *novos* sistemas de classificação e *diferenciação* que emerge de dentro deste mundo secular e qual o novo lugar para a *Religião* nós temos, *se temos*, dentro do novo sistema de diferenciação, é precisamente a tarefa analítica da *Teoria da Secularização*¹³⁰.

As guerras religiosas, incluindo a Guerra dos Trinta anos (1618 a 1648), da Era Moderna, não produziram, imediatamente, um *Estado secularizado* e, sim, um *Estado confessional*. “Em nenhum lugar na Europa o conflito religioso levou à secularização, mas sim à *confessionalização* e territorialização das Religiões e dos povos”. A *secularização*¹³¹ do Estado Europeu ocorreria muito depois e não, inevitavelmente, significaria uma democratização, como os regimes seculares do tipo soviético bem o demonstram. Ao contrário, de uma forma *paradoxal*, muitas vezes e sem intenção, foram os *grupos e as políticas religiosas* que contribuíram para a *democratização e secularização da política* em muitas sociedades europeias. Muito frequentemente encontramos *secularização sem democratização* e, algumas vezes *democratização sem secularização*, o que *contesta* a premissa de que um Estado secular é uma condição *suficiente ou necessária* para a democracia¹³².

Embora o termo “*teoria da secularização*” se refira a elaboração, nas décadas de 1950 e 1960, a ideia chave da teoria de fato pode ser traçada no Iluminismo. A ideia é simples: *a modernidade necessariamente conduz a um declínio da Religião*, tanto na sociedade como na consciência dos indivíduos. E é justamente essa ideia central que se mostrou *equivocada*. Na

¹³⁰ CASANOVA, José, *Public Religions in the modern world*, op. cit., pp. 12-15

¹³¹ PIERUCCI, Antônio Flávio. *Secularização segundo Max Weber*. In: SOUZA, Jessé. (Org.) A atualidade de Max Weber. 1. ed. Brasília, Unb, 2000. cap. 3, p. 120, apud RANQUETAT JUNIOR, César A., *Laicidade, Laicismo e Secularização: Definindo e esclarecendo conceitos*, Revista Sociais & Humanas, vol. 21, nº 1, 2008, pp. 2. Disponível no site <https://periodicos.ufsm.br/sociais/humanas/article/view/773/532>. Acessado em maio de 2020: A *secularização* não pode ser confundida com o *desencantamento do mundo*, termo cunhado por Max Weber: “É básico para um cientista social que se pretende especializar no estudo das Religiões entender, por exemplo, que *desencantamento* em sentido técnico, *não significa perda para a Religião nem perda de Religião*, como a secularização, do mesmo modo que o eventual incremento da religiosidade não implica automaticamente o conceito de *reencantamento*, já que o *desencantamento* em Weber significa um triunfo da *racionalização religiosa*”.

¹³² CASANOVA, José, *O Problema da Religião e as Ansiedades da Democracia Secular Europeia*, pp. 3-4

verdade, a secularização tem tido seus efeitos mais em alguns lugares do que em outros. Mas isso também provocou *movimentos de contra-secularização*. Além do mais, *secularização* a nível de sociedade não está necessariamente vinculada à *secularização* a nível da *consciência individual*¹³³.

O fenômeno histórico-social da *secularização* está profundamente relacionado com o avanço da modernidade. O direito, a arte, a cultura, a filosofia, a educação, a medicina e outras áreas da vida social moderna, se baseiam em *valores seculares* e não religiosos. As bases filosóficas da modernidade ocidental apontam para uma concepção de mundo e do homem *dessacralizadora, profana*, que destoa do universo permeado de forças mágicas, divinas das sociedades tradicionais e primitivas. O desenvolvimento da ciência, da técnica e do racionalismo, faz retroceder as concepções sacrais e *religiosas* do homem e do mundo. A *secularização* e a *laicidade* são conceitos e processos sociais distintos. De acordo com Bryan Wilson, a *secularização* é um processo pelo qual, pensamento, prática e instituições *religiosas* *perdem significação social*. Enquanto a *laicidade* é sobretudo um *fenômeno político e não religioso*, já que *deriva do Estado* e não da Religião. É o Estado que se consolida e, em alguns casos, *impõe a laicidade*¹³⁴. Em consonância, Baubérot e Milot sugerem que o conceito *secularização* deve ser utilizado para a abordagem de dimensões sociais e culturais da *retração do domínio religioso*; e a *laicidade*, conceito dotado de autonomia em relação ao primeiro, é compreendido como um *modo de organização ou regulação política, abrangendo aspectos jurídicos*¹³⁵.

A *laicização* assim como a *secularização* são processos sociais que *não* podem ser universalizados, e sim devem ser *contextualizados histórica e socialmente*. *Não ocorrem de*

¹³³ BERGER, Peter, *The Desecularization of the World: a Global Overview*, Edited by Peter L. Berger, Washington D. C., 1999, pp.2-3. Disponível no site https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/46477270/The_Desecularization_of_the_World_Resurg20160614-7292-164jvtl.pdf?1465914593=&response-content-... Acessado em abril de 2020

¹³⁴ RANQUETAT JUNIOR, César A., *Laicidade, Laicismo e Secularização: Definindo e esclarecendo conceitos*, Revista Sociais & Humanas, vol. 21, nº 1, 2008, pp. 2-4, Disponível no site <https://periodicos.ufsm.br/sociaishumanas/article/view/773/532>, acessado em maio de 2020.

¹³⁵ GIUMBELLI, Emerson, *Fronteiras da Laicidade*, Revista Brasileira de Ciências Sociais, vol. 27, nº 79, São Paulo, jun. 2012, pp. 205-208. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-69092012000200014&script=sci_arttext. Acessado em junho de 2020, pp. 206 e 208: Baubérot e Milot afirmam que há países, como a Turquia, no início do século XX, em que medidas *laicizantes* foram tomadas mesmo sem um grau correspondente de *secularização* social ou cultural. Estes autores classificam a *laicidade francesa* como paradoxal pela mistura de *anticlericalismo* e separatismo atenuado. Historicamente, uma dupla tendência se descortina. De um lado, a *separação* consolidada pela lei de 1905, cujo espírito os autores defendem para mostrar como foi se acondicionando não apenas às *minorias* históricas, mas também ao *catolicismo* e ao *Islã*. Do outro lado, as reações *anticlericais* no passado e *islamofóbicas* no presente, recorrem da laicidade para carregá-la de sentidos excludentes.

forma idêntica e única nos mais *diversos países*. Cada país possui uma totalidade de características e circunstâncias sociais e culturais que possibilitam *formas diversas e peculiares* de *laicidade e secularização*. Desta forma, podemos falar em uma *laicidade francesa, uma laicidade americana, uma laicidade brasileira etc.* A laicização *não é* um processo *linear ou irreversível*¹³⁶. Revela a *laicidade* a afirmação da *neutralidade* do Estado frente aos grupos religiosos e a exclusão da *Religião* da esfera pública. A *secularização* identifica-se com uma dimensão *sócio-cultural*, correspondendo a uma redução da pertinência social da *Religião*, enquanto a *laicidade* apresenta uma dimensão *sócio-política*, intimamente conectada com a conexão *Estado e Religião*¹³⁷.

Existe *consenso* de que as *modernas democracias sejam seculares*. Todavia, há uma certa excentricidade envolvendo este termo, que mesmo no ocidente não é claro o suficiente. O que de fato ele significa? O Estado não pode estar oficialmente vinculado a uma *confissão religiosa*, salvo em um *sentido amplo e simbólico* como na *Inglaterra* e na *Escandinávia*. Mas o secularismo requer mais do que isso. O *pluralismo* da sociedade exige que tenha alguma espécie de *neutralidade* ou de “*principled distance*”, usando o termo do cientista político, Rajee Bhargava. Pensamos que o secularismo (ou *laïcité*) tem a ver com a relação entre o Estado e a *Religião*, enquanto, de fato, *se trata da resposta correta do Estado democrático à diversidade*. O ponto fulcral da *neutralidade* é precisamente evitar favorecimento ou desfavorecimento não apenas para as *doutrinas religiosas*, como também para aquelas não religiosas. Os princípios políticos do Estado são simples, *os direitos humanos, igualdade, o primado da lei, democracia*. Princípios políticos éticos que são a base do Estado, o qual deve apoiá-los, mas que devem ser partilhados por pessoas de diferentes visões de mundo. Um *kantiano* justificaria seus direitos à vida e liberdade, indicando a *dignidade* como razão; um *utilitarista* enunciaria a necessidade de tratar os seres que experimentam alegrias e tristezas de tal modo a maximizar o primeiro e minimizar o segundo. Um *cristão* afirmaria que os humanos são feitos à imagem de Deus. Eles partilham *os mesmos princípios*, mas *diferem* profundamente nas *razões* que sustentam sua ética. O Estado deve *defender* a ética, mas precisa *refrear de favorecer* as razões intrínsecas¹³⁸.

¹³⁶ RANQUETAT JUNIOR, César A., *Laicidade, Laicismo e Secularização: Definindo e esclarecendo conceitos*, Revista Sociais & Humanas, vol. 21, nº 1, 2008, pp. 5, Disponível no site <https://periodicos.ufsm.br/sociaishumanas/article/view/773/532>, acessado em maio de 2020.

¹³⁷ BAUBÉROT, Jean, *A Laicidade*, Disponível em www.france.org.br. Acessado em 20.09 de 2005 apud RANQUETAT JUNIOR, op., cit., pp. 11.

¹³⁸ TAYLOR, Charles *et al*, *The Power of Religion in the Public Sphere, Why we need a radical redefinition of secularismo*, Columbia University Press, New York, 2011, pp. 34, 36, 37

O pensamento secularista acolhe a ideia de que as religiões produzem *patologias sociais* ao invés de desvencilhar-nos delas. Inobstante, as *doutrinas religiosas* colaboraram mais do que se imagina com a *emancipação* do homem. Inicialmente, elas geraram a ideia da “*liberdade*”. Não as Igrejas, certamente, que foram muitas vezes *grilhões* para o crente e, sim, as *escrituras* do Cristianismo e Judaísmo que “*desencantando a magia e superando o mito*” (Weber), conceberam conceitos normativos inéditos como o de “*responsabilidade, autonomia, individualidade*”. Os *sistemas religiosos* auxiliaram para que a sociedade se livrasse da onipotência da transcendência e despertasse para a *lógica dos direitos humanos*. Mais ainda, a *Religião* contribuiu para estabelecer a ideia de *solidariedade*, já que se encontra nela todos os recursos para revelar a alienação e a reconstrução de uma “*ordem de vida*” onde cada qual recebe o que lhe é devido¹³⁹.

Pois bem. A teoria de Weber da *diferenciação*, desenvolvida na sua “*obra-prima*”, “*Religious Rejections of the World and Their Directions*” é uma teoria da secularização precisamente porque ela enxerga esta *diferenciação* da perspectiva do choque radical de cada uma das esferas, como elas obedecem sua “*autonomia interna e legal*”, com as influências da ética religiosa da fraternidade ou com a ética orgânica social da Igreja. Nesta transição da modernidade, algumas das esferas seculares, especialmente a emergência do *Estado absolutista e o capitalismo de mercado*, foram mais legitimados e mais autônomos do que os outros. Isso demonstra também que eram as *diferenciações* uns dos outros, a mútua dependência deles e seus conflitos, que mais do que qualquer outra coisa, regeu a *dinâmica* de todo o processo. Atualmente, estas duas esferas seculares, *Estados e mercados*, tendem a ditar os princípios das classificações as quais servem para estruturar o sistema moderno. Nos termos do espaço-estrutural, podemos dizer que se a *realidade* antes era estruturada em *volta de um eixo principal*, agora o espaço multiaxial foi criado com *dois eixos estruturando o todo*. Na teoria dos sistemas¹⁴⁰ poderemos dizer que nesta nova estrutura espacial, a *esfera religiosa* se tornou uma outra esfera,

¹³⁹ MACHADO, Jónatas E. M. Machado, *Liberdade Religiosa em uma Comunidade Inclusiva*, op., cit., p. 15: “...o princípio segundo o qual se deve *dar a César o que é de César e a Deus o que é de Deus*, embora não pretendendo ser uma norma ou um princípio jurídico, veio condicionar, como veremos, toda a reflexão que sobre as relações entre os fenômenos político e religioso, entre o *Estado e a Igreja*, tem sido empreendida no Ocidente nos últimos dois mil anos”.

¹⁴⁰ HERVIEU-LÉGER, Danièle, *The Twofold Limit of the Notion of Secularization*, Peter Berger and the Study of Religion, By Paul Heelas, David Martin and Linda Woodhead, 1st edition, 4 July 2013. Disponível no site [http://library.mibckerala.org/lms_frame/eBook/Woodhead%20-%20Peter%20Berger%20and%20the%20Study%20of%20Religion%20\(Routledge\).pdf](http://library.mibckerala.org/lms_frame/eBook/Woodhead%20-%20Peter%20Berger%20and%20the%20Study%20of%20Religion%20(Routledge).pdf), pp. 112: De um lado há evidência da *automatização das diferentes esferas* da atividade social e da correspondente, apesar de variável, declínio na influência social das maiores instituições religiosas que reclamam um monopólio da organização simbólica da sociedade. Do outro lado, se pode ver a

estruturada em volta de seu eixo de autonomia interna, mas *caindo na força gravitacional dos dois principais eixos*. De uma perspectiva hegemônica da diferenciação moderna, pode-se acrescentar que pela primeira vez a *esfera religiosa se voltou para suas próprias funções*, deixando ou perdendo muitas outras funções não religiosas que tinha acumulado e que não poderia mais exercer eficientemente¹⁴¹.

O *processo de diferenciação das instituições* implica no fim das sociedades-memória. Toda *Religião* acarreta uma mobilização específica da *memória coletiva*. A trajetória da secularização e a *extinção* da memória total das sociedades sem “história” nem “passado” coincide inteiramente, ao mesmo tempo em que assinala o *avanço da racionalização*, o deslocamento das estruturas de plausibilidade da *Religião* do mundo moderno que acompanha as fases sucessivas de *pulverização da memória coletiva*. Há uma desmontagem das “*coletividades-memória*”, onde ocorre uma atual desmoronada na escala planetária, sob a pressão da “mundialização, da democratização, da massificação e da medialização”. As *sociedades mais avançadas* são aquelas onde parece nem mais existir esse *continuum minimum* da memória. A *decomposição da memória coletiva* das sociedades modernas resulta, efetivamente, da conjugação de duas tendências que são aparentemente contraditórias. A primeira é uma tendência à dilatação e à homogeneização da memória. Para Maurice Halbwachs a chegada do *capitalismo e da técnica* é que provocou, ao mesmo tempo, o *alinhamento* progressivo de todas as esferas da vida social sobre a esfera produtiva. Essa última suscita somente “*memórias técnicas*” “*funcionalizadas e neutras*”: no final de seu progresso “*funcionalizante*”, a memória das sociedades modernas apresenta-se como uma *memória de superfície e uma memória achatada*, cuja capacidade e criatividade parece ter se dissolvido. A profundidade da memória é muito mais sensível no universo das imagens que caracteriza as sociedades onde foram impostos os meios mais sofisticados de comunicação: a *superabundância de informações disponíveis* em todos os momentos tende a fazer desaparecer as continuidades significativas que tornam essa informação inteligível. Sob nossos olhos de telespectadores de imagens, uma revolução expulsa uma guerra, uma catástrofe aérea e um

vitalidade surpreendente de crenças, de renovação de formas de religiosidade e da potência de diferentes tradições religiosas, as quais são invariavelmente capazes de nutrir os movimentos que deram origem.

¹⁴¹ CASANOVA, José, *Public Religions in the modern world*, op. cit., pp. 20-23: Antes de se tornar um sistema auto-reprodutivo governado por leis impessoais, o *capitalismo*, histórica força revolucionária que *derrete tudo que é sólido em ar, e profana tudo que é sagrado*, já tinha brotado de dentro do útero da velha sociedade cristã nas cidades medievais. As tentativas das Igrejas para regular as novas relações econômicas, com os princípios tradicionais cristãos estava fadado ao fracasso. *Nenhuma outra esfera do século provou ser mais secular e mais insuscetível de regulação moral do que o capitalismo de mercado.*

terremoto anulam um golpe de Estado. Mas esse *immediatismo* “pontua” acontecimentos e faz *desaparecer* um relacionamento mais próximo com a narração¹⁴².

2- A RELIGIÃO, A MODERNIDADE E A DESPRIVATIZAÇÃO

Peter Berger sustenta que o mundo contemporâneo, *longe de estar secularizado*, se caracteriza por uma *verdadeira explosão de fervorosa religiosidade*. Há *duas exceções* a este enfoque, a *Europa ocidental e central*, da qual falaremos em um tópico separado, e uma *casta* pequena, mas influente, de *intelectuais “progressistas”* na maioria dos países ocidentais, que é a principal condutora dos valores e dessas crenças progressistas, já que são *muito influentes* e controlam as instituições que proveem as *versões “oficiais”*. Pode-se demonstrar que os *dois movimentos religiosos* mais dinâmicos do mundo contemporâneo são o *islamismo* renascente e o *protestantismo* popular, este último principalmente na forma do movimento *pentecostal*. Ambos constituem *fenômenos* genuinamente globais. A *globalização* da Religião de *nenhuma* maneira está limitada ao *islamismo e pentecostalismo*¹⁴³.

A Religião está de volta? É uma pergunta que desde a década de 90 se tornou constante nos meios acadêmicos. Ao defender uma tensão inexorável entre a *Religião e a modernidade*, a *secularização* vaticinava a *diminuição da relevância social* da Religião. Nas últimas décadas do século XX e nos inícios do século XXI, com o crescimento de *novos movimentos religiosos* e de *formas individualizadas* de religiosidade ou de espiritualidade, geradas *fora da esfera das Igrejas cristãs tradicionais*, ocorreram objeções ao foco excessivo de análise e interpretação às

¹⁴² HERVIEU-LÉGER, Danièle, *Catolicismo a configuração da memória*, Revista de estudos da Religião, nº 2, 2005, pp. 87-107. Disponível no site: https://www.pucsp.br/rever/rv2_2005/p_leger.pdf. Acessado em março de 2020: Toda memória coletiva, de acordo com Maurice Halbwachs, tem um caráter *essencialmente normativo*. A normatividade específica da memória religiosa inscreve-se na estrutura do *grupo religioso*.

¹⁴³ BERGER, Peter L., *Pluralismo Global y Religión*, Centro de Estudios Públicos, Santiago, 01 de marzo de 2005, traducción al castellano de Alberto Ide, pp. 6-7. Disponível em https://www.cepchile.cl/cep/site/docs/20190617/20190617154222/revista_estudios_publicos_98.pdf. Acessado em março de 2020: Os movimentos islâmicos estão interagindo em toda a *vasta região* que abarca desde o oceano Atlântico até o mar da China meridional, e ainda por cima a *diáspora mulçumana* na Europa e América do Norte chegou a estabelecer uma *presença poderosa*. Na Inglaterra, a *frequência* às cerimônias oficiais nas mesquitas é maior do que a observada nas Igrejas Anglicanas. Com relação ao *pentecostalismo*, está se propagando como *rastilho de pólvora* por toda a América Latina, África Subsaariana e zonas da Ásia oriental e tem penetrado em grupos tão improváveis como os ciganos europeus e tribos rurais da Índia. David Martin, sociólogo britânico, pioneiro no estudo do *pentecostalismo transnacional*, estima que há pelo menos 250 milhões de *pentecostais* em todo o mundo, cifra que deve ser muito maior, pois sabemos que o movimento está se expandindo na China e como é ilegal e clandestino, não há dados disponíveis.

taxas de frequência a serviços religiosos públicos, pois esta visão distorcida da realidade dificulta a observação de eventuais variações na religiosidade privada ou individual. Os pressupostos da secularização¹⁴⁴ começaram a ser criticados, e com as críticas foi percebido que, mesmo com o avanço da modernização, *a religiosidade individual* mantém uma relevância constante, com desenvolvimentos positivos. Entre as teorias abarcadas pela individualização das crenças religiosas estão as *teses da privatização e da Religião invisível, do crer sem pertencer na Religião vicária, da espiritualidade reflexiva e da ruptura da corrente de memória coletiva*. Com a modernização, *dissolvem-se* as estruturas tradicionais das sociedades pré-modernas e o grau de homogeneidade religiosa, e com isso, os indivíduos se *emancipam da custódia das grandes instituições religiosas*, tornando-se *livres para decidir* com apoio nas suas próprias cosmologias e orientações espirituais¹⁴⁵.

O conceito de *privatização* da Religião foi introduzido originalmente por Parsons e aprimorado por Berger, sob a influência de Gehlen, e Luckmann, em 1963, da seguinte forma: “A Religião encontra, crescentemente, sua *base ética na esfera privada*, especialmente na família e em suas tramas de relações sociais (...) A Religião torna-se cada vez mais secular na sua orientação (...) Por isso, a *Religião* acaba sendo ao mesmo tempo *interpessoal* (com respeito às relações sociais na esfera privada) e *interiorizada* (referente aos problemas de identidade nessa mesma esfera). Hart (1987) distingue seis fenômenos relacionados à *privatização* da Religião: a) *Religião sem Igreja*; b) *Igrejas enquanto associações voluntárias*; c) *responsabilidade teológica individual*; d) *subjetivismo religioso*; e) *separação entre assuntos religiosos e públicos*; f) *crescente orientação mercadológica*. Matthes (1962), Mason (1975) e Grassi (1978) percebem que a *privatização* é um processo estrutural caracterizado pela

¹⁴⁴ BURITY, Joanildo A., *Religião e Política na Fronteira: desinstitucionalização e deslocamento em uma relação historicamente polêmica*, Revista de Estudos da Religião, nº 4, 2001, pp. 27: “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, 1984; 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 religiosas para todos” (Pierucci, 1997: 112-115; cf. tb. 1998; Wilson, Beckford e Dobellaere, 1993)”.

¹⁴⁵ MONIZ, Jorge Botelho, *Os Desafios da Religiosidade Contemporânea: Análise das Teorias da Individualização Religiosa e Espiritual*, Revista Lusófona de Ciência das Religiões, nº 20, 2017. Disponível no site <https://revistas.ulusofona.pt/index.php/cienciareligioes/article/view/6140/3758>, acessado em junho de 2020, pp. 393-395, rodapé nº 1: “A principal diferença entre *privatização e individualização* é que enquanto a primeira antecipa que, com os subprocessos da modernização, a Religião torna-se periférica e irrelevante na esfera pública; a segunda defende que estes *desenvolvimentos conduzem apenas a um enfraquecimento das formas institucionais de Religião, negando um enfraquecimento da religiosidade individual*, mas confirmando uma mudança em suas formas e expressões”.

crescente *polarização* entre a *esfera privada e a pública* e pela separação entre assuntos públicos e privado-religiosos. Para outros autores, a privatização significa até mesmo a *redução da Religião ao papel de lazer* (Hahn 1974). Por vezes, não é capaz de serem percebidas diferenças entre *subjetivação e privatização*. Furstenberg e Mörth (1979) associam a concepção de *privatização* basicamente à *tese da subjetivação*, e Machalek e Martin (1976) chegam a radicalizá-la, enquanto especificação individual dos fiéis. A *privatização* pode ser concebida como simples adaptação da Religião à decisão: a Religião não é mais propagada com necessidade de comprometimento, mas também não demanda mais nenhuma “*reflexão constante*”, o que *gera espaço para escolhas*¹⁴⁶.

A *privatização* da Religião é o âmago da ampla privatização da vida nas sociedades modernas. A *privatização* da vida é uma das consequências lógicas do alto grau de *diferenciação funcional* da estrutura social. Uma consequência relevante da *segmentação funcional* da estrutura social moderna é que *desapareceu um modelo socialmente construído* que seja naturalmente necessário e se generalize para realidades *extracotidianas*. Antigamente, nas sociedades ocidentais, as edificações de experiências especificamente religiosas e os modelos que se reportavam às “*grandes transcendências*” da vida estavam sob o controle *monopolizante* das Igrejas cristãs. Atualmente, no “*mercado*” dos “*cosmos sagrados*” não há mais apenas as representações tradicionais cristãs. Essas precisam competir com *orientações religiosas das mais diversas origens*. O *mercado* de produtos de transcendência apoia-se na distribuição através dos meios de comunicação de massa¹⁴⁷.

Há uma conscientização no sentido de que o conceito de *modernidade*¹⁴⁸ encerra mais do que o avanço dos *pensamentos científicos e o domínio tecnológico* do mundo. Engloba a

¹⁴⁶ KNOBLAUCH, Hubert, Apresentação em *The Invisible Religion* de Luckmann, Thomas, op., cit., pp. 16-17: “Uma consequência da *privatização e da pluralização* da Religião (*dois lados da mesma moeda*) é a crescente orientação *mercadológica* das organizações religiosas. O modelo do mercado, originalmente aplicado por Karl Mannheim a visões de mundo, foi assumido por Niebuhr e, depois, sobretudo por Berger. Orientação mercadológica significa, do lado pluralista, uma “*diferenciação*” da *oferta religiosa* que se expressa na secularização interna das Igrejas e na formação dos diversos sincretismos das instituições secundárias; do lado privatista do sujeito, corresponde a uma *crescente orientação pelo consumo*. O comportamento individual na esfera privada é, cada vez mais, determinado por preferências subjetivas que selecionam “*aquilo que é adequado*” a partir da oferta apresentada. Tal seleção é cada vez mais independente de critérios de seleção socialmente determinados. Usa-se a Religião na forma e na medida em que é adequada às *exigências das necessidades individuais*. Outra consequência do pluralismo e da orientação pelo consumo é a tendência ao *sincretismo*. As diversas exigências das necessidades privadas levam a uma mistura de teores de crença que é tanto maior quanto mais as grandes instituições religiosas perdem influência e, com isso, importância enquanto “*modelo oficial de Religião*”.

¹⁴⁷ LUCKMANN, Thomas, op., cit., pp. 149-150

¹⁴⁸ BERGER, Peter, *The Desecularization of the World: a Global Overview*, op., cit., pp.11: A *modernidade*, por razões bem compreensíveis, *enfraquece* todas as certezas antigas. A *incerteza* é uma condição que muitas pessoas

afirmação da autonomia do indivíduo. E, de acordo com os graus de desenvolvimento das sociedades democráticas ocidentais, isso acabou incorporando a exigência por *liberdade individual* na vida privada. A crescente consciência de si mesmo que caracteriza o moderno indivíduo não o *libertou* da necessidade de *acreditar*. De fato, há uma premência mais urgente de oferecer *significado às experiências da vida* e às questões urgentes levantadas pela exposição agora suportada em um modo mais pessoal, da *incerteza* e de um *senso de incompletude*. Há uma necessidade individual para *construção de um sistema de significados* nas bases de atitudes e interesses, aspirações e experiências, dentro dos quais a existência diária pode assumir significado. Consequentemente, a moderna racionalidade da *individualização da crença* não implica o *fim da Religião*, mas uma *vasta reconstrução* dos sistemas institucionais das crenças e dos regimes de *autoridade associadas a elas*. A *consciência individual* se liberta do jugo dos códigos dominantes de significados religiosos que deram às sociedades tradicionais sua simbólica armadura na forma de normas coletivas aceitas e valores partilhados¹⁴⁹.

No estudo das Religiões na Europa, Gracie Davie cria a expressão para um novo tipo de religiosidade observada por ela, denominada de Religião vicária, “*believing without belonging*”, *crer sem pertencer*. Isso pode ser notado ao se constatar *o pequeno número de crentes ativos na moderna Europa e um grande número de crentes nominais*, que deveriam ser considerados em seu relacionamento com as Igrejas, na melhor das hipóteses, *espasmódica ou algumas vezes dificilmente visível*¹⁵⁰. Podemos discernir *quatro tipos de Religião vicária* na concepção *dauidiana*: i) igrejas e líderes religiosos desenvolvem rituais em nome de outros; ii) líderes e praticantes religiosos creem em nome de outros; iii) líderes e praticantes religiosos encarnam códigos morais em nome de outros; iv) igrejas como espaço de debate vicário sobre temas sociais controversos. *A Religião torna-se um bem público, disponível a todos*, que deve ser mantido e apoiado pelos Estados para oferecerem Religião vicária quando solicitada. A *atomização* da crença retrata, em Davie, a deficiência do atual processo de transmissão e uma

acham muito difícil de suportar, portanto, qualquer movimento, não apenas religioso, quando promete proporcionar ou renovar certezas *tem um mercado pronto*.

¹⁴⁹ HERVIEU-LÉGER, Danièle, *The Twofold Limit of the Notion of Secularization*, op., cit., pp.112-113.

¹⁵⁰ DAVIE, Gracie, *The Persistence of the Institutional Religion in Modern Europe*, op., cit., pp. 106, 108 e rodapé nº 8: O significado de ambos, *construções religiosas e pessoal religioso*, tem tido particular ressonância nos países nórdicos na onda de vários desastres recentes: depois do afundamento do Estonia em 1994, do fogo na boate de Gothenburg na Suécia em 1998 e no desastre de trem da Noruega. É impressionante que a *imprensa secular* dos países nórdicos considerou o *papel vicário das Igrejas* nestas situações, *perfeitamente normal* (informação do Pal Repstad)

ruptura na *corrente de memória religiosa*, de acordo com Hervieu-Léger. Davie argumenta que as Igrejas se tornaram incapazes de oferecer um *dossel sagrado*¹⁵¹.

A *modernidade* não necessariamente conduz a decadência da Religião. O que ocorre, mais ou menos *necessariamente*, é o *pluralismo religioso*. Os avanços modernos, as migrações e as viagens em massa, a urbanização, a alfabetização e, o mais importante, a tecnologia das comunicações, tem gerado uma situação em que *tradições religiosas distintas* estão presentes para cada um, de um modo sem precedentes. O *pluralismo religioso* tem implicações institucionais e cognitivas. *Institucionalmente* supõe o estabelecimento de algo similar a um *mercado religioso*, o qual *não* significa que os conceitos de economia de mercado podem se aplicar inequivocamente ao estudo da Religião. O que se quer dizer é que as *instituições religiosas* devem competir pela adesão de sua suposta *clientela*. Essa concorrência retorna naturalmente mais intensa debaixo de um *regime de liberdade religiosa*, quando já não pode contar com o Estado para preencher os templos. O pluralismo também modifica as relações mútuas entre as instituições religiosas¹⁵².

Com a difusão crescente da *mentalidade de consumo* e do *senso de autonomia do indivíduo*, é mais provável que ele venha a colocar-se como “*comprador*” ante a cultura e o cosmos sagrado. Uma vez que a Religião é definida como “*assunto privado*”, ele *poderá escolher* dentro do sortimento de significados “*supremos*”, aquele que melhor se lhe adapte, guiado apenas pelas preferências determinadas pela sua *biografia social*. Uma importante consequência dessa situação é que o indivíduo constrói não só sua *identidade pessoal*, também seu sistema de significados “*supremo*”. Os sistemas individuais de significado “*supremo*” tendem a ser mais sincréticos e vagos, em comparação com um modelo “*oficial*” internalizado. Antigamente, nas sociedades ocidentais, as experiências especificamente religiosas estavam sobre o *controle monopolizante* das Igrejas cristãs. Atualmente, no “*mercado*” dos “*cosmos sagrados*” as representações tradicionais cristãs têm que competir com orientações religiosas das mais diversas origens. O mercado de produtos de *transcendência* funda-se na distribuição por meios de comunicação em massa, como *livros, revistas, rádio, televisão, academias e seminários, consultórios de psicoterapia e gurus errantes* de todas as partes do mundo. Além de que, orientações especificamente religiosas não competem apenas com seus similares, pelas “*grandes*” transcendên-

¹⁵¹ MONIZ, Jorge Botelho, op., cit., pp. 398-399

¹⁵² BERGER, Peter L., *Pluralismo Global y Religión*, op., cit., pp. 8-9

cias extraídas dos “*universos sagrados*” tradicionais e, sim, concorrem com modelos de orientação de vida extraídos de reconstruções de *transcendências* de mundo. Ademais, representações coletivas advindas de construções sociais da experiência de transcendências “*médias*”, como nação, raça, sociedade sem classes, “*libertações*” de diferentes tipos etc., auxiliaram a configurar decisivamente a consciência moderna. Cada vez mais, ampliou um interesse por “*pequenas*” transcendências, simbolizadas mediante termos solipsistas como “*autorrealização*”. Pode-se partir da suposição de que há uma afinidade eletiva entre a privatização estrutural e a “*sacralização*” do sujeito. *Nada é mais celebrado pela cultura moderna do que a “autonomia” do sujeito*. Mesmo assim não desaparecem as orientações religiosas tradicionais. Entretanto, as Igrejas, enquanto localização social, institucionalmente especializada dessas orientações *deixaram de representar a forma dominante de Religião*. Tornaram-se instituições situadas no meio a outras instituições, porque sua legitimação foram sobrepujadas na consciência moderna por outras transcendências do aqui e agora como, por exemplo, *a nação, o povo, as classes sociais* ou a “*superação*”, *a família*, ou novas formas de parceria entre indivíduos “autônomos”, o *alter ego* (“união”) e o Eu sacralizado, amplamente autosuficiente¹⁵³.

Não só concepções políticas e ações de protesto podem *atribuir-se funções religiosas*, como já demonstraram Voegelin e Bellah, ou a discussão sobre a Religião civil; ainda novas formas de *comunidade e terapias* demonstram estas possibilidades religiosas como sublinha Demerath. Strondel afirma a *expulsão* moderna da Religião para sítios *extra eclesiásticos* de instituições secundárias. Na esfera particular, onde ocorrem movimentos reformistas, adquire um “*pietismo mundano*”, uma “*relevância salvacionista ou identitária*”, na medida em que são *sacralizadas* ações pertencentes a essa esfera. Atribuindo a Luckmann, Berger destacou as funções religiosas da *psicanálise* como apoio do “*individualismo moderno*”; de modo semelhante Demerath desenvolveu comparações entre o movimento da *terapia e a Religião invisível*, em especial a partir da *busca* por um sentido pessoal e privatizado. Até mesmo *bruxaria e astrologia* são praticadas, como ressalta Truzzi, sobretudo como “*elementos pouco sérios da cultura*

¹⁵³ LUCKMANN, Thomas, op., cit., pp. 118-120: “Vários estudos mostraram que a *religiosidade orientada para a Igreja* normalmente possui apenas uma camada doutrinal *superficial* formada por “*opiniões religiosas*” sem uma relação coerente entre si...Resumindo os resultados de pesquisas sobre a Religião orientada para a Igreja, dissemos que, quanto mais “moderna” for a constelação de fatores que determinam a socialização do indivíduo, *menor será a internalização habitual do modelo*, e, se ela ocorrer, é menos provável que seja *au sérieux*...Uma razão adicional é que, para determinados tipos de pessoas, a Religião orientada para a Igreja pode continuar *desempenhando funções de sociabilidade e de prestígio*, mesmo que a função especificamente religiosa já esteja *neutralizada*”.

popular de lazer”, não como busca espiritual de um sentido cósmico. Outro indicativo da Religião invisível do aquém é a *sacralização do corpo*, como o *esporte e sua função de fornecedor de identidade* assumem um papel importante. Assim, Holner apontou a *musculação* como um sistema de sentidos com limites próprios, e até mesmo a *aeróbica* pode assumir função religiosa¹⁵⁴.

Por outro lado, José Casanova defende que a Religião, na década de 1980, se tornou *pública* em duplo sentido. Ela *entrou na esfera pública* e ganhou, assim, *publicidade*. O *interesse público* inesperado derivou do fato de que a Religião, deixando o lugar a ela atribuído na esfera privada, foi introduzida na *arena pública* da contenda moral e política. Quatro eventos não relacionados, mesmo que quase simultaneamente, se revelaram, dando à Religião, a publicidade global, o que forçou a *reavaliação* do seu papel no mundo moderno. Estes eventos foram a *Revolução Islâmica no Iran*, o nascer do *movimento da Solidariedade na Polônia*, o papel do *Catolicismo* na revolução Sandinista, outros *conflitos políticos* ao longo da *América Latina*, e o retorno do Protestantismo *fundamentalista* como uma força na política Americana. Durante toda a década de 1980, *foi difícil encontrar qualquer conflito político sério*, em qualquer lugar do mundo, que não tivesse, por detrás, o motivo escondido, *que era a Religião*. No oriente médio, todas as Religiões fundamentalistas da região, judeus, cristãos e muçumanos, alimentados pelas lutas de poder, estavam se enfrentando em guerras civis ou não civis. Velhas disputas entre as várias Religiões do mundo e entre ramos da mesma Religião estavam reacendendo novamente, do *Norte da Irlanda até a Iugoslávia*, da *Índia até a União Soviética*. Simultaneamente, os ativistas religiosos e Igrejas estavam se tornando profundamente envolvidos nas lutas para a liberação, justiça e democracia ao longo do mundo. *Teologias da liberação* estavam se espalhando além da América Latina, adquirindo novas formas e nomes, africanos e asianos, protestantes e judeus, pretos e feministas. Com o colapso do socialismo, as teologias da liberação pareceram ser as únicas “internacionais” que sobraram. Ao longo da década, *a Religião demonstrou sua face de Janus*, como condutora não apenas da exclusiva, particularista e primor-

¹⁵⁴ KNOBLAUCH, Hubert, Apresentação em *The Invisible Religion* de Luckmann, Thomas, op., cit., pp. 24

dial identidade, mas também da identidade inclusiva, *universalista e transcendente*. O *renascimento da Religião* assinalou simultaneamente o *aumento do fundamentalismo*¹⁵⁵ e seu papel na resistência dos oprimidos e na ascensão dos impotentes¹⁵⁶.

Ocorreu ainda nesta década o *crescimento de cultos* e as conseqüentes controvérsias sobre eles. O *televangelismo* com todos os seus erros; o *suicídio coletivo* dos residentes do Templo do Povo em Jonestown; a *propagação* do Protestantismo Evangélico na América Latina; a seriedade que tantas pessoas, em uma sociedade secular moderna, incluindo Nancy Reagan da Casa Branca, acolheu a *astrologia*; o fato de que Manuel Noriega pode ter praticado vodu; ou o acontecimento de que a maioria das pessoas em todos os lugares *continuaram a praticar, ou não praticar Religião*, da mesma maneira que o fizeram na década de 1970. *O que foi novo e inesperado na década de 1980* não foi o surgimento dos novos movimentos religiosos, experimentos religiosos e a nova consciência religiosa, mas sim a *revitalização e a assunção da função pública* por, precisamente, aquelas tradições religiosas que as *teorias da secularização* e da renovação assumiram que tivessem tornado *marginal e irrelevante* no mundo moderno. De fato, Mary Douglas¹⁵⁷, corretamente, anunciou “ninguém creditou às tradicionais Religiões, com vitalidade suficiente, pudesse inspirar uma revolta em tão grande escala”¹⁵⁸.

O constitucionalista português, Jónatas Machado, declara ser um *fato incontornável* a existência de Deus, na *esfera do discurso público*, com importantes manifestações nas discussões jurídicas e políticas, *mesmo que possa ser incômodo para algumas pessoas*. O *transcendente* voltou à *esfera pública*, de uma forma não negligenciável, por vários motivos, seja pelo islamismo político e pelos novos movimentos religiosos, ou pelos intensos ataques à Religião desfechados pelo neo-ateísmo¹⁵⁹.

No mesmo sentido, Habermas afirma que, as *tradições religiosas e as comunidades de fé* têm obtido uma nova e *inesperada importância política* desde a conjuntura histórica de 1989-

¹⁵⁵ BERGER, Peter L., *Pluralismo Global y Religión*, op., cit., pp. 14-15: As iniciativas de resistência ao pluralismo são tradicionalmente incluídas na categoria de “*fundamentalismo*”...O fundamentalismo é qualquer projeto destinado a *restaurar o que é dado como certo na consciência do indivíduo* e, portanto, necessariamente, em seu ambiente social e/ou político. Tal projeto pode adotar formas religiosas e seculares...O projeto para a conversão de um país para uma *única Religião*, como a ideologia islâmica, seria necessário o *estabelecimento de um regime totalitário*”.

¹⁵⁶ CASANOVA, José, *Public Religions in the modern world*, op. cit., pp. 3 e 4

¹⁵⁷ DOUGLAS, Mary, *The Effects of Modernization on Religious Change* in Mary Douglas e Steven M. Tipton, eds., *Religion and America. Spirituality in a Secular Age*, pp. 25, Boston: Beacon Press, 1982 apud CASANOVA, José, *Public Religions in the modern world*, op. cit., pp.5

¹⁵⁸ CASANOVA, José, *Public Religions in the modern world*, op. cit., pp. 4 e 5

¹⁵⁹ MACHADO, Jónatas, *Estado Constitucional e Neutralidade Religiosa: entre o ateísmo e o (neo) ateísmo*, op., cit., pp. 25

90. O que, a princípio, vem à mente são, certamente, as *variantes dos fundamentalismos religiosos* que se encontram não apenas no Oriente Médio, mas também na África, sudeste da Ásia e o subcontinente da Índia e são, frequentemente, associados com os conflitos étnicos e nacionais, sendo a fonte para o *terrorismo* que opera globalmente, direcionado contra os insultos e injúrias infligidas pela superior civilização ocidental. No *Iran*, por exemplo, o protesto contra um regime corrupto e sustentado pelo Ocidente, deu origem a uma *verdadeira teocracia* que serve como modelo para outros movimentos. Em vários países muçumanos e em Israel, uma lei familiar religiosa tem substituído, ou representa uma alternativa para a lei civil secular. E, em países como o *Afganistão e Iraque*, a *validade de uma Constituição* mais ou menos liberal é condicionada à sua compatibilidade com a *Sharia*. De fato, os *conflitos religiosos* estão impondo seu lugar no palco internacional. E, do lado ocidental do muro, *as luzes do medo de um conflito de civilizações*, é apenas um exemplo promissor do que acontece. O *fundamentalismo*, nos outros cantos do mundo, está sendo construído, entre outras coisas, como um resultado a longo prazo das *colonizações violentas e as descolonizações falhas*. A *modernização capitalista* que forçosamente penetrou estas sociedades pelo *lado de fora*, sob condições desfavoráveis, *desencadeou incertezas e sublevações culturais*. Nesta leitura, os *movimentos religiosos* devem chegar a um acordo com as sublevações nas estruturas sociais e os atrasos culturais podem experimentar uma desarticulação sob as condições de uma modernização falha ou acelerada. O que é mais surpreendente é a *revitalização política da Religião* nos *Estados Unidos*, onde o dinamismo da modernização tem desfrutado do maior sucesso. Certamente, na *Europa*, desde os dias da Revolução Francesa, estamos cientes do poder da forma religiosa do *tradicionalismo*, que se considera *contrarrevolucionário*. Todavia, esta evocação da Religião como o poder da tradição implicitamente revela *a dúvida ranzinza que a vitalidade do que foi apenas transmitido como tradição pode ter sido quebrado*. Por contraste, o despertar político de uma consciência religiosa intacta nos Estados Unidos parece não ter sido afetada por estas dúvidas¹⁶⁰.

Com exceção da *Irlanda e Polônia*, todos os países da Europa, desde o final da 2ª Guerra Mundial, têm sido varridos por uma *onda de secularização* que está de mãos dadas com a modernização. Para os *Estados Unidos*, contrariamente, os dados de pesquisa indicam que, comparativamente, a grande proporção de devotos e os cidadãos religiosos ativos têm permanecido constante ao longo das seis últimas décadas. O mais importante é que o direito religioso atual nos Estados Unidos *não é tradicionalista*. O que induz a uma sensação de paralisia entre

¹⁶⁰ HABERMAS, Jürgen, *Between Naturalism and Religion*, op., cit., pp. 114-116

seus adversários seculares precisamente porque inspira energias revivalistas espontâneas. Os movimentos por uma *renovação religiosa* no coração da sociedade civil da maior potência ocidental foram exacerbados culturalmente pela guerra do Iraque, que dividiu politicamente o Ocidente. Entre os problemas estão a abolição da pena de morte, mais ou menos a regulamentação liberal do aborto, aceitação do casamento homossexual, a incondicional rejeição da tortura e a priorização dos direitos sobre bens coletivos, tais como a segurança nacional. Os *Estados europeus parecem caminhar sozinhos* ao longo da trajetória, a qual, desde as duas revoluções constitucionais do final do século dezoito, tinham seguido lado a lado com os *Estados Unidos*. Enquanto isso, *a importância da Religião usada para fins políticos tem aumentado ao longo do mundo*. Contra este cenário, a divisão dentro do Ocidente é percebida como se *a Europa estivesse se isolando do resto do mundo*. Visto em termos históricos, o “racionalismo ocidental” de Max Weber agora aparece ser a atual divergência¹⁶¹.

Pela perspectiva revisionista, a *tradição religiosa* aparenta estar dispersando com um vigor intacto os limites até agora existentes entre “*tradicional*” e “*moderna*” sociedades, ou ao menos estar nivelando-as. A própria imagem da modernidade no Ocidente parece estar experimentando uma mudança gestáltica como em um experimento psicológico: *o que era tido como modelo padrão, para o futuro de todas as outras culturas, foi, subitamente, convertido em exceção*. Mesmo se esta sugestiva imagem de uma mudança gestáltica não se sustenta a um escrutínio mais próximo e, as explicações da secularização oferecidas pela *teoria da modernidade* possa ser alinhada com evidências compensadoras¹⁶², não pode haver nenhuma dúvida a respeito da evidência, ela mesma, e acima de tudo relacionada ao agravamento assintomático do humor político. Para exemplificar, dois dias depois das eleições presidenciais nos Estados Unidos, de 2004, um texto, intitulado “*The Day the Enlightenment Went Out*” foi publicado por um historiador americano que trouxe à baila uma questão alarmista, ao *contestar* o fato dos Estados Unidos ser denominada uma *nação iluminista*¹⁶³. Contudo, alguém avaliando os fatos, em uma

¹⁶¹ HABERMAS, Jürgen, *Between Naturalism and Religion*, op., cit., pp. 116

¹⁶² NORRIS and INGLEHART (*Sacred and Secular*, ch.10) defendem a clássica hipótese de que a *secularização* prevalece na medida em que um senso de “segurança existencial” cria raízes em conjunto com o crescimento econômico e as condições sociais de vida. Ao lado com a demográfica constatação de que a taxa de fertilidade diminui em países desenvolvidos. Esta hipótese oferece uma explicação preliminar do porquê até agora a secularização tem, ao todo, criado raízes apenas no Ocidente. Os Estados Unidos constitui uma exceção, primeiro, porque os efeitos das suas formas de capitalismo são menos amortecidas por um Estado de bem-estar, logo sua população está exposta a um mais alto nível de *insegurança existencial*, e, segundo, porque, comparativamente, seus altos níveis de imigração de países cujas sociedades são ainda profundamente moldadas por tradições e cujas taxas de fertilidade são correspondentemente altas. Apud Habermas, Jürgen, op. cit., pp. 117, nota de rodapé 6.

¹⁶³ WILLS, Gary, “*The day the Enlightenment went out*”, New York Times, November 4, 2004, apud HABERMAS, Jürgen, op., cit., pp.117, nota de rodapé 7: “Pode uma pessoa que acredita mais fervorosamente na Virgem Maria

análise das eleições, confirma que a divisão cultural do Ocidente atravessa a própria nação Americana: conflitando várias orientações, “*Deus, homossexuais e armas*”, têm evidentemente eclipsado muitos conflitos de interesse concretos. Desta maneira, o Presidente Bush deve sua vitória, principalmente, à coalizão dos eleitores com motivação religiosa¹⁶⁴. Esta *mudança no equilíbrio do poder político* aponta para uma *mudança* de mentalidade na sociedade civil que também fornece o pano de fundo para os debates acadêmicos sobre o *papel político da Religião no Estado e na esfera pública*¹⁶⁵.

Duas tendências contrapostas marcam o teor intelectual de nossa época, *a propagação da visão naturalista* e o *revivalismo religioso* que procuram resgatar os princípios e tradições religiosas ortodoxas. De um lado, avanços em biogenética, pesquisas cerebrais dirigidas por robótica por terapeutas com motivos eugênicos têm tido sucesso vistos no seu lado positivo. Do outro lado, o alastramento da visão naturalista está encontrando uma inesperada *revitalização das comunidades religiosas e tradições* e sua *politização* através do mundo. A partir da *perspectiva de uma teoria política* preocupada com as fundações normativas e as precondições funcionais de um *Estado Democrático Constitucional*, o choque entre o *naturalismo e a Religião* também revela uma cumplicidade tácita. As duas tendências *contrapostas* conspiram, como em uma divisão de trabalho, para prejudicar *a coesão da política*, pela polarização ideológica, quando nenhum dos lados exhibe um desejo de se engajar em uma reflexão. Uma cultura política que se *polariza* irreconciliavelmente ao longo das falhas dos *conflitos entre o secular e o religioso*, sobre os problemas nas *pesquisas do embrião humano, aborto, ou o tratamento dos pacientes em coma*, desafia o comum senso cívico mesmo na velha democracia. O etos do cidadão liberal exige que ambos os lados devam determinar *os limites da fé e do conhecimento* de uma maneira reflexiva. Somente o exercício ideológico *neutro* da autoridade governamental *secular* dentro do *enquadramento constitucional* pode assegurar que *diferentes comunidades de crenças*

do que na evolução ainda ser denominada de uma *nação iluminista*? América, a primeira real democracia na história, foi um produto dos valores iluministas...Embora os fundadores divergissem sobre muitas coisas, eles partilhavam estes valores sobre o que era então modernidade...A importância de uma evidência parece não dizer respeito mais quando uma pesquisa feita imediatamente antes da eleição mostrou que 75% dos apoiadores do Bush acreditavam que o *Iraque ou estava junto com Al Qaeda ou estava diretamente envolvido nos ataques de 9/11*”.

¹⁶⁴ GOODSTEIN, Laurie e YARDLEY, William, *President Bush Benefits from Efforts to Build a Coalition of Religious Voters*, New York Times, November 5, 2004, apud HABERMAS, Jürgen, op., cit., pp. 118, rodapé 8: Bush foi eleito por 60% dos eleitores hispânicos, 67% de protestantes brancos, e 78% dos evangélicos ou Cristãos renascidos. Mesmo entre os Católicos que costumavam votar nos Democratas, Bush foi capaz de reverter a tradicional maioria para sua vantagem. O fato que os *bispos Católicos* ficaram do lado de Bush foi surpreendente, a despeito do *acordo sobre o aborto*, se entendermos que a administração, *em contraste com a Igreja*, defende a pena de morte e colocou as vidas de dez mil soldados americanos e civis iraquianos em perigo por uma guerra que violou as leis internacionais e foi lastreada em razões frágeis.

¹⁶⁵ HABERMAS, Jürgen, *Between Naturalism and Religion*, op., cit., pp. 117 e 118

possam coexistir em uma base de direito igual e com mútua tolerância, enquanto, todavia, permanecem *irreconciliáveis* ao nível de suas *visões de mundo e doutrinas*¹⁶⁶.

Habermas se alinha com a tese de Hegel, de que as principais Religiões do mundo pertencem à *história da razão*. Não se compreende o pensamento *pós-metafísico* se ele falha em incluir as *tradições religiosas* ao lado da metafísica em sua própria origem. Com estas premissas, seria irracional rejeitar aquelas tradições sólidas como arcaicas e residuais em vez de elucidar suas conexões internas com formas modernas de pensamento. Mesmo atualmente, *as tradições religiosas* fazem o papel de *articular a consciência do que falta*. Elas mantêm viva a *empatia pelos fracassos e sofrimentos*. Elas *resgatam* do esquecimento as dimensões das nossas relações sociais e pessoais nas quais os avanços na racionalização social e cultural tem causado grande devastação¹⁶⁷.

Em uma análise do apanhado da obra de Jürgen Habermas¹⁶⁸, Philippe Portier afirma que o pensamento desse filósofo evoluiu para, nos últimos tempos, um *resgate do religioso*, como um componente importante na estruturação de um *espaço público pós-secular*, demonstrando as fragilidades do *secularismo*: O Iluminismo constituiu um momento decisivo para o direito da liberdade, todavia, paralelamente, *ao fechar cada um em si mesmo*, o mundo foi arrastado para uma lógica desmedida, na qual se *dissolveram as promessas de emancipação defendida*. O ideal que se degradou no real. *O entendimento mútuo anunciado não chegou*. “A modernização saiu dos trilhos, a tal ponto que tirou toda realidade do tipo *solidariedade* que ela ambicionava promover”¹⁶⁹. Dois grandes “canais de integração social”, *o mercado e o poder*,

¹⁶⁶ HABERMAS, Jürgen, *Between Naturalism and Religion*, op., cit., pp. 1-3

¹⁶⁷ HABERMAS, Jürgen, *Between Naturalism and Religion*, op., cit., pp. 6

¹⁶⁸ PORTIER, Philippe, *Democracia e Religião no Pensamento de Jürgen Habermas*, Numen, revista de estudos e de pesquisa da religião, Juiz de Fora, Rio de Janeiro, v. 16 n.1 (2013), Numen: 26, p. 611 a 628, <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/21908>, acessado em dezembro de 2019: O pensamento de Jürgen Habermas, sobre a questão religiosa, não permaneceu idêntico a si mesmo ao longo do tempo, percorrendo três grandes etapas, cada uma delas decorrente de um paradigma específico. Nos fins da década de 90 já se verifica uma alteração do pensamento do filósofo na sua obra *L'avenir de la nature humaine* (2002) e, posteriormente *Naturalisme et Religion* (2008), Habermas não hesita em adotar o paradigma da “*publicização*”. Salieta que a *Religião* não é reservada a permanecer limitada ao espaço privado, devendo permanecer também na *esfera social*, inculcando-lhe as “*instituições morais*” de que são portadores seus preceitos e a tradição que suscitam. Esse terceiro momento, aponta para a instituição de uma sociedade “*pós-secular*”, capaz de inserir na gestão das existências coletivas. Se Habermas assume que a Religião deva desempenhar um papel no Estado, não é, entretanto, na forma de Karol Wojtila ou de Joseph Ratzinger, *mas sim como Kant, a fé é para ele como um complemento da razão comunicacional, não como seu fundamento*.

¹⁶⁹ HABERMAS, Jürgen, *Pluralisme et morale. Esprit*, julho de 2004, p. 12 apud PORTIER, Philippe, *Democracia e Religião no Pensamento de Jürgen Habermas*, Numen, revista de estudos e de pesquisa da religião, Juiz de Fora, Rio de Janeiro, v. 16 n.1 (2013), Numen: 26, pp. 611 a 628, <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/21908>, acessado em dezembro de 2019

entram em *disfunção*, doravante a *economia é hegemônica* e atua cada vez mais como um condutor que orienta todos os setores da vida. Nem mesmo a saúde e a educação, que deveriam ser gratuitas, escapam ao império da mercadoria. *Quanto ao político, este se tornou secundário*. Afastou-se da função de normatização dos interesses públicos e privados para ser apenas o *sustentáculo dos poderes do dinheiro*. O *desmantelamento do Estado Social* em vários Estados, no Ocidente, demonstra esta retração do poder público. Para Kant, a discussão cívica, na *democracia constitucional* é o primeiro vetor da integração soberana, sendo a *deliberação* destinada a comandar o poder e o mercado. Todavia, afirma Habermas, *ela perdeu seu poder retificador*. O intercâmbio das palavras deveria indicar a construção de um *universo de solidariedade*. Na realidade atual, ela se constrói em volta de um “*agir estratégico*”, e toda uma parte dos cidadãos *não participa das discussões*, geralmente os mais carentes economicamente e culturalmente, contribuindo ainda mais para a sua marginalização socioeconômica, enquanto os mais ativos adotam a ideia de, simplesmente, *defenderem seus interesses pessoais*. “Eles empunham seus direitos subjetivos, como armas, uns contra os outros”, perdendo “todo senso crítico para as patologias sociais¹⁷⁰”. Portanto, a *crise da sociedade* está no triunfo da liberdade “*utilitarista*”, no “*centramento*” das individualidades em torno apenas do seu ego. Essa conjuntura, que é fruto de um eu originariamente limitado (Kant evocava a “*insociável sociabilidade do homem*”) e o produto da laboração ideológica implementado pelo multifacetado capitalismo, pede uma réplica, na qual a *Religião é destinada, doravante a ter um papel central*¹⁷¹.

Joanildo Burity não entende o *fenômeno religioso* na modernidade como um “*retorno ao sagrado*”, e sim sustenta a tese de uma desinstitucionalização e deslocamento da *fronteira público/privada* da política e da Religião. Afirma que o vínculo entre a política e a Religião *nunca se rompeu*, mas foi construído de diferentes maneiras, *sem obedecer a uma lógica linear* ou ao ditame de leis inevitáveis do desenvolvimento histórico. *Desconstrução* percebida aqui em seus termos *derridianos*: como uma *interrupção* da lógica binária, polarizadora que conduz a uma *condição de indecidibilidade* entre os dois campos ou conceitos em discussão, o que não impede que *um ou outro venham a prevalecer eventualmente*, mas significa que toda a oscilação será resultado de decisões ético-políticas, assumidas em um terreno onde não há mais o fundamento inapelável de um significado último, transcendental, seja ele a vontade divina, a natureza, a ciência, a história ou o sujeito, e, dessa forma, questionáveis nas diversas perspectivas e com

¹⁷⁰ HABERMAS, Jürgen, *Pluralisme et morale*. *Esprit*, julho de 2004, p. 12 apud PORTIER, Philippe, *Democracia e Religião no Pensamento de Jürgen Habermas*, op., cit., pp. 611 a 628, 9.

¹⁷¹ PORTIER, Philippe, *Democracia e Religião no Pensamento de Jürgen Habermas*, op., cit., p. 611 a 628

diferentes consequências. Deve ser ressaltado, por importante que, “o efeito contraditório mais marcantes 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”. Isso pode ser constatado na *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 étnicos-religiosos nos anos 90, transitando 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 a *estruturação* do religioso que funciona segundo uma lógica de *deslocamento de fronteiras* e de resignificação ou redescrição de práticas¹⁷².

Neste contexto, as teorias sociológicas e a análise política-liberal têm achado difícil conceituar propriamente e compreender o novo fenômeno, o qual Casanova denomina de “*desprivatização*” da Religião moderna. A explicação, que alguém sempre encontra no *caráter público* de muitas Religiões no mundo moderno, é de duas espécies. Existe, por um lado, as explicações *utilitaristas*, as quais reduzem o fenômeno a uma *mobilização instrumental* dos recursos religiosos acessíveis para os *propósitos não religiosos* ou a uma *adaptação instrumental* das instituições religiosas para um ambiente secular. Existe, por outro lado, explicações *humanistas-seculares* as quais tendem a interpretar as mobilizações como *reações fundamentalistas antimodernas* de instituições hierocráticas relutantes de perder seus privilégios, ou como uma *mobilização reacionária de grupos tradicionalistas* resistindo à modernização. Mas a *desprivatização* da Religião moderna *não pode ser restrita* a nenhum destes sentidos. De fato, estas explicações preferem ignorar o *caráter religioso intrínseco do fenômeno* e o desafio normativo que se apresenta para o racionalismo residual, entendimento secularista da modernidade. Um terceiro tipo de explicação, o “*retorno do sagrado*”, embora seja mais adequado para chegar a

¹⁷² BURITY, Joanildo A., op., cit., pp. 28, 31-33: Não há nem um *apagamento da fronteira* nem uma *mera inversão* da posição hegemônica. Há um deslocamento da mesma que se expressa em uma série de indicadores, e vamos citar alguns deles: 1) a *crescente atividade reguladora do Estado* acabou por envolver áreas antes consideradas *privadas ou mesmo íntimas*, na tentativa de radicar a racionalização da provisão social ou de resolver dilemas que a ideologia do desenvolvimento identificava em sociedades em vias de modernização. 2) a *ampliação da oferta religiosa e a competição entre a diferentes religiões*, principalmente nos casos em que uma Religião estabelecida oficialmente ou de fato conservava um quase-monopólio da adesão e procurava falar em nome da sociedade como um todo. 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 culturais e sociais, como *questões de 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.

um acordo com a específica e permanente natureza da Religião, como um fenômeno social, *também falha* em capturar o caráter particularmente histórico e não cíclico do novo fenômeno¹⁷³.

Privatização e desprivatização *são opções históricas* para as Religiões modernas. Não é a intenção desta investigação, afirma Casanova em sua obra *Public Religions in the modern world*, combater a teoria da privatização com a teoria da desprivatização. Defender que *estamos testemunhando um processo histórico de desprivatização das Religiões modernas* não significa que esta é uma *tendência histórica geral*. De fato, seria ingênuo tentar predizer quão geral e quão permanente esta tendência histórica chegará a ser. Foi a combinação da *globalização, nacionalização, o envolvimento secular e a desestabilização voluntária* que conduziu para a mudança de orientação do Estado para a sociedade e permitiu a Igreja *desempenhar um papel fundamental no processo de democratização*. As Igrejas nacionais cessaram de se ver como cultos comunitários integrativos do Estado nacional e adotaram uma nova identidade, transnacional e global que lhes permitiu confrontar profeticamente o Estado nacional e a ordem social. Quando as *ideologias seculares* parecem ter falhado ou perdido muito de sua força, *as Religiões retornam à arena pública* como uma força impulsionadora e integrativa. Mas *não é a Religião em abstrato* que está retornando, *muito menos está retornando* em todo lugar. No máximo, a crise da secularização pode servir como um fator condicionador que proporciona a certas tradições religiosas, as quais ainda não foram excessivamente fragilizadas pelo processo da secularização, *responder* de algumas maneiras. Além disso, os casos investigados por Casanova na referida obra, o Protestantismo e o Catolicismo, na Espanha, Polônia, Brasil e Estados Unidos, indicam que o que parece ter precipitado a resposta religiosa são *os diferentes tipos de intervenções estaduais e colonizações administrativas do mundo e da esfera privada*. Tal resposta pode ser interpretada, portanto, como uma *reação defensiva*, similar àquela utilizada por Habermas para analisar os “novos movimentos sociais”¹⁷⁴.

Pode-se dizer que a *desprivatização* das *Religiões modernas* tem assumido três principais tipos. No *primeiro*, a mobilização religiosa em defesa das formas tradicionais de vida contra várias formas de inserção do *Estado e do mercado*. A mobilização do fundamentalismo Protestante e em certo ponto, a mobilização Católica *contra o aborto* pode ser vista como exemplos da primeira forma de desprivatização. Entrando na *esfera pública* e forçando as discussões públicas ou *deliberações* sobre certas questões, tais como a discriminação de gênero e racial,

¹⁷³ CASANOVA, José, *Public Religions in the modern world*, op. cit., pp. 214-216

¹⁷⁴ CASANOVA, José, *Public Religions in the modern world*, op. cit., pp. 223, 225, 227

as Religiões forçam as sociedades modernas a *refletir publicamente e coletivamente* sobre suas estruturas normativas. Tal encontro público pode permitir a racionalização reflexiva da vida e pode *abrir o caminho para a institucionalização do processo de racionalização prática*. Uma *segunda forma de desprivatização* é manifestada naqueles casos nos quais a Religião entra na *esfera pública* das sociedades modernas para questionar e contestar as reivindicações dos dois maiores sistemas sociais, *Estados e mercados*, que operam de acordo com suas próprias normas intrínsecas, sem dar importância às *tradicionalis normas morais*. Por questionar a *moralidade* das doutrinas de segurança nacional e as *premissas desumanas* das políticas nucleares de defesa, baseada em cenários insanos, prontos para sacrificar imensuráveis números de seres humanos pelo *bem da soberania do Estado* e a supremacia da superpotência, as Religiões lembram ambos, Estado e seus cidadãos, *da necessidade humana de subordinar a lógica da formação do Estado para o “bem comum”*. Além do mais, as Religiões transnacionais estão em uma posição de vantagem para lembrar a todos os indivíduos e todas as sociedades que nas condições modernas de globalização “o bem comum” pode cada vez mais ser definido somente em *termos globais, universais, humanos* e que, conseqüentemente, a *esfera pública* da moderna sociedade civil não pode ter fronteiras nacionais ou estaduais. Existe, além do mais, uma *terceira forma* de desprivatização da Religião conectada com a insistência obstinada das Religiões tradicionais em *manter* o princípio do “bem comum” contra o *individualismo* das teorias modernas liberais, as quais reduziram o “bem comum” para uma *soma de escolhas agregadas individuais*. Ao trazer publicidade à esfera moral privada e ao trazer para a *esfera pública* problemas da moral privada, as Religiões forçam as sociedades modernas a confrontar a tarefa de *reconstruir reflexivamente e coletivamente* suas fundações normativas. Ao fazê-lo, elas auxiliam no processo da *racionalização prática* da vida profana tradicional e suas próprias tradições normativas¹⁷⁵.

Em princípio, não há necessidade nem razão para se privilegiar a Religião como *a única ou principal*, direta ou indiretamente, portadora do processo da racionalização da moral-prática. No mundo moderno, outros movimentos seculares e organizações tem sido, e são, e provavelmente, continuarão a ser, tão importantes portadoras como a Religião. Portanto, não ocorre necessariamente, o caso de que, *sem a Religião, o espaço público estará “nu”*¹⁷⁶. Mas a contínua presença da Religião na maioria das lutas morais-práticas do mundo moderno, frequentemente nos dois lados de cada questão, tende a indicar que não há razão, outra que não

¹⁷⁵ CASANOVA, José, *Public Religions in the modern world*, op. cit., pp. 228-229

¹⁷⁶ Esta é a tese de John Richard Neuhaus's *The Naked Public Square: Religion and Democracy in America* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1984) apud CASANOVA, José, *Public Religion in teh Modern World*, op., cit., pp. 233.

seja uma *discriminação secularista ou racionalista* e a *convicção* de que, não pode haver tal coisa como uma “moderna”, isto é, Religião pós-convencional, porque em princípio a *teoria da racionalização moral-prática* deve, sistematicamente, *negligenciar a Religião*. Por certo, apenas a Religião que tiver incorporado nela mesma os três aspectos nucleares da crítica da Religião no Iluminismo, que são a *crítica cognitiva da visão de mundo religiosa e tradicional*, a *crítica moral-prática da ideologia da legitimação religiosa* e a *crítica subjetiva-expressiva do ascetismo religioso e da alienação*, está hoje na posição de ter um papel positivo na facilitação do processo de racionalização prática, devendo ainda defender publicamente os valores sagrados da modernidade, isto é, a *vida humana e a liberdade*. Estas Religiões podem contribuir para a *revitalização da moderna esfera pública*. Por outro lado, o ressurgimento das tradições religiosas pode ser visto como um sinal de uma *falha do Iluminismo em resgatar suas próprias promessas em cada uma destas esferas*. As tradições religiosas estão agora enfrentando as esferas seculares diferenciadas, *desafiando-as* a encarar suas próprias ignorâncias, ideológicas e falsas reivindicações. Em muitas dessas confrontações, *acaba sendo a Religião que parece estar do lado do homem esclarecido*¹⁷⁷.

Se Weber estiver correto na sua argumentação de que o *Protestantismo ascético* desempenhou um papel em ajudar a *moldar a forma histórica particular* com a institucionalização da moderna diferenciação e a privatização da Religião assumida no Oeste, teorias de secularização e modernização, devem estar abertas para a possibilidade de que *outras Religiões* possam também desempenhar algum papel em institucionalizar seus próprios padrões de secularização particular. A *modernidade ocidental* está em uma encruzilhada. Se não iniciar um diálogo inovador com o outro, com aquelas tradições que estão desafiando sua identidade, a modernidade provavelmente triunfará. Mas poderá terminar sendo devorada por uma *inflexível, e desumana lógica de sua própria criação*. Seria profundamente *irônico* se, depois de todos os espancamentos que recebeu da modernidade, a *Religião* puder, de alguma forma, involuntariamente, *ajudar a modernidade a salvar a si mesma*¹⁷⁸.

2.1- A EUROPA E A RELIGIÃO INVISÍVEL

¹⁷⁷ CASANOVA, José, *Public Religions in the modern world*, op. cit., pp. 233-234

¹⁷⁸ CASANOVA, José, *Public Religions in the modern world*, op. cit., pp. 234

Em nenhum lugar, senão na *Europa ocidental*, está a *Religião denominacional* tão corróida. A prática religiosa naufragou, o clero enfrenta uma crise de recrutamento, as Igrejas não mais exercem efetiva influência política. Além disso, a crença pessoal em um Deus declinou, os artigos da fé cristã, se conhecidos, são desrespeitados, e a expressão autônoma de uma consciência moral, pessoal, substitui as prescrições éticas dos sistemas religiosos. Todos os *indicadores* dão ampla evidência de um *profundo desgaste* feito pela secularização nas *sociedades europeias*. Com exceção da Irlanda e Itália, onde o quase-monopólio da Religião aproveita os limites da Igreja Católica Romana, os efeitos erosivos do *pluralismo*, em todos os países da Europa ocidental, demonstram tendências inescapáveis que apontam para uma *desregulamentação institucional* da Religião e a *individualização de crenças* em escala maciça. A figura móvel do peregrino que *define um curso livre* em um caminho espiritual que é livremente escolhido, e a figura do convertido, cuja escolha da Religião é ditada por *interesses e aspirações pessoais*, agora fornecem uma descrição ideal-típica das *atitudes religiosas na Europa*. Juntos eles tomaram o lugar da figura clássica dos seguidores praticantes de uma fé fixa, que representa uma associação estável na comunidade e a transmissão de identidades religiosas. Na Escandinávia, na Bretanha, nos países baixos e na França, o colapso é maciço e seus primeiros sinais apareceram antes da primeira guerra mundial. Na Espanha, a convulsão religiosa é recente e *extremamente súbita*. Corresponde diretamente ao momento quando, após longo intervalo de isolamento do período de Franco, a Espanha retornou às democracias da Europa. Na Itália, o processo parece ter sido retardado pela *supervisão* ainda exercida pela Igreja católica, cujo aparato e pessoal continua ainda abundante. Tais diferenças são amplamente explicáveis pelas características *históricas de cada país em questão*. Fundamentais diferenças existem entre o caso da Europa e aquele dos Estados Unidos, embora originados da mesma matriz político-cultural¹⁷⁹.

¹⁷⁹ HERVIEU-LÉGER, Danièle, *The Twofold Limit of the Notion of Secularization*, op., cit., pp. 117-118: Duas análises clássicas sugerem serem úteis aqui. A *primeira* é a de Tocqueville lidando com a emergência da democracia nos Estados Unidos e França. Aqui ele refere-se ao fato de que na América, “um senso de Religião e um senso de liberdade estão intimamente interligados um ao outro”, enquanto no contexto da França, o Iluminismo pode encontrar expressão somente na oposição para a Religião, personificada, nesse caso, na Igreja católica a qual estava inseparavelmente associada com o regime antigo. A *segunda*, há aquela de Ernst Troeltsch, respondendo criticamente para a noção prevalente que o *individualismo religioso* secular nasce da Reforma que foi diretamente responsável pela emergência do conceito moderno de indivíduo, assim pavimentando o caminho para a chegada da democracia. A *gênese* religiosa da experiência democrática americana marca uma fundamental separação entre os EUA e a sociedade europeia. Os EUA imediatamente se constituíram como uma nação moderna *incorporando uma história religiosa* que deu *legitimidade teológica para a autonomia da política*, enquanto as sociedades europeias construíram sua modernidade política em um longo período através da *emancipação* da autoridade política da *tutela* da Religião. Através de diferentes contextos históricos e nacionais e por contrastantes caminhos perseguidos para a secularização, todos eles experimentaram uma gradual ou uma brutal emancipação da esfera política significando, como aconteceu de diferentes maneiras, *libertação da dominação da autoridade religiosa*.

O *caminho histórico* tomado pela *automatização política* com respeito à Religião constitui deste modo, e além da diversidade óbvia das histórias nacionais, a matriz de um processo que tipifica a modernização significando a repressão, a marginalização e mesmo, como no caso da França, a *exclusão* da Religião. A validade da *teoria da secularização* no terreno da Europa é estabelecida de uma maneira negativa, com o reconhecimento de que a *Religião institucional colapsou*. Nesta perspectiva, a extensão da *perda do poder para mobilizar*, sustentado pelas Igrejas cristãs, continua a ser o principal indicador da secularidade europeia. Todavia, isso não nos diz nada da *evidência para a renovação espiritual que a Europa continental está experimentando*, nem diz nada sobre o *grau da permeação cultural* que a Religião *continua a exercer nestas sociedades* em um período que a frequência nas Igrejas é *mínima* e os ensinamentos caem em ouvidos *moucos*¹⁸⁰.

De fato, a Europa parece estar em uma *situação peculiar* no que se refere às recentes *eclosões religiosas*. Constantemente, estamos presenciando um *crescimento dramático* das Religiões não somente em grande escala no *segundo e terceiro mundo* (na Ásia quanto na África, na América do Sul tanto quanto nos países ex-socialistas). *Religião* é também uma característica muito *importante* nos Estados Unidos¹⁸¹, uma sociedade sempre considerada o paradigma da modernidade. Em todas estas áreas do mundo, a Religião tem ganho *mais seguidores* e se tornado mais importante. Na Europa, entretanto, a situação parece *bastante diferente*. Aqui, a Religião parece não crescer, ao contrário, o *encolhimento da Religião* tem continuado de uma tal forma que pode se dizer que está ocorrendo uma *erosão* da Religião. Por mais que esta erosão parece evidente, ao menos *três restrições* se aplicam à tese da diminuição da Religião na Europa. A *primeira* consiste em se verificar que apesar do processo de unificação da Europa, ela é *um continente incrivelmente diversificado*, com respeito à situação religiosa. À parte das diferentes tradições religiosas, como católicos, ortodoxos, protestantes e muçumanos, as quais tem se

¹⁸⁰ HERVIEU-LÉGER, Danièle, *The Twofold Limit of the Notion of Secularization*, op., cit., pp. 116-118

¹⁸¹ HABERMAS, Jürgen, *Between Naturalism and Religion Philosophical Essays*, op., cit., pp.118: Os Estados Unidos foram a referência política para estabelecer, no mundo ocidental, a *liberdade de religião* que repousa no respeito mútuo da liberdade de religião dos outros, com a 1ª Emenda à Constituição americana: “*Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof.*” Por outro lado, o admirável Artigo 16º do Bill of Rights da Virgínia de 1776 foi o *primeiro documento que positiva uma garantia constitucional de liberdade de religião*, trazendo em seu bojo instrumentos para um consenso entre os cidadãos sobre as diferenças das diversas comunidades religiosas. Diferentemente da França, a introdução da liberdade de religião nos Estados Unidos não significou uma vitória do laicismo sobre um estado autoritário que, no máximo, tolerava as minorias religiosas. Nos Estados Unidos a secularização do poder estatal não teve o sentido negativo de proteger os cidadãos de serem obrigados a adotar uma fé contra sua consciência. Em vez disso, a secularização foi radicada para garantir aos colonos que tinham abandonado a velha Europa, a liberdade positiva de exercer suas respectivas religiões, sem impedimentos. Por esta razão, no debate americano atual sobre o papel político da religião, todos os participantes podem afirmar sua lealdade à Constituição, por ora.

estabelecido oficialmente nas várias nações-Estado europeias, o *papel* da Religião na sociedade europeia é muito *diferente* nas diferentes nações. Em algumas, principalmente nas *sociedades católicas*, tais como *Polônia e Irlanda*, a Religião tem tanta importância para as pessoas como nos Estados Unidos e sua *influência na esfera pública e política* é ainda mais decisiva. Em outras nações europeias, ao contrário, a Religião parece ter perdido muito de sua *influência na condução da vida* dos indivíduos, mas ainda está presente no *papel político* nas sociedades das Igrejas nacionais nórdicas. A *segunda* restrição está relacionada com o *papel das instituições religiosas* nas sociedades civis europeias. Na maioria das sociedades europeias uma ou poucas organizações religiosas têm o poder de definir, se não politicamente, mas socialmente, o que deve *ser considerado* Religião. Ao ter estes poderes, estas organizações são capazes de *excluir* uma variedade de fenômenos que são nominados como *religiosos* em outras sociedades como por exemplo nos Estados Unidos. É por essa razão que o “*encolhimento*” da Religião *organizacional* não pode ser, de forma alguma, *identificado* como secularização¹⁸².

A *terceira* restrição da tese do *declínio* da Religião na Europa está bastante conectada com a teoria da Religião revisada de Luckmann, da *Religião Invisível*. É justamente a “*experiência das transcendências*”, ângulo da sua teoria da Religião, que permitiu a ele detectar uma *proliferação de religiosidade na Europa* paralelamente às tendências de nova sacralização em outras partes do mundo. Na Europa temos forte ênfase em emoções e religiões, mas frequentemente *fora da religião de Igreja*. Estes movimentos europeus têm sido denominados, apesar de nem sempre corretamente, de *New Age*¹⁸³. Desde que se refere a uma *ampla gama* dos mais diversos *fenômenos religiosos*, onde somente alguns deles estão diretamente ligados na crença de uma *New Age*, e como a sua principal característica é a distinção histórica para a forma dominante de Religião, é melhor falar sobre *formas alternativas de Religião*. Uma das características mais surpreendentes do amplo alcance de *religiosidade alternativa* é a ênfase nas experiências extraordinárias subjetivas; quer elas sejam derivadas da tradição esotérica, de psicologia transpessoal e movimentos do potencial humano e do conhecimento das experiências ou de

¹⁸² KNOBLAUCH, Hubert, *Europe and Invisible Religion*, Article in Social Compass, setembro de 2003, pp. 267-274, disponível no site https://depositonce.tu-berlin.de/bitstream/11303/8887/1/Knoblauch_2003.pdf, pp. 270

¹⁸³ HANEGRAAFF, Wouter J., *New Age Spiritualities as Secular Religion: a Historian's Perspective*, Social Compass, 46 (2), pp. 151. Disponível no site <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/003776899046002004>, acessado em junho de 2020: O mito organizacional da *Religião New Age*, uma *evolução espiritual* ilimitada, na qual o *self* com suas experiências em muitas realidades auto-criadas, deve ser reconhecido como muito racional. Na crucial *suposição* de que *o mal não existe* e que “seja o que for isso, está certo”, esta evolução espiritual realmente consegue fornecer uma explicação consistente, razoável e conclusiva do sofrimento. A inquestionável força esclarecedora da organização mito da *New Age* é, indubitavelmente, *a razão principal para a maior atração das pessoas contemporâneas que querem achar o sentido da vida humana*.

estados de consciência alterada; quer elas sejam emprestadas do *Hinduísmo e Budismo, ou de várias formas de meditação como Yoga*, ou quer elas sejam baseadas no *espiritismo e parapsicologia, mágica, adivinhação moderna ou feitiçaria*. Para dar alguns exemplos de estatísticas: mais de 60% da população nas sociedades europeias reportam ter tido experiências extraordinárias tais como experiências fora do corpo, contato com espíritos, visões, e este número teve um aumento constante de 20% em 1970. Na Alemanha, por exemplo, foi encontrado que 4% da população teve experiências de “proximidade da morte”, e mais de 70% reivindicou ter tido experiências pessoais paranormais. É *típico* da situação europeia que somente *pequena* minoridade *interprete* estas experiências como *religiosas* (dentro das estruturas de referência das organizações oficiais religiosas). A noção de Luckmann de experiência de “grande *transcendência*” não somente é útil, mas é a base na qual se pode comparar este fenômeno e então reconhecer a similaridade entre o *ressurgimento religioso* no exterior e a diferente, e alternativa, *ressacralização* da Europa¹⁸⁴.

Um número de fatores deve ser levado em conta se quisermos *compreender o papel* da Religião na *Europa do século XXI*. Isso inclui os *legados do passado*, mais particularmente o papel das Igrejas históricas, em *moldar a cultura europeia*: a consciência de que estas Igrejas ainda têm um lugar especial na vida dos modernos europeus, mesmo que elas não sejam mais capazes de *disciplinar as crenças e o comportamento* da grande maioria da população; uma considerável mudança na *frequência* dos fiéis, que passa a operar em um modelo de *escolha*, ao invés de um modelo de *obrigação ou dever*; e a chegada na Europa de grupos de pessoas de muitas diferentes partes do mundo, notavelmente do Sul do globo, com *aspirações religiosas muito diferentes* daquelas vistas nas sociedades hospedeiras. De acordo com a teoria da Religião *vicária* de Gracie Davie, “*believing without belonging*”, aonde quer que você olhe na Europa há uma predominância de Igrejas católicas e algumas delas retêm um *enorme valor simbólico*. Não pode ser negado que, principalmente nas grandes cidades da Europa, o panorama está se tornando um indicador da mudança da *crescente diversidade religiosa*. A Europa está mudando, mas os *legados do passado* permanecem profundamente *embebidos* no ambiente físico e cultural. A presença física e cultural das Igrejas é uma coisa, mas o *papel das instituições religiosas* no dia a dia dos europeus é outra coisa. E é sabido que a frequência nas Igrejas na Europa *está cada vez menor*. Mas isso não significa que elas perderam todo seu significado na identidade

¹⁸⁴ KNOBLAUCH, Hubert, *Europe and Invisible Religion*, op. cit., pp. 271-272: Para mais detalhes, cf. Knoblauch, 1997; para informação das experiências paranormais na Alemanha verificar no Ina Schmied da IGPP em Freiburg.

religiosa. O conceito de Religião vicária explica esta ambiguidade. Vicário significa “*a noção de Religião praticada por uma minoria ativa em nome de um número muito maior de pessoas, que não só entendem, pelo menos implicitamente, como também claramente aprovam o que a minoria está fazendo*”. A Religião pode operar vicariamente de várias maneiras. A menos controversa delas é quando as Igrejas e seus líderes conduzem *um ritual em nome de uma grande variedade de indivíduos e comunidades*, em um momento crítico de suas vidas. Os exemplos mais óbvios podem ser encontrados nas contínuas requisições para, mesmo em sociedades moderadamente seculares, alguma espécie de *um ritual religioso no nascimento, casamento e principalmente na morte das pessoas*¹⁸⁵. Em algumas partes da Europa, mas não em todas, a demanda para os dois primeiros casos diminuiu drasticamente nas últimas décadas do século XX. O mesmo não se aplica aos *serviços da Igreja referentes à morte* de uma pessoa. É nesta situação que muitos europeus entram diretamente em contato com suas Igrejas e se sentirão *terivelmente ofendidos* se suas reivindicações para um funeral forem rejeitadas¹⁸⁶.

De fato, as Igrejas na Europa estão localizadas *corretamente* no seu *status constitucional*. A Religião é uma *atividade de lazer* na moderna Europa; a prática da Religião acontece no tempo de lazer e compete com uma grande variedade de outras possibilidades, muitas as quais, incluindo shoppings, agora acontecem aos domingos. As pesquisas realizadas pela *European Values Study*¹⁸⁷, de uma forma seletiva e reveladora, demonstram que a “*Religião e a Igreja*” vão tão bem quanto *outras atividades*, como arte, cultura, meio ambiente, esportes etc., e *melhor* do que a maioria delas em quinze sociedades europeias pesquisadas. As pessoas que *cessam* de ir à Igreja, indubitavelmente perdem suas amarras com o Cristianismo institucional. Mas isso não quer dizer que necessariamente adotem alternativas secular. As pessoas *não frequentam* mais as Igrejas por obrigação ou dever, ou por respeitabilidade social¹⁸⁸.

Em vista da complexidade do processo da *perda da Religião* em áreas onde se aplica e é facilmente verificável, é necessário sumarizar a questão em suas diferentes dimensões: 1) Todas as sociedades modernas são, de um ponto de vista de sua constituição política e sua organização normativa e axiológica, sociedades que “*saíram da Religião*”. As sublimes visões

¹⁸⁵ DAVIE Grace, *The Persistence of Institucional Religion in Modern Europe*, op., cit., pp. 107: Os dois exemplos mais óbvios da *Religião vicária* nos anos recentes foram os *funerais públicos* do Presidente Mitterrand em 1996 e a Princesa Diana em 1997.

¹⁸⁶ DAVIE, Grace, *Is Europe an Exceptional Case?* The Hedgehog Review, 2009, disponível no site: <https://ore.exeter.ac.uk/repository/bitstream/handle/10036/87833/Davie.pdf?sequence=1>, acessado em janeiro de 2020, pp. 23-25

¹⁸⁷ DAVIE, Grace, *The Persistence of Institucional Religion in Modern Europe*, op., cit., pp. 103 e 105

¹⁸⁸ DAVIE Grace, *The Persistence of Institucional Religion in Modern Europe*, op., cit., pp. 102-104

religiosas que proporcionam às sociedades códigos de significados vinculativos para todos, foram prejudicados pelo *pluralismo e a racionalidade da individualização* acarretado pela autonomia do indivíduo; 2) O processo de “saída da religião” *não* pode ser igualado com a *renúncia da crença*. *Secularização não é o fim da crença, mas o movimento pelo qual os elementos da crença se liberam das estruturas prescritas pelas instituições religiosas*. Também, o movimento *não é nem uniforme, nem irreversível*; sua extensão e intervalo de tempo varia com o curso da história nas sociedades envolvidas; 3) Dentro da Europa, a zona que representa o máximo de validade da teoria da secularização como assim entendido, a desregulação institucional, *não compõe uma área que é uniforme* do ponto de vista religioso. Acima e além do declarado surgimento da individual, difusa e diferenciada religiosidade, as estruturas culturais moldadas, ao menos em parte, por diferentes histórias religiosas continua a *organizar referências comuns, significados partilhados e lógica institucional específica*. A penetração da cultura pela Religião oferece *resistência poderosa* para o processo de desregulamentação institucional. A teoria da saída da Religião é inteiramente válida se é aplicada dentro da genealogia religiosa da automatização da política e do indivíduo nas sociedades modernas. Hervieu-Léger analisa a história francesa e finaliza por concluir que: *a França é um país laico cuja cultura é católica*. De um lado, a *perda religiosa*, a qual é tão subjetiva como objetiva, cuja profundidade, extensão e antiguidade não admite qualquer argumento. De outro lado, a preservação de um *sistema de codificação católico-cultural*, o qual mesmo agora continua notavelmente convincente. De fato, como *acolhimento religioso da cultura*, vigendo acima e além do processo manifesto da perda da Religião, funciona de maneira diferente, mas igualmente cogente, em toda a Europa, quer na Escandinávia Bretanha, Alemanha, Bélgica ou Suíça e, por similar, mas por razões mais fortes na Itália e Irlanda. O caso da França¹⁸⁹, entretanto, é particularmente elucidativo, porque a *exclusão da Religião institucional* de qualquer papel social parece ser mais consumada do que em qualquer outro lugar¹⁹⁰. Mas em *todo país europeu*, a natureza e estilo da política, a *essência*

¹⁸⁹ CASANOVA, José, *O Problema da Religião e as Ansiedades da Democracia Secular Europeia*, pp. 7: A França é o único país da Europa ocidental que, oficialmente, é secular e possui uma democracia regulada por princípios de *laïcité*. Por outro lado, há vários países europeus com democracias consolidadas e que mantiveram uma Igreja oficial como a *Dinamarca, Noruega, Islândia, Finlândia* e até o ano de 2000, a *Suécia*. Entre as novas democracias, a *Grécia* conservou a Igreja Ortodoxa Grega como oficial. Com exceção da Igreja Católica, que furtou-se à oficialização nas transições recentes para a democracia, pós 1974, no sul da Europa, em *Portugal, na Espanha*, e no leste europeu, *Polónia, Hungria, República Checa, Eslováquia e Croácia*, todos os ramos do Cristianismo, anglicano, luterano, presbiteriano e ortodoxo, são reconhecidos em determinados lugares na Europa, sem, *aparentemente*, infligirem qualquer *risco à democracia*.

¹⁹⁰ DUARTE, Cláudia Turner Pereira, *O Estado Esquadrão da Moda: um ensaio sobre indumentaria, Religião e autoritarismo, em três Estados Democráticos de Direito*, Revista Publicum, v.2, n.2, 2016, pp.254-323. Disponível em <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/publicum>, acessado em 24.10.2020: Em 2010, a França editou a

do debate público ou problemas sociais, a definição da responsabilidade pública ou privada, o conceito de cidadania, atitudes para a natureza e meio ambiente, e igualmente as regras que governam o comportamento civilizado e assim por diante, tudo isso *toma forma no contexto da história e da Religião cuja influência permanece potente*. Isto não é porque as instituições religiosas ainda possuem uma real capacidade normativa, pois sabemos que *é algo que se perdeu em todo lugar*, mas porque as *estruturas simbólicas que elas moldaram preservam*, acima e além da perda da crença e do colapso dos costumes, *uma potência notável para permear a cultura*. Nestas condições, *é difícil* considerar a Europa, mesmo o noroeste da Europa, como uma área onde a secularização é uniforme e irreversível¹⁹¹.

O *impulso religioso*, a *busca por um significado* que transcende o espaço restrito da empírica existência neste mundo, tem sido uma *característica perene da humanidade*. Isso não é um enunciado teológico, mas sim *antropológico*- um agnóstico ou mesmo um filósofo ateuista pode muito bem aceitar esta afirmação. Precisaria de algo similar a uma *mutação da espécie humana* para extinguir este *impulso para o bem*. Os mais radicais pensadores do Iluminismo, e seus descendentes intelectuais mais recentes esperavam por algo assim, com certeza. Até agora isso *não aconteceu* e como sempre sustento, *é improvável de acontecer* em um futuro previsível. A crítica da secularidade comum a todos os movimentos ressurgentes é que *a existência humana desprovida de transcendência é afinal uma empobrecida e insustentável condição*¹⁹².

2.2- BREVES ASPECTOS DA RELIGIÃO EM PORTUGAL

Chegam ao nosso conhecimento, notícias frequentes do *declínio constante* da prática religiosa, sobre *Igrejas vazias*, e um abandono crescente da fé e das verdades religiosas em Portugal. Por outro lado, no *espaço público* podemos observar com alguma frequência fenômenos que não parecem estar em *consonância* com uma manifesta *perda da importância* da Religião. O *apelo* permanente para a importância de um *diálogo inter-religioso*, o atual conflito em alguns países europeus devido à *construção de mesquitas*, um cardeal português que desperta

controversa Lei 2010-1192, voltada a regular a indumentária de sua população. De acordo com a nova normativa ficou proibido o uso de qualquer vestimenta em locais públicos que impeçam a identificação visual do rosto de uma pessoa. Assim todos os tipos de máscara, touca, burca e *nigab* passaram a ser ilegais, com exceção de espaços como veículos e locais de culto religiosos. Na exposição de motivos da referida lei, foi afirmado que o uso do véu completo (burca e *nigab*), apesar de se tratar de um fenômeno marginal constituiria numa manifestação religiosa sectária de rejeição aos valores da República.

¹⁹¹ HERVIEU-LÉGER, Danièle, *The Twofold Limit of the Notion of Secularization*, op., cit., pp. 119-120, 122-125.

¹⁹² BERGER, Peter L, *The Desecularization of the World: A Global Overview*, op., cit., pp. 13

alguma irritação pública ao falar abertamente de um “*monte de sarilhos*” provocados pelo casamento de pessoas de Religião diferentes, são apenas alguns exemplos de como os assuntos religiosos (ou antirreligiosos) continuam a estar *omnipresentes* na vida quotidiana dos portugueses. Por outro lado, parece que a Religião, nas sociedades modernas, oscila constantemente entre a *ausência e a presença*, entre a *visibilidade e a invisibilidade*. Em comparação ao resto dos países europeus, *Portugal continua a ter uma alta prática religiosa*, superada apenas por países católicos como a Polónia, a Irlanda ou Malta. De fato, há uma situação de religiosidade em Portugal, *fora da regulamentação ou da estruturação da Igreja católica*. E, inexistindo fora das instituições religiosas oficiais, esta forma de religiosidade *furta-se* a quase todas as *medições quantitativas*. Apenas uma análise do *catolicismo tradicional e a religiosidade popular* pode oferecer uma imagem mais completa da situação religiosa em Portugal¹⁹³.

Em uma visão concisa, e tomando como referência as Constituições que vigoraram em Portugal nos séculos XIX e XX, pode-se dizer que desde o início do constitucionalismo, em 1822, até nossos dias, tem-se verificado uma *crescente expansão da liberdade e da igualdade* no domínio da *Religião*. De um regime de *Religião do Estado*, com mera tolerância das demais, que era o que ocorria na monarquia absoluta, e que as primeiras Constituições formais ainda consagraram, transferiu-se para uma *regime de separação* com pleno reconhecimento da liberdade de consciência e Religião- considerado hoje um *limite material* para a revisão constitucional e um dos direitos insusceptíveis de suspensão em estado de sítio. A transição não foi, no entanto, sem vicissitudes e perturbações. A proclamação da República em 1910 foi associada com um *gravíssimo conflito religioso* jungido à reação do anterior sistema de união, ao *anticlericalismo* difuso em certos setores da população urbana e ao *positivismo e jacobinismo* do partido republicano. A legislação dos primeiros meses de regime foi marcada por perseguições, considerando suas *intenções laicistas e anticatólicas*, enquanto a Constituição de 1911 passou a garantir, formalmente, a liberdade de consciência e de crença e a igualdade política e civil de todos os cultos (art. 3º, n. 4 e 5), e por outro lado adotou *medidas restritivas* contra as confissões religiosas, dirigidas especialmente em face a Igreja católica. O regime autoritário, instalado em 1926, e institucionalizado na Constituição de 1933, e que perduraria até a Constituição de 1974, se *beneficiaria da questão religiosa* para obter, durante muito tempo, o apoio dos católicos.

¹⁹³ DIX, Steffen, *As Esferas Religiosas e Seculares na Sociedade Portuguesa*, Análise Social, Vol. XLV (194), 2010, 5-27; pp. 5-8. Disponível no site: <http://www.scielo.mec.pt/pdf/aso/n194/n194a01.pdf>, acessado em dezembro de 2019.

Apareceu *constitucionalmente consignado*, nessa Carta, no art. 46º, pela primeira vez, a *separação entre a Igreja e o Estado*¹⁹⁴.

O Concílio Vaticano I *alargou e agudizou* as questões entre a *Igreja e o Estado*, em Portugal, no que se refere à *democratização* da sociedade. A obra *O Papa-Rei e o Concílio (1870)* da autoria de Manuel Nunes Giraldes, professor catedrático da *Universidade de Coimbra* de Direito Político e Direito Eclesiástico, foi, sem dúvida, quem melhor sintetizou a crítica liberal à dogmatização da *infallibilidade papal*¹⁹⁵. A doutrina expendida nesta obra dava guarida às pretensões neo-católicas que desde Lamennais e Montalembert, passando pela doutrinação de Doellinger, dos padres Jacinto, Dupanloup e Graty, lutava por uma mais clara *delimitação entre o poder temporal e o poder espiritual*, pretensão que seria irrealizável com a recente dogmatização da infalibilidade papal. No decorrer da campanha laicista, em 1870, Sebastião de Magalhães Lima, aluno de Manuel Garcia, publicou o opúsculo *Padres e Reis*, logo seguido de *O Papa perante o Século*, em 1874, que reprovavam o poder temporal do papa, o *dogma de infalibilidade*, e a Religião de Estado em nome da grande e suprema fórmula: “*Igreja livre no Estado indiferente*”. Deve-se à ação de *Afonso Costa e do Governo Provisório da República* um ponto de chegada a um longo caminho, com a publicação da *Lei da Separação*¹⁹⁶, já citada acima, onde foi legitimada a estruturação do Estado-nação *deixando em choque uma Igreja nostálgica de um poder perdido*. A *jornada lisboeta de 02.08.1909*¹⁹⁷ constituiu um ponto alto

¹⁹⁴ MIRANDA, Jorge, *Liberdade Religiosa, Igrejas e Estado em Portugal*, 1986, pp. 119-121, disponível no site: https://comum.rcaap.pt/bitstream/10400.26/2760/1/NeD39_JorgeMiranda.pdf, acessado em janeiro de 2020

¹⁹⁵ CATROGA, Fernando, *O Laicismo e a Questão Religiosa em Portugal (1865-1911)*, Análise Social, Terceira Série, vol. 24, nº 100, Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, 1988, pp. 211-273. Disponível no site: <http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/1223029596W8bRF8ng3Ap22XN2.pdf>, acessado em 01.04.2020 às 17:14, pp. 227; Cf. Fernanda Farinha Nogueira, *O Concílio do Vaticano I, Sua Projecção em Portugal à Luz da Imprensa Católica Portuguesa e da Correspondência Oficial, 1867-1871*, Coimbra, 1970 (dissertação em licenciatura em História da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, mimeografado)

¹⁹⁶ CATROGA, Fernando, *O Laicismo e a Questão Religiosa em Portugal (1865-1911)*, op., cit., pp. 233, rodapé nº 119: A *Lei da Separação* das Igrejas do Estado promulgada em abril de 1911, constitui um instrumento decisivo para a *consumação da estratégia laica do novo regime*. Sobre essa lei e outros diplomas a elas vinculados vejamos: Augusto Oliveira, *Lei da Separação. Subsídios para o Estudo das Relações do Estado com a Igreja, sob o Regime Republicano*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1914; Alberto Martins de Carvalho, *A Lei da Separação das Igrejas do Estado etc.*

¹⁹⁷ CATROGA, Fernando, no Prefácio da obra de MOURA, Maria Lúcia de Brito, *A “Guerra Religiosa” da I República*, Centro de Estudos de História Religiosa, 2ª ed. Lisboa 2010, pp. 10. Disponível no site: https://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/7226/1/EHR_8_Guerra%20Religiosa.pdf, acessado em 20.06.2020: A questão religiosa foi um *ponto de chegada* e, concomitantemente, pretendeu ser um *acelerado ponto de partida* para o que se considerava ser a *definitiva modernização* da sociedade portuguesa. Tal projeto não foi exclusivo do movimento republicano, como também foi propagandeado por várias correntes político-ideológicas, livre pensamento, socialismo, anarquismo, que reivindicavam para si o estatuto de vanguardas e que na diversidade de seus objetivos últimos se reuniram às vésperas de 5 de agosto (2 de agosto), à volta de programa mínimo: *derrubar a monarquia e institucionalizar a laicidade*, chaves que abririam as portas à *democracia e à solução dos problemas sociais*.

da campanha e forneceu um bom indicador da adesão que o anticlericalismo tinha conseguido conquistar na capital, depois de quase quatro décadas de doutrinação¹⁹⁸. Na *Universidade de Coimbra* foram muito ativas algumas vanguardas estudantis, cujo discurso contraditor se articulavam, quase sempre, as críticas sócio-políticas e culturais com as execrações às facetas mais retrógradas da escola, fazendo com que a *progressão das ideias de modernidade* viessem a incidir sobre as praxes mais anacrônicas da vida acadêmica¹⁹⁹.

Neste contexto, a *separação oficial* entre Estado e Igreja em 1911, seguido por uma agressiva política antirreligiosa por parte dos republicanos, foi o principal fator que provocou um *resultado inesperado*, despertando na Igreja católica o *espírito de combate* e, mais tarde, uma *onda de religiosidade popular*. A partir da segunda década do século XX, o catolicismo português tornou-se *cada vez mais ativo*, tentando estimular a profissão de fé da população²⁰⁰. Esta nova militância católica e a *recristianização* da sociedade angariou, a partir da terceira década do século XX, cada vez mais terreno, principalmente após a formação da *União Católica* e outras *associações católicas* e várias publicações. Antes mesmo desta renovação que estava ainda *muito tímida*, um acontecimento algo contraditório, não condizente com a baixa religiosidade da população, ocorreram as *aparições de Fátima, em 1917*, que ganharam uma popularidade extrema. *O fenômeno de Fátima* confrontou o catolicismo português com uma certa *ambiguidade*²⁰¹, e desenvolveu nos anos seguintes uma “*matriz identitária e uma identi-*

¹⁹⁸ CATROGA, Fernando, *O Laicismo e a Questão Religiosa em Portugal (1865-1911)*, op., cit., pp. 233, rodapé nº 130: “O dia 02 de agosto é uma *data inesquecível nos fastos da liberdade em Portugal*, nenhuma a excedeu em *grandeza*: o seu alto significado avultou pela *perfeita ordem* com que se organizou e em que decorreu. Nela tomaram parte mais de cem mil pessoas” (Lopes de Oliveira, *História da República Portuguesa. A Propaganda na Monarquia Constitucional*, Lisboa, Editorial Inquérito, 1947, pp. 374)

¹⁹⁹ CATROGA, Fernando, *O Laicismo e a Questão Religiosa em Portugal (1865-1911)*, op., cit., pp. 229-253: O ato de rebeldia que mais teve eco foi protagonizado por um jovem estudante, denominado *Homem Cristo, Filho*, então a navegar nas águas do radicalismo anarquista, que se *recusou a recitar a oração propiciatória* à ajuda divina antes de um exame na Universidade de Coimbra. Foi expulso da sala, todavia teve seu recurso aceito pelo reitor e *pode fazer o exame*.

²⁰⁰ DIX, Steffen, op., cit., pp. 14, rodapé nº 13: De uma certa maneira podemos dizer que a separação entre Estado e Igreja provocou exatamente o *efeito contrário* daquele desejado pelos republicanos. Ou seja, a política antirreligiosa dos republicanos incitou a *guinada do catolicismo* para a sociedade e, assim, mais cedo ou mais tarde, uma *recristianização* da mesma. Diferentemente do que se poderia afirmar, a instituição do catolicismo como Religião oficial na Constituição de 1822 acabou por iniciar um *processo de laicização da sociedade*, enquanto a separação entre o Estado e a Igreja, em 1911, provocou, a médio prazo, em combinação com a política anticlerical dos republicanos, uma *recristianização* da sociedade portuguesa

²⁰¹ DIX, Steffen, op., cit., pp. 15, rodapé nº 14: A *ambiguidade* consiste como observou Bruno Cardoso Reis (2001, pp. 257), no fato do contato imediato de um crente com um fenômeno sagrado poder ser considerado “*uma ameaça ao papel da autoridade mediadora clerical como depositária e intérprete única da revelação*”. Se a Igreja católica não tivesse tido, desde o início, a capacidade de identificar-se como *autoridade mediadora* das aparições, o fenômeno de Fátima poderia ser hoje, pelo menos teoricamente, uma forma de *religiosidade popular*, vivendo em paralelo e como *concorrente do catolicismo português*.

dade própria”, transformando o *catolicismo popular português* em uma espécie de religiosidade nacional que não pode ser comparada com outras formas de catolicismo. Para além das convicções teológicas e do enfoque historiográfico imparcial, deve ser afirmado, que a *Igreja católica* aproveitou o fenômeno de Fátima para sua própria reconfiguração e afirmação e que *as aparições de 1917 revelam hoje em dia um dos pilares mais importantes do catolicismo português*²⁰².

Durante o Estado Novo, na Constituição de 1933, os art. 45º e 46º, que disciplinavam a relação entre o Estado e a Igreja católica e demais cultos, *mantiveram a separação entre o Estado e a Religião*. Em 7 de Maio de 1940 foi assinada a *Concordata* entre a Santa Fé e a República portuguesa. A *manutenção* do sistema concordatário no período democrático demonstra o temor estatal do perigo iminente de um *vazio jurídico* e prováveis novos *confrontos* entre a Igreja e o Estado (Ac. TC 423/87: 4132). A transição democrática (1974) e a Constituição de 1976 abriram portas a um *novo Portugal*. Todavia, as relações com a Igreja, formalmente, manter-se-iam iguais. A vigência dos diplomas legais de 1940 atingida pelo protocolo adicional de 1975, perdurou até ao séc. XXI, quando a Lei da Liberdade Religiosa – LLR (2001) empurrou o Estado e a Igreja para uma *nova concordata nascida em 2004*²⁰³.

Finalmente, a atual Constituição de 1976²⁰⁴, que abarca as revisões de 1982, 1989, 1992, 1997 e 2001, vem garantir a *liberdade religiosa sem aceções e sem quaisquer limites específicos*. É uma Constituição em um estágio mais avançado do que as anteriores para o qual concorreram vários fatores como a *superação da questão religiosa* da primeira república e a *superação pelo decurso do tempo* das correntes jacobinas e as tendências ultramontanas; o

²⁰² DIX, Steffen, op., cit., pp. 14-16

²⁰³ MONIZ, Jorge Botelho, *Portugal um caso de Secularização Católica*, Anais do XIV Simpósio da ABHR, Juiz de Fora, MG, 15 a 17 de abril de 2015, pp. 363-376 Disponível em file:///C:/Users/TJBA/Downloads/Portugal_a_case_of_Catholic_secularizati(1).pdf. Acessado em junho de 2020, pp. 367-369. Em matéria jurídica podemos afirmar que existe uma longa tradição política portuguesa de relações com a Igreja católica: a primeira Concordata assinada entre o governo de Portugal e a Santa Sé data de 1289. Muitas outras ocorreram em 1737 e 1745, sobre a instituição do patriarcado de Lisboa; 1778 e 1848 sobre nomeações e deposições irregulares de bispos; e 1928 e 1929 sobre o padroado na Índia, Macau e Timor.

²⁰⁴ MIRANDA, Jorge, *Teoria do Estado e da Constituição*, op., cit., pp. 92: A Constituição de 1976 é a mais *complexa* de todas as Constituições portuguesas e a *única* que conseguiu ser uma *Constituição normativa e não apenas nominal*. É uma *Constituição-garantia e uma Constituição prospectiva*. Considerando o regime autoritário derrubado em 1974 e os riscos de implantação de nova ditadura em 1975, é uma Constituição muito preocupada com os *direitos fundamentais dos trabalhadores e da divisão do poder*. E, na *repulsa* de um passado próximo em que tudo parecia possível, procura *vivificar e enriquecer* o conteúdo da *democracia* multiplicando as manifestações de igualdade efetiva, participação, intervenção, socialização, em uma visão abrangente, não sem alguns *ingredientes de utopia*.

Concílio Vaticano II; o crescente pluralismo político dos católicos portugueses; a crescente inserção das confissões não católicas na vida coletiva do país; a integração europeia de Portugal e a própria adequação ao Estado Democrático de Direito, cerne da nova ordem constitucional²⁰⁵.

O sistema *Estado/Igreja* implementado pela Constituição de 1976 adota os princípios da neutralidade, igualdade de tratamento e a separação entre o Estado e confissões religiosas (art. 41º). O diploma constitucional não prevê qualquer forma de diálogo contratual entre Estado e Igrejas, nem invoca qualquer Religião em particular. Contudo, o princípio da igualdade não é completamente aplicado e o da separação deve ser interpretado de maneira muito reservada. A LLR apesar de ter sido um grande avanço estabelece um lugar privilegiado para a Igreja católica no seu art. 58º e uma hierarquização entre Igrejas e cultos. Ressalte-se que a Igreja católica viveu um inquietante clima de entendimento com o Regime do Estado Novo que enraizou no Estado uma mentalidade secularista que, conseqüentemente, provocou a desclericalização do poder por parte das elites nacionais; a obrigação, renascida em período democrático, de o Estado ostentar uma posição de aconfessionalidade, e a afirmação de um esquema presumivelmente rígido de separação Estado/Igreja; e a reformulação da conexão dos portugueses com o fato religioso, nomeadamente a destradicionalização e subjetivação das identidades, valores e práticas religiosas. Em suma, o Estado português assume, na recomposição do religioso na sociedade, uma tendência de separação com cooperação²⁰⁶, com particular destaque para a Igreja católica. Em face de sua representatividade na sociedade portuguesa, e à frágil alternativa das minorias religiosas, a Igreja católica tem tido por parte do Estado um tratamento especial ou diferenciado que, segundo a doutrina e jurisprudência²⁰⁷ e a práxis política, é compatível com o princípio da igualdade e da laicidade. No séc. XXI são inúmeras as situações que

²⁰⁵ MIRANDA, Jorge, *Liberdade Religiosa, Igrejas e Estado em Portugal*, op., cit., pp. 123.

²⁰⁶ Cf. Ac. TC 174/93, Plenário, Processo nº 322/88, Relator para o Acórdão, Conselheiro Alves Correia. Disponível em <https://www.tribunalconstitucional.pt/tc/acordaos/19930174.html>, acessado em julho de 2020: "... O princípio da separação não exclui, como se realçou anteriormente, toda e qualquer colaboração do Estado com a Igreja Católica. A colaboração de assegurar a liberdade religiosa, propiciando que nas escolas superiores de educação e nos centros integrados de formação de professores das universidades que formarem educadores de infância e professores do 1º ciclo do ensino básico seja ensinada a disciplina de Educação Moral e Religiosa Católica e Sua Didática aos alunos que o quiserem, é constitucionalmente legítima, desde que, claro está, não seja o Estado a assumir, ele próprio, a tarefa e a responsabilidade do ensino".

²⁰⁷ Cf. Ac. TC 423/87, Processo nº 110/83, Plenário, Relator: Conselheiro Monteiro Diniz. Disponível em <https://www.tribunalconstitucional.pt/tc/acordaos/19870423.html>, acessado em julho de 2020: "...Ora, a Igreja Católica, por força das obrigações internacionais em que o Estado Português se constituiu, são assegurados, nomeadamente, através das normas do Decreto-Lei nº 323/83, em matéria de ensino religioso nas escolas públicas, benefícios e vantagens não concedidos a qualquer outra confissão religiosa. Não obstante a esmagadora maioria da população portuguesa que partilha convicções religiosas se inscrever no seio desta Religião, o certo é que outras

demonstram essa prática, entre outras: i) a aceitação da instituição católica como *parceiro social estratégico*, principalmente pelo reconhecimento político, da direita (CDS-PP) à esquerda parlamentar (PCP), da *relevância* das suas organizações no campo da assistência social; ii) a presença e a evidência dada aos *dignitários da Igreja católica* nas cerimônias oficiais; iii) a *celebração* de vários feriados nacionais e regionais religiosos. Tais fatos demonstram a capacidade da Igreja de católica de *influenciar a política e práticas públicas* e a tendência do Estado português para a consecução de sincera e leal *cooperação* entre o Estado e a Igreja. “O Estado português parece assumir o compromisso de arranjar um *equilíbrio* entre a doutrina (secular) que preconiza e a crença (católica) das pessoas que governa, reconhecendo que embora *o Estado seja laico, a sociedade não o é*”²⁰⁸.

No sentido do *ordenamento jurídico português* prever um regime de *colaboração* entre o Estado e a Igreja, Gouveia afirma que o sistema *constitucional português* não se estrutura por qualquer ideia separatista radical, na trilha das concepções laicas mais neutras ou, com qualquer modelo de teor laicista, pelo contrário, se mostra favorável à *separação cooperativa e colaborante* entre o Estado, o Direito e a Religião, como se pode observar de uma simples leitura do art. 41º da CRP atual. A *Lei da Liberdade Religiosa* nº 16/2001, legislação infraconstitucional, veio modernizar o Direito da Religião em Portugal, revogando a antiga Lei nº 4/71 e, corrobora que o modelo adotado é o da *separação cooperativa* entre o Estado, o Direito e a Religião²⁰⁹.

O catolicismo em Portugal sofreu, desde 1974, uma *mudança essencial*. Além da crescente *pluralidade interior*, ocorreu a transformação quase imediata de uma *Igreja que apoiou um Estado totalitário* para uma *Igreja que critica os poderes de um Estado democrático*, ou seja, enquanto a Igreja patrocinou em grande parte as decisões políticas, econômicas, éticas ou

existem, algumas mesmo com muito milhares de crentes, sendo quanto a elas, a atitude do Estado, inteiramente omissiva. Mas esta circunstância do que ressalta com nitidez *o tratamento diversificado de que desfruta a Igreja Católica, fruto da realidade histórica e sociológica*, em que esta se inscreve, *não é susceptível de conduzir*, atenta esta realidade, a uma *declaração de inconstitucionalidade*, de qualquer das normas questionadas, por violação do disposto no artigo 13º da Constituição, na medida em que o Estado, ao assim legislar, apenas deu cumprimento a um dever que sobre ele impende”.

²⁰⁸ MONIZ, Jorge Botelho, *Portugal um caso de Secularização Católica*, op., cit., pp. 369-372

²⁰⁹ GOUVEIA, Jorge Bacelar, *Direito, Religião e Sociedade no Estado Constitucional*, Arraes Editores, Belo Horizonte, 2013, pp. 14-15 e 29: Por um lado, o princípio da separação, declarando no respectivo art. 3º que “As igrejas e demais comunidades religiosas estão *separadas* do Estado e são livres na sua organização e no exercício das suas funções e do culto”; por outro lado, o princípio da *cooperação*, segundo o qual, como se percebe do art. 5º daquele diploma legislativo (Lei da Liberdade Religiosa), “O Estado *cooperará* com as Igrejas e comunidades religiosas radicadas em Portugal, tendo em consideração a sua representatividade, com vista designadamente à promoção dos direitos humanos, do desenvolvimento integral de cada pessoa e dos valores da paz, da liberdade, da solidariedade e da tolerância”.

sociais do Estado Novo, a mesma revelou sob condições democráticas, *cada vez mais uma posição crítica*. Por outro lado, o catolicismo perdeu apenas *gradualmente sua relevância* na sociedade portuguesa porque permanece, sob uma outra forma social, um *fator significativo* em uma sociedade moderna, *criticando algumas decisões éticas, sociais, políticas e econômicas, no dia a dia*. E, nos últimos duzentos anos, o catolicismo em Portugal, assim como no sul da Europa, devido a uma “*memória coletiva*”, continua a *influenciar* as atividades políticas e os costumes sociais dos indivíduos. Por outro lado, e este é um fenômeno bastante complexo e interessante, os “*contextos sociais não deixam de influenciar a religiosidade*” destes indivíduos e a religiosidade institucional. No seu texto *Las Animas del Purgatorio em Portugal*, Miguel de Unamuno aborda a questão do panorama religioso em Portugal: “É muito frequente ouvir os portugueses dizerem que são um *povo irreligioso*; que aqui em Portugal os problemas de Religião realmente *não interessam a ninguém*. Parece-me que nisto como em outras coisas, *sofrem de uma ilusão* (...) A religiosidade portuguesa (...) tem que ir buscá-la por debaixo das formas regulares e canônicas da Religião oficial. *Por debaixo dela palpita e vive um certo naturalismo que tem muito de pagão e não pouco de panteísta* (...) Está aqui sempre *latente* uma certa realidade pagã (Unamuno, 1985 (1905), pp. 147)” (tradução livre)²¹⁰.

O *catolicismo triunfante* do séc. XV e a *ausência* de experiências pluralistas no país, a partir daí, evidenciaram de forma indelével o *monolitismo religioso português*. No período pós 74, houve uma *diminuição do número de católicos de 15%* que estabilizaram no período democrático, encontrando-se hoje nos *81%* (dados do censo nacional do INE). O segundo maior grupo religioso é sem dúvida o daqueles dos *sem-Religião* (crentes sem Religião, agnósticos e ateus), representando, no total, *6,85%* da população (aumento de 42% do período de 2001-2011). As comunidades religiosas restantes são, por conseguinte, *minoritárias*, opondo-se com pouca força ao monolitismo do catolicismo. Apesar da subida gradual, desde a década de 80, do número de protestantes e de testemunhas de jeová, são ainda residuais, somando *3,9% em 2011*.

É importante levar em consideração as formas pelas quais a *Igreja* influi no *processo político*. Como uma *importante instituição*, ela também exerce influência sobre a *mudança política*. A Igreja afeta a *formação da consciência* das várias classes sociais, mobilizando algumas forças políticas e as criticando. De fato, Igreja alguma se situa acima da política. As práticas e o discurso religioso, fatalmente, *reforçam ou minam os valores predominantes* e, em última

²¹⁰ DIX, Steffen, op., cit., pp. 18-20

instância, o sistema de dominação. Levine (*Religion and Politics*, pp. 18-55) alega que todas as *Religiões* têm um *conteúdo político*. Entretanto, uma Igreja pode acreditar que se situa acima da política e permanecer indiferente à discussão política. Nesse caso ela é menos afetada pelo processo político. De qualquer forma a *Religião* pode ser uma força poderosa na determinação da *orientação política*, frequentemente até mais importante do que a classe²¹¹.

Em Portugal, a *clivagem religiosa*, no voto eleitoral, remete para a oposição entre os *católicos praticantes* e os *católicos não praticantes e secularizados*. O indicador utilizado é a percentagem de indivíduos que frequentam semanalmente a missa (missalizantes). As *posições* da Igreja católica em Portugal, historicamente, foram, em regra, *politicamente conservadoras*: apoio ao Estado Novo; apoio contra a radicalização do “Processo Revolucionário em Curso”, PREC, (1975); oposição à liberação do aborto etc.²¹²

A relação entre a Religião e o voto em *Portugal* e Espanha foi investigada por Calvo, Montero e Martínez, em 2008. Os autores afirmam que apesar de uma tradição compartilhada e de uma história comum, a relação entre *religiosidade e política* tomaram caminhos diferentes em Portugal e Espanha. Análise das pesquisas pós-eleitorais aponta tendências divergentes no impacto da religiosidade no voto: *considerável* para a Espanha e *irrelevante* para Portugal. Estas diferenças, porém, não estão relacionadas pela composição do mapa religioso em ambos os países: *Portugal*, sob quase qualquer ponto de vista, é um país *mais religioso* que a Espanha. O que diferencia ambos os países é a *composição e evolução do sistema de partidos*, assim como as estratégias e discursos das elites sobre determinados temas religiosos de grande importância. Em Portugal a consolidação de um *sistema de partidos dominado por dois partidos de centro muito parecidos entre si (PS e PSD)* em um grande número de *questões ideológicas* limita extraordinariamente o papel desse tipo de voto²¹³.

²¹¹ MAINWARING, Scott, *Igreja Católica e Política no Brasil, 1916 a 1985*, Trad. Heloisa Braz de Oliveira Pietro, Ed. Brasiliense, São Paulo, 2004, pp.26.

²¹² FREIRE, André, *Clivagens, Conjuntura Econômica e Comportamento Eleitoral em Portugal*, Sociologia, Problemas e Práticas, nº 32, 2000, pp. 23-54. Disponível no site: http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0873-65292000000100003. Acessado em novembro de 2019, pp. 25-28: “Sendo o voto um ato considerado socialmente recomendado e um dever cívico, é expectável que *quanto maior for a integração religiosa, dos indivíduos, maior seja o seu nível de participação eleitoral*; esta hipótese tem registrado sustentação empírica (ver Borg, 1998, p. 445, 448-459; ver tb. Mayer & Perrineau, 1992, p. 31; ver tb. Cabral, 1998 a: 367-372).

²¹³ MONTERO, José Ramón, CALVO, Kerman e MARTÍNEZ, Álvaro, *El Voto Religioso en España y Portugal*, Revista Internacional de Sociologia (RIS), vol. LXVI, nº 51, Septiembre-Diciembre, 19-54, 2008, pp. 20-22. Disponível no site, <http://revintsociologia.revistas.csic.es/index.php/revintsociologia/article/download/108/109>, acessado em novembro de 2019.

Por sua vez, Carlos Jalali, em 2003, sustenta que, em Portugal, *o fator regional* é extremamente importante, mais importante até do que na Itália ou na Alemanha, considerando a homogeneidade do Portugal contemporâneo e a ausência de grandes conflitos entre o centro e a periferia ou de caráter etno-linguístico. Contudo, convém lembrar que em Portugal a *região e a Religião* não são mutuamente independentes, já que existe uma *maior religiosidade no norte do país*. As análises de dados agregados de Freire (2001b) e Nataf (1997) confirmam a importância da *Religião e da classe social*: uma maior preferência por *partidos de direita* nas áreas mais religiosas e de classe capitalista e uma maior preferência por *partidos de esquerda* nas áreas mais seculares e de classe trabalhadora. Em que pese Portugal ser, atualmente, uma *democracia consolidada*, com uma experiência de democracia tão extensa quanto da V República Francesa no início dos anos 80, ou da Alemanha e da Itália do pós-guerra, no final dos anos 70, o *comportamento eleitoral* dos portugueses ainda não foi objeto de uma *análise sistemática*. Existem vários estudos úteis sobre os fenômenos eleitorais portugueses, mesmo assim ainda não é possível comparar de maneira consistente, a experiência eleitoral portuguesa em vários períodos de tempo e com outros países²¹⁴.

Outro aspecto marcante, com base em estudos sociais, é evidenciado em Portugal, com algumas formas de *religiosidade popular* que se relacionam com o anticlericalismo popular (oposição ao padre), com os santos, com as festas populares, e com os cultos a Nossa Senhora (Esteves, 1986, pp. 68-72). Vários estudos realizados a partir dos anos 70 demonstram que o *anticlericalismo* não é apenas um fenômeno intelectual das elites urbanas (Cutileiro 1977). Um outro elemento importante da religiosidade popular é a *veneração a santos* que são na sua maioria rurais. As *romarias anuais*, em particular em zona de emigração, em honra do “nosso santo” representam uma profunda expressão da unidade regional e da ligação à terra de origem (San-chis, 1983, p.40). A *religiosidade popular* permanece em Portugal, *ao lado* da enorme concorrência entre *a secularização e o catolicismo*, uma religiosidade social, sem a qual a paisagem religiosa do país não pode ser descrita integralmente. Ao olhar a realidade portuguesa, não há a mínima dúvida de que o catolicismo, tem cada vez *mais obstáculos* em defender o seu domínio tradicional na *formação direta das mentalidades*, especialmente através da prática religiosa ou da *transmissão geracional de conteúdos religiosos*. Por enquanto, pode-se afirmar que a *Igreja*

²¹⁴ JALALI, Carlos, *A investigação do comportamento eleitoral em Portugal: história e perspectiva futura*, Análise Social, vol. XXXVIII, (167), 2003, pp. 545-572. Disponível no site: <http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/1218790614W0IHT7zh8Wy45FT3.pdf>, acessado em março de 2020.

católica mantém em Portugal seu *monopólio*²¹⁵, logrando desenvolver estratégias relativamente inovadoras para sustentar a sua posição no espaço público²¹⁶ e para influenciar processos de modernização. Por outro lado, a moderna extensão das esferas seculares não provoca apenas uma reação das esferas religiosas no espaço público, como também nos espaços individuais. A *reestruturação* da Religião nos *espaços individuais* iniciou-se, sobretudo, com a *queda* da tradicional religiosidade voltada para a Igreja e foi designada nos últimos anos particularmente a partir da *tese da privatização da Religião* (Luckmann, 1967), através de vários conceitos, como os de “*religiosidade bricolage*” ou “*Religião a la carte*”. Embora a *perda* da Religião tradicional não implique, necessariamente, em um *aumento da procura da religiosidade individual*,

²¹⁵MAFRA, Clara, *Religiosidades em trânsito. O caso da Igreja Universal do Reino de Deus no Brasil e em Portugal*, Lusotopie, nº 6, 1999, pp. 369-383. Disponível em https://www.persee.fr/doc/luso_1257-0273_1999_num_6_1_1278, acessado em junho de 2020: De fato, com o *pluralismo religioso*, em que pese a ampla maioria portuguesa se dizer católica, várias outras Religiões estão sediadas em Portugal e entre elas a *Igreja Universal do Reino de Deus- IURD*: “Atualmente (1999), a IURD conta com 62 locais de culto em Portugal, 21 dos quais localizados na grande Lisboa, formando uma rede com penetração nos grandes e pequenos centros urbanos, de norte ao sul do país, apropriadas para receber pequenas e grandes multidões. No Brasil, desde 1990, a Igreja conta com uma rede de 1700 templos espalhados em todos os estados do país. Em Portugal, a rede de templos é coordenada privilegiadamente por pastores brasileiros, os quais, em geral, após um período de treinamento na IURD do império, ficam responsáveis pela administração da Igreja local, por períodos nunca superiores a dois anos”.

²¹⁶ORO, Ary Pedro, *A Presença Religiosa Brasileira no Exterior: o Caso da Igreja Universal do Reino de Deus*, Estudos Avançados (on line), vol. 18, nº 52, 2004, pp. 139-155. Disponível em https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-40142004000300011&script=sci_abstract&tlng=fr, acessado em março de 2020, pp.143-144: No ano de 1995, a *IURD, em Portugal*, foi alvo de uma ação xenofóbica, pois assim que veio a público o interesse da Igreja na compra do *Coliseu do Porto, a mais tradicional casa de espetáculos da cidade*, e em fundar um partido político, o *Partido da Gente*. O sindicato dos artistas, intelectuais, políticos e parte da população expressaram, publicamente, seu repúdio em mais de uma ocasião. O próprio Presidente de Portugal, à época, Mário Soares, *interveio no conflito*. Finalmente, em janeiro de 1996, a Sociedade dos Amigos do Coliseu do Porto, recém-formada, comprou o estabelecimento. Igualmente, a tentativa da IURD de *aderir* a um partido político em Portugal não foi levada adiante, devido às reações contrárias advindas de *diversos segmentos da sociedade portuguesa*. Malgrado a mobilização da mídia portuguesa e as atitudes sociais contrárias à Universal, a Igreja *não perdeu a popularidade* em Portugal e tem prestado a sua contribuição para o *pluralismo religioso* no país. Desde a sua instalação em Portugal, assim como fez no Brasil, se preocupou em estruturar uma rede midiática, adquirindo emissoras de rádio quase falidas, transmitindo programas televisivos e editando o *Jornal Tribuna Universal*. Dessa forma, a *IURD se faz presente na vida pública portuguesa* e dá visibilidade às suas atividades ritualísticas e às suas *campanhas de assistência social*. O perfil social dos fiéis seria semelhante ao do Brasil, preferencialmente mulheres, com baixa escolaridade, pertencentes às camadas populares, embora também atraia um público de classe média e mesmo média alta.

verificou-se nos últimos anos um aumento das ofertas religiosas²¹⁷. No caso de Portugal, entretanto, ainda não têm *estudos confiáveis* sobre a maneira como o *catolicismo tradicional vai sendo substituído*, pelo menos, parcialmente, pela religiosidade individual. Em suma, o catolicismo português deve ser compreendido como elemento formador de uma modernidade que é *distinta e típica apenas da sociedade portuguesa*. Ou seja, a *modernidade e a secularidade* da sociedade portuguesa seriam diferentes sem o catolicismo tradicional. É possível afirmar que “Portugal é modernamente um país ao mesmo tempo *secularizado, religioso e católico*”²¹⁸.

2.3- LAICIDADE À BRASILEIRA E A CONCORRÊNCIA RELIGIOSA NA ESFERA PÚBLICA

A história recente da América Latina tem sido marcada por uma *violência intensa e ampla*. Esta violência se manifesta de várias formas: há a violência institucionalizada da *pobreza, da enfermidade e da injustiça*; existe a violência maciça associada com a *repressão estatal e a tortura*; se nota a *violência revolucionária e as guerras civis*; e também há uma violência omnipresente na *vida cotidiana, associada às migrações, à droga, às quadrilhas e vinganças e o abuso doméstico*. Esta história também teve importantes transformações como as que ocorreram com as Religiões. Pela primeira vez, na América Latina, foi substituído o *monopólio* da Igreja Católica por um pluralismo religioso, com novas Igrejas com altas taxas de crescimento²¹⁹. A combinação de uma *violência ampla e intensa*, com *forte inovação religiosa e multiplicação de Igrejas* tem tido notáveis impactos sobre a evolução das Religiões, seu discurso e seus atrativos para os crentes e sua presença na *vida pública*. Entre os impactos mais

²¹⁷ SARRÓ, Ramon, *O Atlântico Cristão: etnografias de encontros religiosos entre igrejas africanas, brasileiras e portuguesas em Lisboa*, Instituto de Ciências Sociais, 2018. Disponível em: <https://www.ics.ulisboa.pt/projeto/o-atlantico-cristao-etnografias-de-encontros-religiosos-entre-igrejas-africanas-brasileiras>. Acessado em junho de 2020: O *centro de Lisboa* ao ser o ponto mais *multi-étnico* do país, assim como um espaço para expressões do protestantismo histórico, é igualmente importante - foram ali identificadas várias *igrejas pentecostais e carismáticas*. Loures é igualmente importante porque alberga numerosas comunidades mistas (*católicos brasileiros, kimbanguistas e outros*). Nestes lugares encontramos igualmente expressões de *religiões afro-brasileiras (Candomblé, Umbanda)* com evidentes associações ao Cristianismo.

²¹⁸ DIX, Steffen, op., cit., pp. 20-25

²¹⁹ SELL, Carlos Eduardo, *Leituras de Weber e do Brasil: da Política à Religião, do Atraso à Modernidade*, Ciências Sociais Unisinos, vol. 43, nº 10, set/dez 2007, pp. 241-248. Disponível no site: <file:///C:/Users/TJBA/AppData/Local/Temp/5673-17651-1-SM-1.pdf>, acessado em junho de 2020, pp. 246: “Se olharmos para o ‘campo religioso’ brasileiro, o que se apresenta a nossos olhos é um processo de ‘destraditionalização’, qual seja, modernização ou modernidade, como quiserem. Essa tradicionalização possui um duplo aspecto. Por um lado, ela representa o enfraquecimento do catolicismo como Religião quase exclusiva no campo religioso e, no campo social, ela representa um claro descolamento da esfera estatal e social da esfera religiosa”.

notáveis tem sido a opção de parte de muitas Igrejas de *defender os direitos humanos, proteger as vítimas e opor-se a regimes repressivos*, a cumplicidade de outras Igrejas com a repressão em nome de um nacionalismo católico, e o atrativo que tem novas Igrejas para muita gente como um modo de sair da violência cotidiana por meio de uma renascer dentro de uma nova comunidade de fé²²⁰.

A separação entre Igreja e Estado no Brasil *jamais* redundou na privatização do religioso, ou na exclusão mútua entre Religião e política. E, diversamente dos casos francês, uruguaio e mexicano (ou português), nunca suscitou um movimento *anticlerical* radical. Por outro lado, a *laicidade não constituiu* propriamente um valor ou princípio nuclear da República brasileira, o qual deve ser defendido e preservado a qualquer custo, visto que a sociedade brasileira *não é secularizada* como a francesa e inglesa. Mesmo que a *laicidade* não seja um valor nuclear da República brasileira, ainda assim constitui uma referência importante a que os poderes públicos e suas autoridades, costumeira e necessariamente, se reportam para tratar de diferentes casos envolvendo debates e conflitos religiosos e laicos²²¹. Ricardo Mariano afirma que a situação brasileira *se assemelha* mais aos casos de Portugal, Espanha e Itália, países católicos do sul da Europa, em que prevalece uma “quase laicidade”, nos termos do historiador Fernando Catroga (2006). Todavia, o Brasil, *diferentemente*, é dotado de um *mercado religioso competitivo*, diferindo dos países católicos do sul da Europa, em razão do acirramento da disputa entre católicos e pentecostais, concorrência que se alastrou consideravelmente para a *arena político-partidária* e para a mídia eletrônica²²².

A história *constitucional* brasileira oferece características inconfundíveis com as dos países vizinhos de língua espanhola, apesar de marcada também por grande instabilidade e por

²²⁰ LEVINE, Daniel H., *Violencias y Religiones em America Latina*, Anuário, IEHS 24, 2009, pp. 445 a 463. Disponível no site: <http://anuarioiehs.unicen.edu.ar/Files/2009/Daniel%20H.%20Levine%20Violencias%20y%20religiones%20en%20Am%C3%A9rica%20Latina.pdf> acessado em dezembro de 2019, pp. 445

²²¹ Constituição da República Federativa do Brasil- CRFB, organizada por Moraes, Alexandre, 48º ed., Grupo Editorial Nacional, Atlas, 2020. Preâmbulo da Constituição da República Federativa do Brasil: “Nós, representantes do povo brasileiro, reunidos em Assembleia Nacional Constituinte *para instituir um Estado Democrático, destinado a assegurar o exercício dos direitos sociais e individuais, a liberdade, a segurança, o bem estar, o desenvolvimento, a igualdade e a justiça como valores supremos de uma sociedade fraterna, pluralista e sem preconceitos, fundada na harmonia social e comprometimento, na ordem interna e internacional, com a solução pacífica das controvérsias*, promulgamos, sob a proteção de Deus, a seguinte Constituição da República Federativa do Brasil”.

²²² MARIANO, Ricardo, *Laicidade à Brasileira, Católicos, Pentecostais e Laicos em Disputa na Esfera Pública*. Civitas- Revista de Ciências Sociais, vol. 11, nº 2, mayo-agosto, 2011, pp. 238-258. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre. Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74220016005>, pp. 254

graves deficiências no funcionamento de poderes do Estado. Vale lembrar a independência adquirida *pacificamente* e declarada pelo príncipe herdeiro da Coroa de Portugal, a *adoção da monarquia constitucional* e a sua continuidade durante décadas, a conservação da unidade, o *menor dramatismo das rupturas políticas*, e o relativamente menor peso dos militares (com tendência para a institucionalização e não para o caudilhismo). A Constituição portuguesa de 1822 seria votada por uma Assembleia Constituinte *composta de Deputados eleitos em Portugal e no Brasil* e ela formalizaria o *Reino Unido de Portugal, Brasil e Algarves*. Todavia, não chegou a vigorar no Brasil, porque viria a ser aprovada em 23 de setembro e a *independência do Brasil* foi proclamada antes, em 07 de setembro de 1922²²³. A Constituição brasileira de 1824²²⁴ conferiu à Igreja Católica o título de *Religião oficial* do império, mantendo sobre ela os mesmos controles e concedendo as mesmas prerrogativas, o que demonstra que a separação Igreja/Estado ainda era inexistente ou precária. Como bem destaca Esquivel (2008:168), com a *proclamação da República*²²⁵ e com a *promulgação da Constituição de 1891*, houve a *recusa* de qualquer união entre o *poder civil e o poder religioso*, pondo fim ao *Regime do Padroado* e implementando um novo regime, o da *separação Igreja/Estado*. O que houve, na realidade, foi a *modernização* das bases jurídicas do Estado brasileiro, na acepção cunhada pela Teoria da

²²³ MIRANDA, Jorge, *Teoria do Estado e da Constituição*, op., cit., pp. 94.

²²⁴ MIRANDA, Jorge, *Teoria do Estado e da Constituição*, op., cit., pp. 94: A Carta Constitucional de Portugal de 1826 seria literalmente decalcada da Constituição brasileira de 1824 e feita no Brasil pelo autor desta, D. Pedro I, IV de Portugal. As duas Constituições vigorariam *conjuntamente* durante cerca de meio século, o que ficou denominado por família ou subfamília constitucional luso-brasileira. Por outro lado, o movimento republicano brasileiro exerceu *largo impacto em Portugal*, bem como a Constituição do Brasil de 1891 na Constituição de Portugal de 1911, com a introdução da fiscalização da constitucionalidade das leis. As tendências autoritárias em Portugal de 1926 a 1974 tiveram *paralelo* no Brasil por dois períodos, de 1937 a 1945, também denominado de *Estado Novo* e de 1964 a 1985. Ultrapassado o autoritarismo, as Constituições atuais de ambos os países, a de 1976 de Portugal e a de 1988 do Brasil apresentam muitos *traços em comum*: “a extensão das matérias com relevância constitucional, o cuidado posto nas garantias de liberdade, a promessa de numerosos direitos sociais, a descentralização, a abundância das normas programáticas”. A Constituição brasileira estabeleceu regras e institutos que sem sombra de dúvida *adveio da Constituição portuguesa*: a definição do regime como “Estado Democrático de Direito, alguns direitos fundamentais, o estímulo ao cooperativismo, o alargamento dos limites materiais da revisão constitucional, a fiscalização da inconstitucionalidade por omissão. Por outro lado, o Brasil introduziu em 1969 e Portugal em 1971, nas devidas constituições, cláusulas constitucionais de equiparação de direito de portugueses e brasileiros, concretizados através da Convenção de 07 de setembro de 1971, celebrada em Brasília.

²²⁵ ORO, Ary Pedro, *Religião e Política no Brasil*, na obra *Religião e Política no Cone Sul*, org. Ary Pedro Oro. São Paulo: Attar, 2006, pp. 83: No início do período republicano, visando a reformulação da Constituição nos artigos que feriam os direitos da Igreja, surgiu, no meio católico, a ideia de efetuar uma articulação política mais direta e eficaz, através da realização de um sonho há muito acalentado: *o da criação do Partido Católico*. Entretanto, diante da falta de consistência interna e de apoio eclesial, “*o Partido Católico não conseguiu, em período algum da história do catolicismo brasileiro, passar de fogo de palha de agitações locais de clérigos e leigos católicos bem-intencionados, porém politicamente mal preparados*” (Lustosa, 1990). A Constituição de 1934 foi considerada a mais católica de todas, fazendo com que a Religião Católica se tornasse quase que a Religião oficial do Brasil.

Secularização nos países centrais. O regime de *separação* em vigor passou por uma relativização com a chegada de Getúlio Vargas ao poder e com a promulgação da Constituição de 1934. A alteração nas relações entre *Igreja/Estado* originadas da Constituição de 1934 implicou *grande retrocesso* na garantia do Estado laico e, por consequência, a garantia de direitos de liberdade e igualdade restou prejudicada. Isso porque a referida Carta alterou, em grande parte, os princípios liberais insertos na Constituição de 1891, promovendo a *interferência do religioso* na política e em assuntos públicos do Estado. Com o advento da Constituição de 1937 instalou-se o denominado *Regime do Estado Novo*. Tal Constituição foi *outorgada* para manter o governo de Getúlio Vargas, e ressalte-se, com a *anuência da Igreja Católica*. As alterações *Igreja/Estado* nesta Constituição, no plano jurídico-constitucional, foram praticamente inexistentes. Com a Constituição de 1946 *restaura-se o regime democrático* no Brasil, mas a Carta, no que se refere à relação *Igreja/Estado* manteve-se praticamente inalterada. Todavia, com o golpe militar de 1964, houve a *ruptura* do processo democrático. A Constituição de 1967 e as respectivas mudanças em 1969 pouco alteraram o texto da Constituição de 1946 no que se refere às relações Estado/Igreja. Se no plano jurídico-constitucional entre as Constituições de 1934, 1946, e 1967/1969 houve pouca alteração, nos planos social, cultural, econômico e intelectual as mudanças foram *significativas*. Talvez o fato mais relevante no período foi a perda da *hegemonia* da Igreja Católica, enquanto *instituição detentora da produção dos bens simbólicos*, ante a expansão de outras denominações religiosas, sobretudo os *evangélicos*. Isso fez com que a Igreja Católica mudasse sua estratégia de atuação e começasse a visualizar as lutas sociais no campo, sindicatos etc. Com a redemocratização do Brasil e com a instalação da Constituinte de 1988, as *denominações* cristãs tiveram papel expressivo para que seus interesses, não só os da instituição, fossem garantidos. Os avanços da Constituição Federal de 1988 com relação às garantias e a ampliação do rol dos *direitos humanos* são inegáveis. No entanto, no que diz respeito à *separação da Igreja/Estado*, pouco ou nada se avançou. Isso porque se compararmos a atual Constituição com as anteriores, especialmente com a *Constituição de 1891*, nota-se que talvez *esta tenha sido a Constituição mais laica* da história da sociedade brasileira, no que se refere à separação Igreja/Estado, já que muito mais nítida e clara do que a que está em vigor²²⁶.

²²⁶ EMMERICK, Rulian, *As Relações Igreja/Estado no Direito Constitucional Brasileiro. Um esboço para pensar as Religiões no espaço público na contemporaneidade*, Sexualidad, Salud y Sociedad- Revista Latinoamericana, nº 5, 2010, pp.148-157. Disponível no site: <https://www.redalyc.org/pdf/2933/293323015008.pdf>, acessado em maio de 2020

A presença da Igreja católica na *política brasileira* tem sido marcante. A partir da *Conferência Geral do Conselho Episcopal Latino-Americano- CELAM* em Medellín, Colômbia, em 1968, a Igreja latino-americana vem exercendo influência sobre o *desenvolvimento do catolicismo mundial*. Desde o início da década de 70, os maiores movimentos para a mudança dentro do catolicismo, e as maiores preocupações para a *cautelosa burocracia* do Vaticano, vieram da América Latina, onde a *Igreja brasileira* se destaca por ser a *maior e mais progressista*. A Igreja Católica no Brasil *reúne mais adeptos* do que qualquer outra Igreja no mundo ocidental. Vinculada ao Estado e às classes dominantes até 1964, essa relação foi *alterada gradativamente*. A Igreja entrou em *sérios atritos* com o Estado durante as duas décadas de governo militar. Durante o período de *maior repressão*, de 1968 a 1974, a Igreja católica, na maioria das vezes, era a *única instituição* com suficiente autonomia política para *criticar* o regime autoritário e para defender os direitos humanos. *A questão não é se a Igreja católica brasileira está ou não envolvida na política, mas como ela está envolvida*. O golpe militar de 31.03.1964 pôs fim à “experiência democrática brasileira”. A 3 de junho de 1964, a *CNBB- Conferência Nacional dos Bispos do Brasil*, criada em 1952, através da iniciativa de Dom Hélder Câmara, se tornando a força mais importante para os impulsos reformistas da Igreja brasileira, emitiu um importante manifesto, ainda que contraditório: *os bispos apoiavam o golpe*. A CNBB não é a única expressão do catolicismo no Brasil, mesmo entre os bispos. Entre 1964 e 1970 a CNBB foi relativamente cautelosa, mas um grande número de dioceses e de conferências regionais passavam por alterações que posteriormente fariam com que a Igreja brasileira se tornasse a mais importante instituição a *defender os pobres e os direitos humanos*. Na década de 1955-1964 houve mudanças relevantes na Igreja Católica Romana, tanto em nível internacional como no Brasil. O *Concílio Vaticano II*, que iniciou seus trabalhos em 1962 sob a orientação de João XXIII, foi um evento europeu, dominado por bispos e teólogos europeus e *conduzido principalmente à Igreja europeia*. Surpreendentemente, no entanto, as reformas do Concílio nortearam as mudanças que foram *mais significativas* em alguns países da América Latina, mais do que na Europa. Maior participação dos leigos, *justiça social*, maior sentido de comunidade, maior co-responsabilidade dentro da Igreja e, relações de maior proximidade entre o clero e o povo exigiam na América Latina *mudança maior* do que na Europa. As rápidas transformações do período de 1964-1973 resultaram de uma conjuntura de mudanças na política e na sociedade brasileira e de mudanças na Igreja Internacional. Como resultado da *tortura, das infames desigualdades sociais*, da *violência* contra os camponeses nas áreas fronteiriças do Amazonas ou

da repressão contra a Igreja no Nordeste, a primeira década do governo militar *afetou a Igreja* de forma significativa. A reunião do *CELAM- Conselho Episcopal Latino-Americano*, em Medellín, foi a mola propulsora da *Igreja popular* na América Latina. Como o Vaticano II, Medellín abalou profundamente o enfoque que grande número de católicos tinha de sua fé. Numa época em que grande parte da Igreja brasileira ainda se encontrava vinculada ao Estado, Medellín auxiliou a *legitimar os progressistas*. Ironicamente, a Igreja brasileira ajudou a infundir um caráter progressista a Medellín. A participação de militantes da *Ação Católica*, de padres comprometidos nas inovações pastorais e de *bispos progressistas brasileiros* foi importante. Medellín proporcionou um grande estímulo ao que viria a ser denominado de “*Teologia da Libertação*”²²⁷. A Igreja brasileira prosseguiu em sua rápida transformação durante o período de 1974-1982. Apesar de todas as mudanças anteriores a 1974 foi somente neste período que passou a ser a *Igreja católica mais progressista do mundo* e a ter uma repercussão tão grande na *política brasileira*. O período de 1974-1982 pouco trouxe de absolutamente novo, comparado com o período de 1964-1973, contexto em que *surgiram* as Comunidades de Base, CEB’s, e quando os bispos progressistas emitiram documentos apoiando a *transformação social radical*, ou mesmo quando confrontado com o período de 1959-1964, quando a *esquerda católica* deixou sua marca na Igreja, vinculando, pela *primeira vez*, a fé cristã a opções políticas de esquerda. O que definiu o período de 1974-1982 foi uma *estabilidade e uma maturidade* que faltavam nos anos anteriores. Os Dois documentos emitidos, um pelo bispo do Norte e outro pelo bispo do Nordeste, (um deles denominado “*A marginalização de um povo*” e o outro “*Eu ouvi o grito do meu povo*”) e publicados no 25º dia aniversário da Declaração dos Direitos Humanos das Nações Unidas, na época, foram as *declarações mais progressistas e radicais* já emitidas por um grupo de bispos de qualquer parte do mundo. Entretanto, por volta de 1982, as pressões conservadoras contra a Igreja brasileira aumentaram e ela começou a se mobilizar num *ritmo mais cauteloso e se tornou um agente político de menor importância*²²⁸.

²²⁷ MAINWARING, Scott, *Igreja Católica e Política no Brasil (1916-1985)*, trad. Heloísa Braz de Oliveira Prieto, São Paulo: Brasiliense, 2004, pp. 133, 170: Os primeiros clássicos na Teologia da Libertação apareceram entre 1969 e 1973, incluindo *Opréssion-Liberación: Desafio a los Cristianos*, do brasileiro Hugo Assmann (1971), *A Theology of Liberation*, do peruano Gustavo Gutiérrez (1971) e *Jesus Cristo Libertador*, de autoria do brasileiro Leonardo Boff (1971). A nova teologia estimulou inovações por todo o continente. A *Teologia da Libertação* e as práticas pastorais a ela associadas são a contribuição original mais significativa na história da Igreja latino-americana. Pela primeira vez, latino-americanos produziram *alguns dos trabalhos teológicos mais importantes* da cristandade contemporânea. Mais do que qualquer outra Igreja nacional, a brasileira tem sido responsável pela transmissão dessa teologia em novas abordagens pastorais.

²²⁸ MAINWARING, Scott, op., cit., pp. 9-30, 62-66, 132-133, 202, 265-268: O líder do movimento, Dom Helder Câmara afirmou, no Jornal do Brasil: “Está começando uma nova fase para a Igreja brasileira. A Igreja teve um papel muito ativo no período em que o Brasil se tornava uma sociedade fechada. Ela era ‘a voz daqueles que não

Gómez de Souza enfatiza que, apesar de *pressões em contrário*, após a abertura política, a Igreja católica continuou *vigilante no trato da coisa pública*, de tal maneira que hoje se pode afirmar “que há uma tradição, constituída e amadurecida, de voz ativa e de presença permanente da Igreja no que refere à *coisa pública*, isto é, à vida política em seu sentido mais amplo e abrangente”. As relações entre a Igreja católica e o Estado *foram ora de separação ora de aproximação*, de fato e de direito, visando tanto a *recatolização* da sociedade ou a *preservação dos privilégios da Igreja* e uma *melhor legitimação social do poder político* em determinados momentos históricos. Com relação à *participação* de membros do clero católico na política brasileira, nos diferentes níveis, vale recordar que o *padre Diogo Feijó* alcançou a condição de regente do Império entre os anos de 1835 e 1837. Talvez seja esse o mais *alto posto político ocupado por um clérigo* na política nacional. Predomina ainda uma *forte resistência* no meio social católico, ou junto aos fiéis, *contra* a candidatura de sacerdote a cargos políticos. A ideia preponderante nesse meio é a de que, ao padre cabem funções de *ordem espiritual e não política*. Os bispos geralmente se posicionam *contrários* à presença de sacerdotes na política, ressaltando que, quando isso ocorre, eles são aconselhados a se *afastar* das atividades religiosas. Por outro lado, mesmo que a Igreja Católica *não participe diretamente* com seus membros na vida política partidária, isso *não quer dizer* que ela se mantenha alheia à política. É suficiente ver os documentos da CNBB, bem como os posicionamentos críticos, institucionais ou individuais adotados pelo clero. Isso significa que a Igreja católica atua de modo *a influir na política e nas políticas*, com fundamento em sua mensagem religiosa e sociopolítica, definida pelo *compromisso da Igreja no Brasil* com a democracia e o Estado de Direito e sua escolha de apoiar um modelo democrático, politicamente soberano e participativo, economicamente inclusivo e socialmente justo²²⁹.

Foi-se o tempo em que, para ser *considerado brasileiro* deveria ser católico ou receber o batismo e passar a professar o catolicismo. Foi-se o tempo em que o fiel presbiteriano, batista e pentecostal, mais ainda seu pastor, sentiam-se como *exilados* em um espaço cultural, no mínimo adverso. Chegou ao fim da hegemonia e o quase monopólio católico. Os anos vão passando e as pesquisas se multiplicam demonstrando um *irreversível declínio do catolicismo no*

tenham voz’. Hoje o parlamento, a imprensa e os partidos estão em total funcionamento. Eles deveriam falar e a Igreja se ocupar de seus próprios assuntos”.

²²⁹ ORO, Ary Pedro, *Religião e Política no Brasil*, na obra *Religião e Política no Cone Sul* op., cit., pp. 92-98: Segundo Dom José Mário Strocher, da CNBB, a orientação da Igreja católica é de que os padres não devem se candidatar, sobretudo ao Executivo. Diz ele: “Ao se candidatar por *um partido*, ele toma parte de uma *parcela do povo*, e o pároco não deve representar apenas alguns”.

Brasil. A diversidade da Religião dos brasileiros é enorme, sendo que duas delas constituem o filão mais tradicional e substancial da história religiosa do Brasil, o cristianismo, mais especificamente o catolicismo e o universo genericamente traduzido como “afro”, de experiências e tradições que se harmonizaram ritmicamente com a leva de escravos, como seu único bem, seu tesouro até hoje inalienável²³⁰. Os dados do Censo 2010, sobre as Religiões no Brasil, corroboram a transformação do campo religioso, modificação que se acelerou desde 1980, definindo-se especialmente pelo recrudescimento da queda numérica dos católicos e pela vertiginosa expansão dos pentecostais e dos sem Religião. Entre 1980 e 2010 os católicos declinaram de 89,2% para 64,6%, queda de 24,6% pontos percentuais, enquanto os evangélicos galgaram de 6,6% para 22,2% e os sem Religião expandiram-se de forma mais espetacular ainda, quintuplicaram de tamanho, indo de 1,6% para 8,1%, aumento de 6,5 pontos. O conjunto das outras Religiões, entre elas as espíritas e cultos afro-brasileiros, dobrou de tamanho, passando de 2,5% para 5,0%. A partir de 1980 prosperou no Brasil a diversificação da pertença religiosa e da religiosidade, mas se manteve, intocada, seu caráter esmagadoramente cristão²³¹.

Neste contexto de pluralismo religioso, é claro que o fenômeno mais visível no campo cristão brasileiro é o da entrada maciça dos pentecostais, não apenas na arena religiosa em geral, como também nos seus pontos de alta visibilidade. Nas pesquisas do Censo Institucional Evangélico e Novo Nascimento, do ISER, no grande Rio, entre 1990 e 1993, há o registro de fundação de 5 novos Templos Evangélicos por semana, um por cada dia útil. Ramo revivalista do protestantismo, o pentecostalismo entrou no Brasil no início do século, vindo do exterior e foi sua especificidade de ruptura com as tradições religiosas brasileiras que logo marcou sua visibilidade. A explosão pentecostalista ocorreu durante as décadas de 50 e 60 sob a forma de missões intensivas, verdadeiras “cruzadas de evangelização” organizadas a partir mesmo do Brasil. As camadas sociais mais densamente atingidas foram, desde o início, as camadas populares²³². Em 1977, apesar de uma nítida presença em outras camadas e de certa ascensão social

²³⁰ SANCHIS, Pierre, *As Religiões dos Brasileiros*, Horizonte, vol. 1, n° 2, pp. 28-29, Belo Horizonte: 2ª sem. 1997. Disponível em: https://scholar.google.com/scholar?hl=pt-BR&as_sdt=0%2C5&q=as+religi%C3%B5es+dos+brasileiros+e+pierre+sanchis&btnG=, acessado em abril de 2020

²³¹ MARIANO, Ricardo, *Mudanças no Campo Religioso Brasileiro no Censo de 2010*. Debates do NER, Porto Alegre, Ano 14, n° 24, jul./dez. 2013, pp. 119-137. Disponível no site: https://scholar.google.com/scholar?hl=pt-BR&as_sdt=0%2C5&q=Mudan%C3%A7as+no+Campo+Religioso+Brasileiro+no+Censo+de+2010%2C+ricardo+mariano&btnG=. Acessado em novembro de 2019

²³² MARIANO, Ricardo, *Expansão Pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal*, Estudos Avançados, vol. 18, n° 52, São Paulo, set-dez 2004. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000300010, acessado em maio de 2020, pp. 121: “No Brasil, a expansão pentecostal não é recente nem episódica. Ocorre de modo constante, já há meio

dos grupos pentecostais primitivos, “o espectro pentecostal corresponde ao *perfil geral do brasileiro* quanto à população de renda média baixa, de 2 a 5 salários mínimos, inverte a sua pirâmide nessa relação quando se trata dos dois extremos: renda baixa e renda alta. Os resultados seriam semelhantes quanto à escolaridade e a cor. ‘Uma religião de pobres’”²³³. Os perfis socioeconômicos e demográficos dos *protestantes e dos pentecostais* são bem distintos. Dados do último censo demonstram que enquanto os *protestantes históricos* apresentam *renda e escolaridade elevada* bem superiores à média da população brasileira os *pentecostais*, ao contrário, exibem uma *renda e escolaridade inferior* à média. Quanto à cor dos fiéis os primeiros sobressaem pela maior proporção de brancos diferentemente dos últimos que se evidenciam pela presença de pretos e pardos superior à média da população²³⁴.

As Igrejas pentecostais souberam dispor e explorar eficientemente, em benefício próprio, os contextos *socioeconômico, político, religioso e cultural* do último quarto de século no Brasil, especialmente a *agudização* das crises sociais e econômicas, o *aumento* do desemprego, o *recrudescimento* da violência e da criminalidade, o *enfraquecimento* da Igreja católica, a *liberdade e o pluralismo religiosos*, a *abertura política*, a *redemocratização* do Brasil e a rápida *difusão* dos meios de comunicação em massa. No plano teológico, as Igrejas *neopentecostais* caracterizam-se por evidenciar a *guerra espiritual contra o Diabo e seus representantes na terra*, por pregar a *Teologia da Prosperidade*, propagadora da crença de que o cristão deve ser *próspero saudável, feliz e vitorioso* em seus empreendimentos terrenos, e por recusar usos e costumes de santidades pentecostais, tradicionais símbolos de conversão e pertencimento ao pentecostalismo. O *neopentecostalismo* é a vertente pentecostal que mais cresce atualmente e é

século, o que permitiu que o pentecostalismo se tornasse o *segundo* maior grupo religioso do país...Seus adeptos não se restringem mais somente aos estratos pobres da população, encontrando-se também nas *classes médias*, incluindo empresários, profissionais liberais, atletas e artistas. Ao lado e por meio disso, o pentecostalismo vem conquistando *crescente visibilidade pública, legitimidade e reconhecimento social* e deitando e aprofundando raízes nos mais diversos estratos e áreas da sociedade brasileira.”

²³³ SANCHIS, Pierre, op. cit., pp. 30.

²³⁴ MARIANO, Ricardo, *Expansão Pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal*, op. cit., pp. 122-124, 134, rodapé nº 1: “Na América Latina, o termo *evangélico* abrange as Igrejas protestantes históricas, Luterana, Presbiteriana, Congregacional, Anglicana, Metodista, Batista e Adventista, as pentecostais, Congregação Cristã no Brasil, Assembleia de Deus, Evangelho Quadrangular, Brasil Para Cristo, Deus é Amor, Casa da Bênção etc., e as neopentecostais, Universal do Reino de Deus, Internacional da Graça de Deus, Renascer em Cristo, Sara Nossa Terra etc. *Grosso Modo*, o *pentecostalismo* distingue-se do *protestantismo histórico do qual é herdeiro*, por pregar a crença da contemporaneidade dos dons do Espírito Santo, entre os quais se destacam os dons de língua (glossolalia), cura e discernimento de espíritos, e por defender a retomada de crenças e práticas do cristianismo primitivo, como a cura de enfermos, a expulsão de demônios, a concessão divina de bênçãos e a realização de milagres. O *neopentecostalismo* teve início na segunda metade de 1970. Cresceu, ganhou visibilidade e se fortaleceu no decorrer das décadas seguintes. A Universal do Reino de Deus (1977, RJ), a Internacional da Graça de Deus (1980, RJ), a Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra (1976, GO), e a Renascer em Cristo (1986, SP), fundadas por pastores brasileiros constituem as principais Igrejas neopentecostais no país”.

encabeçada pela *Universal do Reino de Deus*, que ocupa o maior espaço na televisão brasileira seja como *proprietária* de emissoras de TV, seja como *produtora e difusora* de programas de televangelismo. E, do ponto de vista comportamental é a mais liberal. Os cultos embasam-se na oferta especializada de serviços *mágicos-religiosos*, de cunho *terapêutico e taumatúrgico*, orientado para promessas de *concessão divina* de prosperidade material, cura física e emocional e *resolução* de problemas familiares, afetivos, amorosos e de sociabilidade. A *Igreja Universal do Reino de Deus*, IURD, fundada em 1977, na zona norte do Rio de Janeiro, em menos de três décadas se transformou no mais surpreendente e bem-sucedido fenômeno religioso no país operando de forma destacada no *campo político e na mídia eletrônica*. Nenhuma outra Igreja evangélica cresceu tanto em tão pouco tempo no Brasil. Um dos principais responsáveis pela construção desse *verdadeiro império religioso* é o fluminense Edir Bezerra Macedo, seu líder e fundador. Macedo adotou a *evangelização eletrônica* como carro chefe de sua estratégia proselitista. Durante a primeira metade da década de 1990, a IURD e seus dirigentes estiveram no centro de intensas controvérsias, envolvendo agentes dos campos religioso, empresarial, midiático, policial, judicial e político. Métodos *heterodoxos* de arrecadação, *vilipêndio* a culto religioso, *agressão física* contra adeptos dos cultos afro-brasileiros e investimentos empresariais milionários, inclusive a compra da Rede Record por 45 milhões de dólares em 1990, provocaram uma série de *críticas e acusações* da grande imprensa e até mesmo de setores evangélicos, *inquéritos policiais e processos judiciais* contra a Universal e seus líderes, várias vezes retratados nas matérias jornalísticas como *exploradores da credulidade dos pobres*. Nesse período conturbado da Universal, Macedo procurou rarear sua presença no Brasil e estendê-la nos Estados Unidos onde fundara uma filial em 1986. Edir Macedo *chegou a ficar preso* durante doze dias em cela especial da 91ª DP de São Paulo. A denominação manteve por alguns anos a *Faculdade Teológica Universal do Reino de Deus- FATURD*, mas foi extinta porque Macedo percebeu que, para atingir seus *ambiciosos objetivos expansionistas*, a formação teológica além de inútil, provavelmente desperdiçaria o tempo dos pastores, diminuiria seu fervor e os afastaria dos interesses concretos e das necessidades imediatas dos fiéis. Para Macedo *o bom pastor é aquele que proporciona os melhores resultados numéricos e financeiros* à Igreja. Para a obtenção de taxas de crescimento denominacional bem maior do que as outras Igrejas não é suficiente que a IURD arrecade mais do que as outras Igrejas ela também *investe* majoritariamente o montante doado pelos fiéis no evangelismo eletrônico na aquisição de novos locais de culto, no custeio de um enorme contingente de pastores atuando *full time* na atividade missionária e de

divulgação. A *doutrinação em rádio e TV* consiste no mais poderoso meio da Universal para atrair rapidamente grande número de indivíduos das mais diversas localidades geográficas à Igreja. Na Universal vale quase tudo para “*despertar a fé das pessoas*”, ou para convencê-la de que a Igreja prega um evangelho de poder que, não só é verdadeiro como tem êxito na prática. Para isso realiza *sessão espiritual* de “*descarrego*”, “*fechamento de corpo*”, “*corrente da mesa branca*”, retira “*encostos*”, desfaz “*mal olhado*”, asperge os fiéis com galhos de arruda molhados em bacia com sal grosso e água benta, substitui fitas do Nosso Senhor do Bonfim por fitas com dizeres bíblicos, evangeliza em cemitérios durante o Finados, oferece balas e doces aos adeptos nos dias de congregação²³⁵.

A Igreja Universal do Reino de Deus- IURD, além do sentido literal do verbo “*pregar*” expande enormemente o sentido do vocábulo *adotando significados que a tradição cristã ocidental desse século aprendeu a excluir ou marginalizar*. Radicalizando ainda mais o significado, as pessoas ligadas à IURD são capazes de *louvar, evangelizar, serem caridosas, reunir multidões, exorcizar, ungi, conversar com demônios, comprar rádios, adquirir canais de TV, alugar salas de cinema e de teatro, criar holdings, pedir dinheiro, anunciar milagres, realizar curas, profetizar transformações etc.* “Ao fim e ao cabo, ‘*pregar*’ ganha um sentido tão *polivalente* nesta Igreja que beira o limite do ponto zero do significado”. Na rotina da Igreja, todo novo visitante é, de imediato, encaminhado para os cursos de “*libertação*” da sexta-feira, onde se anuncia que as *aflições* suportadas pelas pessoas são os *efeitos diretos dos demônios*, assim sendo a *demonologia* acaba funcionando como a porta de entrada extensa da Igreja. A IURD, enquanto instituição social, implementada na segunda metade do século XX, apresenta traços institucionais *semelhantes* às complexas opções administrativas atuais: sofisticada divisão de trabalho, profissionalismo, integração internacional, centralidade na tomada de decisões, autonomia relativa no gerenciamento das diferentes atividades etc. Todavia, a IURD gera mais impacto social do que, por exemplo, uma *holding* internacional de comunicação de massa. Na forma de instituição religiosa, a IURD *superou* em muitos aspectos as concorrentes, notadamente por admitir uma composição complexa, com negociações específicas na elaboração, produção, reprodução e na disseminação de sua mensagem, asseverando assim uma inserção social com múltiplas dimensões²³⁶.

²³⁵ MARIANO, Ricardo, *Expansão Pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal*, op. cit., pp. 121-130, 131-132

²³⁶ MAFRA, Clara, op., cit., pp. 372, 374-375, 381

Vale anotar que, com o advento da República, a *separação Estado-Religião* não pôs fins aos *privilégios católicos* e nem a discriminação religiosa e estatal às demais crenças²³⁷, práticas e organizações mágico-religiosas, máxime as de gradiente espírita. “*Neutralidade estatal zero em matéria religiosa*”. A discriminação provinha das instituições estatais, agentes públicos e privados, como juízes, médicos, legisladores, delegados, intelectuais e jornalistas, cada qual à sua *maneira discriminavam abertamente* os cultos espíritas e afro-brasileiros²³⁸. Nas primeiras décadas do século XX, a mediunidade e a prática curativa dos espíritas eram comumente rotuladas de patológicas e enquadradas como *exercício ilegal da medicina* nos confrontos públicos travados entre 1920 a 1940. Embora os *espíritas* não se vissem como condutores ou praticantes de uma Religião, *nem almejassem* obter tal estatuto, só conseguiram descriminalizar e legitimar suas práticas após *transformá-las*, forçosamente, em um culto religioso, culto que se fez ser reconhecido como tal através da realização de *caridade espiritual e assistencial*, reproduzindo, com o seu feitio, uma importante *virtude teológica cristã e católica*. Ao contrário do kardecismo (espiritismo) e dos cultos afro-brasileiros, o *pentecostalismo* tende a exigir exclusividade de seus adeptos. *Proselitista e conversionista*, o pentecostalismo foi fundamental para confirmar o *pluralismo religioso* no Brasil, rompendo com a lógica monopólica predominante no campo religioso e *dilatando*, substancialmente, a competição religiosa, sendo consolidado apenas no último quarto do século XX, com o processo de redemocratização e o acelerado crescimento dos pentecostais, e seu ingresso na tevê e política partidária. O *pentecostalismo*²³⁹ rompeu assim com o modelo hegemônico que prevalecia no país: o sincrético hierár-

²³⁷ URETA, Marcela, *Religião e Política na América Latina: uma Análise da Legislação dos Países*, Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, Ano 13, nº 27, jan/jun 2007, pp. 281-310. Disponível em https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832007000100013, acessado em maio de 2020. Nesse sentido: “A maioria dos países latino-americanos tende a se apresentar legalmente como Estados laicos, modernos e liberais, caracterizados pela separação Igreja/Estado, este último se mantendo neutro em relações às Religiões e aquelas não interferindo nos assuntos públicos...*Como se sabe, entretanto, é mais um ideal projetado, quase uma utopia*, acerca das relações entre as importantes instituições sociais como Estado/política e Igrejas/Religiões, do que uma realidade observável”. *Tal neutralidade inexistente, posto que o Estado tende a dispensar um tratamento não igualitário, portanto, discriminativo*.

²³⁸ Em julgado recente do *Supremo Tribunal Federal*, podemos constatar esta *discriminação*: RE nº 494601, Relator: Min. Marco Aurélio, Relator do acórdão: Min. Édson Fachin, Julgamento: 28.03.2019, Publicação: 19.11.2019: Ementa: “*Sacrifício Ritual em Cultos e Liturgias das Religiões de Matriz Africana*. Competência Concorrente dos Estados para Legislar sobre Florestas, Caça, Pesca, Fauna, Conservação da Natureza, Defesa do Solo e dos Recursos Naturais, Proteção do Meio Ambiente e Controle da Poluição. Sacrifício de Animais de Acordo com Preceitos Religiosos. Constitucionalidade.

²³⁹ BURDICK, John, *Born Again in Brazil: the pentecostal boom and de pathogens of poverty*, Hispanic American Historical Review, (1998), 78 (3), pp. 528-529. Disponível em: <https://read.dukeupress.edu/hahr/article/78/3/528/144484>. Acessado em março de 2020: Embasado em um estudo implementado em 1993, em Belém, cidade da Amazônia, Chestnut oferece uma imagem sensível de homens e

quico. “Esse modelo combinava um *modelo de pertença religiosa não-exclusiva* com a aceitação da *hegemonia institucional católica*, que tolerava as demais Religiões como satélites ao seu redor”²⁴⁰.

O *Candomblé*, Religião brasileira dos orixás, e outras divindades africanas, concebida na Bahia no séc. XIX, com denominações regionais diferentes, formou até meados do séc. XX, uma espécie de instituição de resistência cultural, primeiramente dos africanos, e depois dos afro-descendentes, “resistência à escravidão e aos mecanismos de *dominação da sociedade branca* e cristã que marginalizou os negros e mestiços mesmo após a abolição da escravatura”. Eram *Religiões de preservação do patrimônio étnico* dos descendentes dos antigos escravos. Já se observava a presença de brancos no Candomblé e congêneres na década de 1940. De lá para cá houve muita mudança, convertendo estas Religiões em organizações de culto apartadas das amarras étnicas, raciais, geográficas e de classes sociais. Não tardando a ser lançadas *no mercado religioso* para competir com outras Religiões na disputa por devotos, espaço e legitimidade. Na passagem do séc. XIX para o XX, formou-se no Rio de Janeiro, uma nova Religião, a *Umbanda*, síntese dos antigos Candomblés banto e de caboclo, transplantados da Bahia para o Rio de Janeiro, com o *espírito kardecista chegado da França* no final do séc. XIX. Passou a ser chamada de “*a Religião brasileira*” por excelência, a *Umbanda* juntou o catolicismo branco, a tradição dos orixás da vertente negra, e símbolos, espíritos e rituais de referência indígena, infundindo-se, assim, das *três fontes básicas do Brasil mestiço*. Por outro lado, Religião que agora é de todos, o *Candomblé* realça a ideia de que a *competição* na sociedade é bem mais aguda do que se poderia pensar, que é necessário se chegar a níveis de *conhecimento mágico e religioso* muito mais densos e abreviados para poder competir em cada instante de sua vida. Ensina que não há *nada a reprimir* em termos de sentimentos e no modo de agir, em relação a si mesmo e aos outros, já que neste mundo *podemos ser o que somos, o que gostaríamos de ser e o que gostaríamos que fossemos*, a um só tempo. Como *agência de serviços mágicos*, que

mulheres que na sua luta de manter *o corpo e a alma juntos* se convertem deliberadamente e conscientemente para a fé pentecostal. O grande apelo do *pentecostalismo* reside sobretudo no seu *poder de cura* para as *aflições da pobreza*: doenças físicas e o stress moral e social que a pobreza impõe na família. Chestnut argumenta que os santos católicos não possuem o *poder de cura do Jesus pentecostal e do Espírito Santo* e que o catolicismo exige que os suplicantes devam ir ao santuário a fim de ter acesso ao poder de cura. Realmente, a “grande história” aqui é o crescimento do pentecostalismo no Brasil. Pois sabemos que a *alienação errante, idiossincrática e sincrética e a insatisfação continuam poderosas e omnipresentes*. Importantes intuições podem ser colhidas não apenas de curas do sucesso evangélico e conversões, mas também *de estórias de pessoas que foram frustradas, desiludidas ou alienadas pelo pentecostalismo*.

²⁴⁰ MARIANO, Ricardo, *Laicidade à Brasileira, Católicos, Pentecostais e Laicos em Disputa na Esfera Pública*, op., cit., pp. 246, 248

também é, oferece aos não-devotos a oportunidade de encontrar solução para os seus problemas não resolvidos por outros meios sem o envolvimento com a Religião. Com a sua *magia* passou a receber uma larga clientela, *o jogo de búzios e os ebós do Candomblé* celeremente se popularizaram, *competindo* com a consulta a *caboclos e pretos velhos da Umbanda*. A classe média intelectualizada do Rio de Janeiro e São Paulo, na década de 1960 a 1970, *adotou e valorizou* mais do que nunca os aspectos negros da cultura baiana, seus artistas e intelectuais, gestando uma parcela importante da legitimidade social que a cultura negra do *Candomblé* desfruta hoje. Em suma, ao longo do processo de mudanças que norteou a formação das *Religiões dos deuses africanos no Brasil*, o culto dos orixás primeiro se misturou ao culto dos santos católicos para ser brasileiro *compondo o sincretismo*; depois apagou elementos negros para ser universal e se inserir na sociedade, *gestando-se a Umbanda*; por último retomou origens negras para converter também o Candomblé em Religião para todos, iniciando um processo de africanização e des-sincretização para firmar sua *autonomia* em relação ao catolicismo. “A maior parte dos atuais seguidores das Religiões afro-brasileiras *nasceu católica* e adotou a Religião que professa hoje em idade adulta”. Da mesma forma ocorre com os evangélicos e membros de outros credos²⁴¹.

2.3.1- A ESFERA PÚBLICA E A RELIGIÃO NO BRASIL

A laicidade estatal no Brasil tem sido acuada pelo *avanço de grupos católicos e evangélicos* politicamente organizados e mobilizados para intervir na *esfera pública* e, não dispõe de força normativa e ascendência cultural para *promover a secularização da sociedade brasileira* e para assegurar sua própria reprodução. Tais instituições religiosas dotadas de elevado poder midiático, econômico, político e religioso, na avaliação de Pierucci usufruem de “*situação legal francamente privilegiada*” e conseguem volta e meia, mediante seus lobbies e representação parlamentar, forçar “*uma insuportável capitulação do poder público*” (Pierucci, 1997,

²⁴¹ PRANDI, Reginaldo, *O Brasil com Axé: Candomblé e Umbanda no Mercado Religioso*, Estudos Avançados, vol.18, nº 52, São Paulo, set.- dez. de 2004, pp. 223-238. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-40142004000300015&script=sci_arttext&tlng=pt, pp. 223-224. Acessado em fevereiro de 2020: Até recentemente o *Candomblé e a Umbanda* eram proibidas e, portanto, duramente perseguidas por órgãos oficiais. De qualquer forma, continuam sofrendo agressões, agora menos da polícia e mais de seus *rivais pentecostais* e continuam sob forte preconceito, o mesmo que sofrem os negros independentemente de Religião. Por tudo isso, é muito comum, *apesar da liberdade religiosa* no Brasil, muitos seguidores das Religiões afro-brasileiras ainda se intitularem *católicos*, apesar de que sempre há uma boa parte que declara seguir a Religião afro-brasileira que de fato professa.

pp. 277-287). Tanto que se avalia estar em movimento uma redefinição da *fronteira público/privado*, um realinhamento na relação entre *Religião e política* e uma *desprivatização ou publicização* do Religioso como força social e política, definida pela *reabertura dos espaços públicos* à ação organizada das instituições religiosas no país (Burity 2001; 2006)²⁴².

Giumbelli se propõe a explicitar a *presença legitimada*, no Brasil, da Religião no *espaço público*, em diferentes segmentos no campo religioso: o catolicismo, o espiritismo, os cultos afro-brasileiros e os evangélicos e sob qual *definição de Religião* elas foram aceitas. Inicia com a *constatação* de que certas formas de presença da Religião, no *espaço público*, não foram construídas por oposição à secularização, mas, sim, *no seu interior*. Em outras palavras, foi no *interior da ordem jurídica* encimada por um Estado compromissado com os princípios da laicidade, que certas formas de presença de Religião ocorreram. Tampouco, não se pode deixar de problematizar a situação, já que muitas análises focam apenas na *ininterrupta vitalidade no campo religioso brasileiro*. Não se pode desconsiderar que algumas das dimensões dessa vitalidade, depende de um *diálogo* com os mecanismos de reconhecimento ensejados por aquelas formas de presença. Desprezá-las significa *deixar de apreender* alguns dos vetores de historicidade da formação de qualquer campo religioso, o que conduz novamente ao tema da *laicidade ou secularização* e à necessidade de qualificá-las. Uma solução apontada por Talal Asad sintetiza que o Estado-nação, e seu aparato legal, é um *elemento nuclear* focado no seu papel de *formador dos sujeitos-cidadão*. “Secular” e “Religioso” consistem em *pares indissociáveis na modernidade* e o que se deve fazer é “problematizar o ‘religioso’ e o ‘secular’ como *categorias claramente diferenciadas*, mas também investigar as condições nas quais essa diferenciação *é afirmada e sustentada* como tal”. De qualquer forma, a *presença do religioso na sociedade está sempre relacionada com os dispositivos estatais*, apesar ou por causa da laicidade²⁴³.

A continuidade de atuação da Igreja católica no Brasil, *na cena política*, depois da queda dos *regimes autoritários* e no período da *transição para a democracia*, sua presença é marcada pela intervenção no debate político em volta de três temas: i) a defesa da *justiça social*

²⁴² MARIANO, Ricardo, *Laicidade à Brasileira, Católicos, Pentecostais e Laicos em Disputa na Esfera Pública*, op., cit., pp. 254

²⁴³ GIUMBELLI, Emerson, *A Presença do Religioso no Espaço Público: Modalidade no Brasil*, Religião & Sociedade, vol. 2, nº 8, Rio de Janeiro, 2008. Disponível em https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0100-85872008000200005&script=sci_arttext&tlng=pt, acessado em dezembro de 2020: Assad, em sua obra, *Trying to Understand French Secularism (2006b)* ao analisar alguns desenvolvimentos da controvérsia sobre o véu nas escolas francesas, aponta a atribuição secular de motivações religiosas.

com a desregulamentação dos mercados, das políticas neoliberais com a redução dos gastos sociais, aumentado o processo do empobrecimento da população; ii) a defesa da *moral sexual tradicional* e; iii) a *legitimação política e institucional do catolicismo*, diante do Estado, à luz da concorrência das Igrejas evangélicas, sobretudo as pentecostais. O Brasil de acordo com os dados de 2002 continua sendo um país majoritariamente cristão (católicos e evangélicos). A novidade é que cresceu o número de brasileiros que se consideram sem Religião de 1,9%, nos últimos vinte anos, para 7,3% o número de brasileiros que se consideram sem Religião. Consolida-se o caráter pluralista e heterogêneo da sociedade brasileira, na qual coexistem e convivem pelo menos, *1.200 Religiões*, de acordo com o IBGE no censo de 2000²⁴⁴.

Na comparação entre a *Igreja católica* e outras instituições religiosas, no que se refere à sua capacidade de *influir e pautar a agenda política*, é possível se afirmar que perdura uma *desigualdade* estrutural histórica, no entendimento que se tem a respeito da legitimidade da ação das diferentes Religiões na esfera pública. *O catolicismo ainda retém a primazia simbólica e política na passagem dos valores para as normas*. Suas formas comunicativas e a maneira como suas categorias teológicas *circulam no imaginário político* e na formulação doutrinária de outros universos religiosos, seu *êxito* relativo em produzir elites capazes de representar *politicamente* razões que interessam à Igreja, sua *íntima* colaboração com o Estado em sua área social, e seu modo de *organização institucional* em termos territoriais nacionais de certo modo associados politicamente a um Estado estrangeiro são, dentre outros, *componentes importantes* que certificam, ao mesmo tempo, a preservação de sua *legitimidade e sua habilidade de influir na formulação das leis*. Por outro lado, o *protestantismo pentecostal* é o único movimento religioso que *desafia a hegemonia do catolicismo*, pelo seu rápido crescimento e progressivo êxito dos meios de produção de visibilidade, tais como canais de rádio e de televisão. Todavia, o pentecostalismo ainda *não foi capaz* de achar os meios próprios *para legitimar e elaborar um discurso público aceitável*, tendo em conta que a associação entre *fé, risco e dinheiro* que propicia e o *exorcismo pouco tolerante* que promove dos *exus* que realiza em seus rituais, ainda não são formas religiosas *bem aceitas pelas camadas cultas e pelas outras Religiões*, tendo sofrido várias vezes acusação de *corrupção e intolerância*²⁴⁵.

²⁴⁴ AZEVEDO, Dermi, *A Igreja Católica e seu papel político no Brasil*, Estudos Avançados, vol. 18, nº 52, São Paulo, Set./Dez. de 2004, pp. 110 e 114. Disponível em https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-40142004000300009&script=sci_arttext&tlng=pt. Acessado em fevereiro de 2020

²⁴⁵ MONTERO, Paula, *Controvérsias Religiosas e Esfera Pública: Repensando as Religiões como Discurso*, Religião & Sociedade, vol. 32, nº 1, 2012, pp. 167-183. Disponível em:

Mesmo que a *politização dos pentecostais* não seja uma peculiaridade brasileira, o país tem se destacado sobremaneira entre as sociedades latino-americanas pela *influência crescente* da atuação direta de religiosos e membros de comunidades pentecostais na *sfera política*. Com grande capacidade de mobilização popular as Igrejas pentecostais conseguem eleger vereadores e deputados estaduais e federais e integram a *Frente Parlamentar Evangélica*²⁴⁶.

A presença dos *evangélicos na política* propriamente dita é um *fenômeno* da Nova República, embora eles, com seu trabalho assistencial e educacional, atuem, de alguma forma, na vida pública nacional desde a sua implementação no país. O protestantismo de *imigração* a partir de 1824, o protestantismo de *missão* a partir do século XIX, e o *pentecostalismo* a partir da primeira década do século XX²⁴⁷. O ingresso dos protestantes na política nacional, na Constituinte de 1933/34, ocorreu até certo ponto em reação à intenção católica do momento de *recatolizar* a sociedade e o Estado. Por volta de 1945 havia um sério debate no campo evangélico acerca de quem seriam os seus melhores “representantes” na política. Seriam os “*pastores*”, com o ônus de terem de se afastar de suas atividades, ou os membros “*leigos*” da comunidade? A polêmica se instalou, mas havia algum consenso no sentido de que o “*político evangélico*” do momento deveria ser alguém disposto a *combater* diretamente a Igreja Católica. Por ocasião do golpe militar de 1964, o posicionamento majoritário das Igrejas evangélicas em relação ao regime foi semelhante à Igreja católica a princípio, ou seja, *de apoio*. Todavia, a partir de 1968, enquanto a Igreja católica *retirou seu apoio ao regime*, as Igrejas evangélicas, menos a luterana, permaneceram *sustentando-o*. De fato, o próprio regime militar se aproximou do segmento evangélico na medida em que a Igreja católica dele se distanciava, posicionando-se *criticamente*. A partir da Assembleia Nacional Constituinte de 1986, após a *redemocratização* do país, os evangélicos penetraram em maior número na *política brasileira* e obtiveram *visibilidade*. Nesta época, foi implantada no Congresso Nacional a chamada “Bancada Evangélica”, uma bancada

https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0100-85872012000100008&script=sci_abstract&lng=pt, acessado em janeiro de 2020

²⁴⁶ BURITY, Joanildo, MACHADO, Maria das Dores Campos, *A Ascensão Política dos Pentecostais no Brasil, na Avaliação de Líderes Religiosos*, Dados, Revista de Ciências Sociais, vol. 57, nº 3, Rio de Janeiro, 2014, pp. 601-631. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/dados/v57n3/0011-5258-dados-57-03-0601.pdf>. Acessado em janeiro de 2020:

²⁴⁷ ORO, Ary Pedro, *Religião e Política no Brasil*, na obra *Religião e Política no Cone Sul* op., cit., rodapé nº 22, pp. 103: “Por *protestantismo de imigração* referimo-nos fundamentalmente ao luteranismo, implantado no Brasil pela imigração germânica, enquanto o *protestantismo de missão* cobre um conjunto de denominações (*presbiteriana, batista, metodista e outras*), difundidas principalmente pela ação missionária anglo-saxônica. O *pentecostalismo* desembarca no Brasil em 1910, em São Paulo, com a fundação da *Igreja do Evangelho Quadrangular* e a partir da década de 50 inicia a proliferação de Igrejas pentecostais “brasileiras”, como *O Brasil para Cristo (1956)*, *Deus é amor (1962)*, *Universal do Reino de Deus (1977)* etc.

pluripartidarista composta por 33 membros, sendo 18 deles do ramo pentecostal, notadamente da Assembleia de Deus, com 14 deputados. Segundo Pierucci, não se tratou de uma bancada “política e ideologicamente homogênea e, assim sendo, tampouco o são suas bases de voto”. Oro afirma que em 2006, passados mais de 20 anos da formação da primeira “Bancada Evangélica”, no Congresso Nacional, um balanço de seu desempenho mostra que *ela não constitui um grupo político coeso*. Fonseca (2006) declara que “uma análise do congressista evangélico mostra que esta ‘bancada’ é um mito”. A revista evangélica *Ecclésia* (nº 81, setembro de 2002), de certo modo, também apoia esta ideia ao dizer que “os congressistas ligados ao povo evangélico (...) são submetidos mais às *orientações partidárias e aos interesses pessoais* do que às Igrejas que os elegeram. Com relação aos grupos religiosos que compõem a diversidade brasileira, cumpre ressaltar que *o afro é, de longe, o que detém menor presença no campo político institucional*, embora como se saiba, seja grande a sua importância na cultura brasileira²⁴⁸.

Os pentecostais, embora apoiando o governo até em 1970, propagavam o *slogan*, “*crente não se mete em política*” (Sylvestre, 1986; Pierucci, 1996; Freston, 1993 e Mariano, 2009 e 2011), mas também crente deve votar no governo (Santos, 2005). Em seguida, adotariam novo *slogan*: “*irmão vota em irmão*”²⁴⁹.

A participação de *carismáticos* (católicos) nas agremiações políticas e o interesse pelos processos eleitorais só começariam a ser percebidos *na década de 90*, mas constata-se, diferentemente dos pentecostais que, os *atores políticos do segmento católico* propendem a ser leigos e numericamente menos expressivos que aqueles, no Congresso Nacional (Henriques, 1995, 1999; Machado, 2006). Nos últimos anos, entretanto, percebe-se uma *tendência de crescimento* de legisladores nas Câmaras Municipais e Assembleias Legislativas de diferentes estados do Brasil que se identificam como carismáticos. Em uma breve síntese, Maria Campos Machado em sua investigação, conclui que o discurso prevalecente, tanto entre carismáticos, quanto entre os pentecostais, na política contemporânea, parece advir da *teologia da guerra ao mal*, que em diferentes momentos da história ocidental, provocou perseguições às minorias culturais. Assinalo que o *espírito de intolerância* também se faz sentir nas posições de muitos pentecostais e carismáticos sobre os movimentos de *minorias sexuais* na contemporaneidade. Esse fenômeno,

²⁴⁸ ORO, Ari Pedro, *Religião e Política no Brasil*, na obra *Religião e Política no Cone Sul* op., cit., pp., 103-122

²⁴⁹ TREVISAN, Janine, *A Frente Parlamentar Evangélica: Força Política no Estado Laico Brasileiro*, Numen: revista de estudos e pesquisa da Religião, Juiz de Fora, MG, vol. 16, nº 1, 2013, pp. 581-609. Disponível em: file:///C:/Users/TJBA/AppData/Local/Temp/21884-Texto%20do%20artigo-86588-1-10-20131216.pdf, acessado em março de 2020

que sabemos ser consequência da *democratização* da sociedade, *paradoxalmente*, gera dificuldades para o aperfeiçoamento da democracia, mas esse desafio pode ser superado com o fortalecimento das alianças dos movimentos sociais, com os demais setores da sociedade, notadamente com os *católicos e evangélicos menos radicais*²⁵⁰.

No Brasil atual, afirma Joanildo Burity: “Os partidos e candidatos que não levam em consideração os grupos religiosos em seu discurso e estratégia correm sério risco de se complicarem ou inviabilizarem eleitoralmente” (Burity, 1997, pp.46); por sua vez declara Pierre Sanchis: “as formas contemporâneas de Religião não vão mais deixar de articular-se visivelmente à política” (Sanchis, 2001, pp. 40)²⁵¹.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao desafio lançado por Ernst-Wolfgang Böckenförde, na década de 60, de que o *Estado Constitucional não basta a si mesmo para se legitimar*, duas opiniões parcialmente distintas foram abordadas e desenvolvidas no Capítulo II, cerne dessa investigação, pelo filósofo e sociólogo alemão Habermas e o constitucionalista português Jónatas Machado, mas que, na realidade, não diferem muito entre si no seu *âmago*. O primeiro, inicialmente, defende o argumento de que *a Constituição do Estado liberal*, devido ao processo democrático, *basta a si mesmo para se legitimar*, ao dispor de um acervo cognitivo de fundamentos que independem das tradições *religiosas e metafísicas*, mas Habermas *excepciona este argumento para quando, no Estado Constitucional, se romper o vínculo social*. Já Jónatas Machado afirma que *a teoria política e o direito constitucional contemporâneos se sustentam na secularização de conceitos religiosos consolidados ao longo dos séculos*.

Pois bem, para demonstrar a *relevância do liame* entre a Religião e o Estado Constitucional, mostra-se necessário abordar Peter Berger, cuja *reflexão* no seu trabalho sobre Religião teve sempre a preocupação com a habilidade das *modernas sociedades* de produzirem uma ordem que pudesse *formar uma base para o vínculo social*. O trabalho de Berger se preocupa com o futuro da sociedade e sua aptidão para suportar a ameaça do caos e *preencher o vácuo deixado pelas certezas maciças preenchidas pelas principais Religiões*.

²⁵⁰ MACHADO, Maria das Dores Campos, *Religião e Política no Brasil Contemporâneo: uma análise dos Pentecostais e Carismáticos Católicos*, Religião & Sociedade, vol. 35, nº 2, pp. 45-72, Rio de Janeiro, dez. de 2015, pp. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0100-85872015000200045&script=sci_arttext. Acessado em junho de 2020

²⁵¹ ORO, Ary Pedro, *Religião e Política no Brasil*, na obra *Religião e Política no Cone Sul* op., cit., pp.143.

Nesse sentido, o mundo socialmente construído é, inerentemente, *precário*, pois ameaçado pelo *egoísmo e estultice humana*. Os programas institucionais são frustrados por indivíduos com *interesses conflitantes*. Essas ameaças podem ser *atenuadas* pelos processos fundamentais da *socialização e do controle social*. A *socialização* procura garantir um *consenso duradouro* no que se refere aos traços mais importantes do mundo social, enquanto o *controle social* procura conter as resistências individuais ou de grupo dentro de limites aceitáveis. Existe outro processo essencial que serve para amparar o oscilante edifício da ordem social. É o processo da *legitimação*. Por *legitimação* se compreende o “saber” socialmente objetivado que serve para *explicar e justificar* a ordem social. Simplificando, *legitimações* são as respostas a quaisquer perguntas sobre o “porquê” dos dispositivos institucionais. O mundo socialmente construído *legitima a si mesmo* em razão de sua *facticidade objetiva*. Todavia, *legitimações adicionais* são, invariavelmente, *indispensáveis* em qualquer sociedade. Essa inevitabilidade se funda nos problemas da *socialização e do controle social*. “Para que o *nomos* de uma sociedade possa ser transmitido de uma geração para outra, de tal modo que a nova geração venha a “habitar” o mesmo mundo social, deverá haver *fórmulas legitimadoras* para responder às perguntas que surgirão inevitavelmente nas mentes da nova geração”. *A socialização nunca é completa*. As fórmulas legitimadoras precisam ser repetidas, já que os indivíduos precisam ser sempre “lembrados”. Por certo, esta repetição será mais necessária nas *crises coletivas ou individuais*, quando o “perigo” de esquecer é mais agudo. Por conseguinte, a *facticidade* do mundo social, ou de qualquer parte dele, *basta para a autolegitimação, enquanto não houver desafios*. Nas crises, de qualquer forma que seja ela, *a facticidade não pode ser considerada mais como óbvia*. Neste contexto, a validade da ordem social precisa ser *explicada novamente*, tanto por causa dos desafiadores, como por causa daqueles que enfrentam o desafio²⁵².

A *legitimação* só é efetiva quando estabelece uma *simetria* entre a *definições objetiva e subjetiva da realidade*. A *realidade* de um mundo deve ser sustentada *externamente*, no trato dos homens uns com os outros, bem como *internamente*, na maneira pela qual o indivíduo *assimila* o mundo, *no íntimo de sua própria consciência*. A finalidade *essencial* de todas as formas de *legitimação*, pode ser descrito como a *manutenção da realidade*, tanto ao nível objetivo como ao nível subjetivo. Apesar da área da *legitimação* ser mais ampla do que a da *Religião*, existe uma primordial conexão entre as duas. Podemos descrever este fenômeno dizendo que, simplesmente, a *Religião* foi, historicamente, o *instrumento mais amplo e efetivo de legitimação*.

²⁵² BERGER, Peter, *O Dossel Sagrado, Elementos para uma Teoria Sociológica da Religião*, op., cit., pp. 42-44

“Toda *legitimação* mantém a *realidade* socialmente definida”. A *Religião* legitima de uma maneira *tão eficiente* porque relaciona as *precárias construções da realidade* erguidas pelas sociedades empíricas com a *realidade suprema*. As tênues realidades do mundo social, da vida cotidiana, se *alicerçam* no sagrado *realissimum*, que por definição está além das contingências dos sentidos humanos e da atividade humana. O poder *legitimante da Religião* tem outra dimensão, qual seja, a integração em um *nomos* compreensivo, especificamente daquelas situações marginais em que a *realidade* da vida cotidiana é *posta em dúvida*. A *Religião* legitima as *instituições* incutindo-lhes um *status* ontológico de validade suprema, ou seja, coloca-as em um quadro de referência sagrado e cósmico. Do ponto de vista da consciência subjetiva individual, a cosmificação das instituições propicia que o indivíduo tenha um *senso definitivo da retidão moral*, tanto cognoscitiva quanto normativa, nos papéis que se espera que ele represente na sociedade. “O desempenho humano de um papel depende sempre do reconhecimento dos outros. *O indivíduo só pode se identificar com um papel na medida em que os outros o identificaram com ele*. Quando os papéis, e as instituições as quais eles pertencem, são investidas de importância cósmica, a auto-identificação cósmica com eles, atinge uma nova dimensão”. Em suma, existe uma íntima relação entre a *Religião* e a *solidariedade social*. *Toda sociedade, qualquer que seja sua legitimação, deve manter a sua solidariedade perante o caos*²⁵³.

Habermas defende que em um Estado Constitucional Democrático não há que se falar que o Estado não se sustente pelos seus próprios fundamentos porque o *vínculo unificador* que estaria faltando *é formado pelo próprio processo democrático*. Todavia, Habermas excepciona esta assertiva no caso de o *vínculo social* ser *rompido por causas externas*. Evidências de um esgotamento da *solidariedade cidadã* iniciam seu aparecimento, em um contexto maior de um dinamismo político descontrolado, que envolve a economia e a sociedade mundial. *Mercados*, que não podem ser democratizados como se fossem administrações estatais, atribuem-se progressivamente *funções de regulação em domínios que se mantinham coesas*, através de meios políticos ou pré-políticos de comunicação. Neste contexto, as esferas privadas são *repolarizadas* e passam a obedecer cada vez mais aos *mecanismos de ação* voltados para o *sucesso* e para *os próprios interesses*, ao tempo em que *encolhe o âmbito da legitimação pública*. O *privatismo cívico* é reforçado pela desanimadora *perda de função da formação democrática* de opinião e vontade. A *desesperança* na influência política da *comunidade internacional* também contri-

²⁵³ BERGER, Peter, *O Dossel Sagrado, Elementos para uma Teoria Sociológica da Religião*, op., cit., pp. 44-64

buiu para impulsionar a tendência de despolitização dos cidadãos. As *gritantes injustiças sociais e os conflitos* de uma sociedade mundial, extremamente fragmentada, aumenta o desencanto a cada novo fracasso experimentado no caminho da constitucionalização do direito internacional, iniciado em 1945²⁵⁴.

Para Machado, apesar de *nem sempre ter sido discernido e reconhecido* que os fundamentos do Estado Constitucional se situam, em última análise, nos princípios vigorosos da matriz judaico-cristã que configuram a civilização ocidental, ele vai *além* das asserções de Carl Schmitt e estabelece que o *Estado Constitucional não apenas infere a existência de Deus e a objetividade dos valores*, como também é improvável de ter uma fundamentação racional e moral se essa pressuposição for falsa. *O Estado Constitucional se baseia na presunção de que apenas um Deus, entendido como um Ser racional, verdadeiro, bom, justo e onnipresente, no teor da tradição judaico-cristã, pode conceder fundamentos às afirmações de valor do constitucionalismo moderno*. O Estado Constitucional estriba-se em uma associação de *valores* objetivos fundamentais, *pré-políticos e pré-jurídicos*, superior a todas as formas de poder e possíveis de serem reconhecidos como tais, por todos os homens²⁵⁵.

Pois bem, em um ou em outro entendimento, conclui-se que a Religião, em sentido amplo (religiosidade, espiritualidade), qualquer que seja ela, a institucional da Igreja, ou individual, é primordial na sociedade moderna, *para alimentar a solidariedade humana e para manter o vínculo social no Estado Constitucional*.

A perda das tradicionais marcas éticas, o colapso dos códigos de significado coletivo e a *erosão dos laços sociais* resultantes da *atomização* individualista dos sistemas de significado fazem ser a *anomia*, o maior perigo para nossas sociedades. Ao perder toda fundação moral, a ordem política retira sua *legitimidade* somente do *consenso* concedido por cidadãos, um consenso que é constantemente renovado, mas *frágil*, permanentemente ameaçado em ser apropriado indevidamente ou ilegalmente forçado. As *modernas sociedades*, por serem *individualistas*, terminam por serem chamadas a descobrir as formas de *mediação* capazes de desenvolver *valores comuns e normas* sem as quais nenhuma sociedade pode existir²⁵⁶.

Neste cenário, o *impulso religioso*, a busca por um significado que *transcende* o espaço restrito da empírica existência neste mundo, tem sido a característica *perene* da humanidade.

²⁵⁴ HABERMAS, Jürgen, *Between Naturalism and Religion*, pp. 103-107

²⁵⁵ MACHADO, Jónatas, *Estado Constitucional e Neutralidade Religiosa, entre o teísmo e o (neo) ateísmo*, op., cit., pp. 28, 29

²⁵⁶ HERVIEU-Léger, Danièle, *The twofold limit of the notion of secularization*, op., cit., pp. 114.

Seria necessário algo perto de uma *mutação da espécie* para extinguir o *impulso do homem para o bem*. Isso não é um enunciado teológico, mas sim antropológico, que até um filósofo agnóstico e mesmo ateu concordaria. A crítica da secularidade comum a todos os movimentos ressurgentes é que *a existência humana despojada da transcendência é, afinal, uma empobrecida e insustentável condição*²⁵⁷.

²⁵⁷ BERGER, Peter L, *The Desecularization of the World: A Global Overview*, op., cit., pp. 13

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite, *Pluralismo e Justiça: estudos sobre Habermas*, Ed. Loyola, São Paulo, Brasil, 2010

AZEVEDO, Dermi, *A Igreja Católica e seu papel político no Brasil*, Estudos Avançados, vol. 18, n° 52, São Paulo, Set./Dez. de 2004. Disponível em https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-40142004000300009&script=sci_arttext&tlng=pt. Acessado em fevereiro de 2020

BARBOSA, Rui, *Escritos e Discursos Seletos*, Companhia Aguilar Editora, 2ª ed., São Paulo, 1966

BERGER, Peter, *The Desecularization of the World: a Global Overview*, Edited by Peter L. Berger, Washington D. C, 1999. Disponível no site https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/46477270/The_Desecularization_of_the_World_Resurg20160614-7292-164jvtl.pdf?1465914593=&response-content-..., Acessado em abril de 2020

_____, *Pluralismo Global y Religión*, in Centro de Estudios Públicos, Santiago, 01 de marzo de 2005, traducción al castellano de Alberto Ide, pp. 6-7. Disponível em https://www.cepchile.cl/cep/site/docs/20190617/20190617154222/revista_estudios_publicos_98.pdf. Acessado em março de 2020

_____, *O Dossel Sagrado, Elementos para uma Teoria Sociológica da Religião*, Luiz Roberto Benedetti (org.), trad. José Carlos Barcellos, São Paulo: Ed. Paulinas, 1985. Disponível no site <https://www.passeidireto.com/arquivo/18174348/peter-berger-dossel-sagrado>, acessado em junho de 2020.

BURDICK, John, *Born Again in Brazil: the pentecostal boom and de pathogens of poverty*, in Hispanic American Historical Review, (1998), 78 (3), pp. 528-529. Disponível em: <https://read.dukeupress.edu/hahr/article/78/3/528/144484>. Acessado em março de 2020

BURITY, Joanildo A., *Religião e Política na Fronteira: desinstitucionalização e deslocamento em uma relação historicamente polêmica*, Revista de Estudos da Religião, n° 4, 2001, pp. 25-45. Disponível no site: https://www.researchgate.net/publication/26411429_Religiao_e_Politica_na_Fronteira_desinstitucionalizacao_e_deslocamento_numa_relacao_historicamente_polemica/link/53f7fe580cf2823e5bdbd9ec/download. Acessado em janeiro de 2020

_____, MACHADO, Maria das Dores Campos, *A Ascensão Política dos Pentecostais no Brasil, na Avaliação de Líderes Religiosos*, Dados, Revista de Ciências Sociais, vol. 57, nº 3, Rio de Janeiro, 2014, pp. 601-631. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/dados/v57n3/0011-5258-dados-57-03-0601.pdf>. Acessado em janeiro de 2020

CANOTILHO, J. J Gomes, *Direito Constitucional e Teoria da Constituição*, 7ª ed., Almedina, Coimbra, 2003

_____ e MACHADO, Jónatas, *Igrejas e Sindicatos e o Dia do Senhor*, in Fernando Alves Correia et al, *Estudos em Homenagem a António Barbosa de Melo*, Coimbra Editora, Coimbra, 2013.

CASANOVA, José, *Public Religions in the modern world*, The University of Chicago Press, Chicago 60637, 1994

_____, *O Problema da Religião e as Ansiedades da Democracia Secular Europeia*, in Revista de Estudos da Religião, ISSN 1677- 1222, dezembro de 2010, p. 2 e 3, disponível em www.pucsp.br/rever/rv4_2010/t_casanova.pdf

CATROGA, Fernando, *O Laicismo e a Questão Religiosa em Portugal (1865-1911)*, Análise Social, Terceira Série, vol. 24, nº 100, in Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, 1988, pp. 211-273. Disponível no site: <http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/1223029596W8bRF8ng3Ap22XN2.pdf>, acessado em 01.04.2020 às 17:14.

_____, no Prefácio da obra de MOURA, Maria Lúcia de Brito, *A “Guerra Religiosa” da I República*, Centro de Estudos de História Religiosa, 2ª ed. Lisboa 2010, pp. 10. Disponível no site: https://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/7226/1/EHR_8_Guerra%20Religiosa.pdf, acessado em 20.06.2020

DAVIE, Gracie, *The Persistence of Institutional Religion in Modern Europe*, in Peter Berger and the Study of Religion, By Paul Heelas, David Martin and Linda Woodhead, 1st edition, 4 July 2013. Disponível no site [http://library.mibckerala.org/lms_frame/eBook/Woodhead%20-%20Peter%20Berger%20and%20the%20Study%20of%20Religion%20\(Routledge\).pdf](http://library.mibckerala.org/lms_frame/eBook/Woodhead%20-%20Peter%20Berger%20and%20the%20Study%20of%20Religion%20(Routledge).pdf)

_____, *Is Europe an Exceptional Case?* In *The Hedgehog Review*, 2009, disponível no site: <https://ore.exeter.ac.uk/repository/bitstream/handle/10036/87833/Davie.pdf?sequence=1>, acessado em janeiro de 2020

DIX, Steffen, *As Esferas Religiosas e Seculares na Sociedade Portuguesa*, *Análise Social*, Vol. XLV (194), 2010, 5-27. Disponível no site: <http://www.scielo.mec.pt/pdf/aso/n194/n194a01.pdf>, acessado em dezembro de 2019

DUARTE, Cláudia Turner Pereira, *O Estado Esquadrão da Moda: um ensaio sobre indumentaria, Religião e autoritarismo, em três Estados Democráticos de Direito*, *Revista Publicum*, v.2, n.2, 2016, pp.254-323. Disponível em <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/publicum>, acessado em 24.10.2020

DURKHEIM, Émile, *The Elementary Forms of Religious Life*, Traduzido do francês para o inglês, por Carol Cosman, Oxford University Press, New York, 2008

EMMERICK, Rulian, *As Relações Igreja/Estado no Direito Constitucional Brasileiro. Um esboço para pensar as Religiões no espaço público na contemporaneidade*, in *Sexualidad, Salud y Sociedad- Revista Latinoamericana*, nº 5, 2010, pp.144-172. Disponível no site: <https://www.redalyc.org/pdf/2933/293323015008.pdf>, acessado em maio de 2020

FERRY, Luc, *Aprender a Viver: Filosofia para os Novos Tempos*, Título original: *Apprendre à Vivre: Traité de philosophie à l'usage des jeunes générations*. Trad.: Vera Lúcia dos Reis, Rio de Janeiro, Brasil, Objetiva, 2007

FLEW, Antony et al, *There is a God: How the World's Most Notorious Atheist Changed His Mind*, 1 st. ed., Harper One, United States, 2007

FREIRE, André, *Clivagens, Conjuntura Econômica e Comportamento Eleitoral em Portugal*, in *Sociologia, Problemas e Práticas*, nº 32, 2000, pp. 23-54. Disponível no site: http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0873-65292000000100003.

Acessado em novembro de 2019

GIUMBELLI, Emerson, *A Presença do Religioso no Espaço Público: Modalidade no Brasil*, in *Religião & Sociedade*, vol. 2, nº 8, Rio de Janeiro, 2008. Disponível em <https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0100->

85872008000200005&script=sci_arttext&tlng=pt, acessado em dezembro de 2020

_____, *Fronteiras da Laicidade*, in *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 27, nº 79, São Paulo, jun. 2012, pp. 205-208. Disponível em:

https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-69092012000200014&script=sci_arttext.

Acessado em junho de 2020.

GOUVEIA, Jorge Bacelar, *Direito, Religião e Sociedade no Estado Constitucional*, Arraes Editores, Belo Horizonte, 2013

HABERMAS, Jürgen, *Between Naturalism and Religion Philosophical Essays*, traduzido do alemão para o inglês por Ciaran Cronin, Polity Press, 2008, reprinted 2016

_____, *Um Ensaio sobre a Constituição da Europa*, Trad. Mirian Toldy e Tereza Toldy, Prefácio de José Joaquim Gomes Canotilho, Edições 70, Lisboa, Portugal, março de 2012

HANEGRAAFF, Wouter J., *New Age Spiritualities as Secular Religion: a Historian's Perspective*, *Social Compass*, 46 (2), pp. 151. Disponível no site <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/003776899046002004>, acessado em junho de 2020

HERVIEU-LÉGER, Danièle, *Catolicismo a configuração da memória*, in *Revista de estudos da Religião*, nº 2, 2005, pp. 87-107. Disponível no site: https://www.pucsp.br/rever/rv2_2005/p_leger.pdf. Acessado em março de 2020

_____, *The Twofold Limit of the Notion of Secularization*, in *Peter Berger and the Study of Religion*, By Paul Heelas, David Martin and Linda Woodhead, 1st edition, 4 July 2013. Disponível no site [http://library.mibckerala.org/lms_frame/eBook/Woodhead%20-%20Peter%20Berger%20and%20the%20Study%20of%20Religion%20\(Routledge\).pdf](http://library.mibckerala.org/lms_frame/eBook/Woodhead%20-%20Peter%20Berger%20and%20the%20Study%20of%20Religion%20(Routledge).pdf)

JALALI, Carlos, *A investigação do comportamento eleitoral em Portugal: história e perspectiva futura*, *Análise Social*, vol. XXXVIII, (167), 2003, 545-572. Disponível no site: <http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/1218790614W0IHT7zh8Wy45FT3.pdf>, acessado em março de 2020.

JERÔNIMO, Patrícia, *Intolerância Religiosa e Minorias Islâmicas na Europa- A censura do "Islão visível"- os minaretes e o véu- e a jurisprudência conivente do Tribunal Europeu dos Direitos do Homem*, in *Atas do I Colóquio Luso-Italiano sobre a Liberdade Religiosa*, Paulo Pulido Adragão (coord.), Almeidina, 2014, pp. 89-90. Disponível no site: <https://repositorium.sdum.uminho.pt/bitstream/1822/22352/4/10%20Capitulo%2c%20Intolerancia%20religiosa%20e%20minorias%20islamicas%20na%20Europa.pdf>, acessado em outubro de 2020

JONES, Matthew, *Chantal Mouffe's Agonistic Project: Passions and Participation*, *Parallax* 20, no. 2 (2014), 14-30. Disponível no site: <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/13534645.2014.896546>

KALANTRY, Sital, e PRADHAN, Maithili, *Veil Bans in European Court of Human Rights*, vol 21, issue 15, december 12, 2017. Disponível em <https://www.asil.org/insights/volume/21/issue/15/veil-bans-european-court-human-rights>, acessado em outubro de 2020

KANT, Immanuel, *A Religião nos Limites da Simples Razão*, trad. Artur Mourão, Edições 70, Lisboa/Portugal, 2008

KEHL, Antonio, citação na capa da obra de MARX, Karl, *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus, 3ª ed., São Paulo: Boitempo, 2013

KLIBANSKY, Raymond, in John Locke, prefácio à *Carta sobre a Tolerância*, trad. de João da Silva Gama, revisto por Artur Morão, Ed. 70, Lisboa/ Portugal, 1965

KNOBLAUCH, Hubert, in Thomas Luckmann, apresentação à *A Religião Invisível*, Edições Loyola, Editora Olho D'água, São Paulo, 2014

_____, *Europe and Invisible Religion*, Social Compass, setembro de 2003, pp. 267-274, disponível no site https://depositonce.tu-berlin.de/bitstream/11303/8887/1/Knoblauch_2003.pdf

LEVINE, Daniel H., *Violencias y Religiones em America Latina*, Anuário, IEHS 24, 2009, pp. 445 a 463. Disponível no site: <http://anuarioiehs.unicen.edu.ar/Files/2009/Daniel%20H.%20Levine%20Violencias%20y%20religiones%20en%20Am%C3%A9rica%20Latina.pdf> acessado em dezembro de 2019

LOCKE, John, *Carta sobre a Tolerância*, trad. de João da Silva Gama, revisto por Artur Morão, Ed. 70, Lisboa/Portugal, 1965

LUCKMANN, Thomas, *A Religião Invisível*, Edições Loyola, Editora Olho D'água, São Paulo, 2014

MACHADO, Jónatas E. M., *Liberdade Religiosa em uma Comunidade Inclusiva*, Dissertação para o Mestrado em Ciências Jurídico-Políticas da Faculdade de Direito de Coimbra, 1991

_____, *Estado Constitucional e Neutralidade Religiosa, entre o teísmo e o (neo) ateísmo*, Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2013

MACHADO, Maria das Dores Campos, *Religião e Política no Brasil Contemporâneo: uma análise dos Pentecostais e Carismáticos Católicos*, *Religião & Sociedade*, vol. 35, nº 2, pp. 45-

72, Rio de Janeiro, dez. de 2015. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0100-85872015000200045&script=sci_arttext. Acessado em junho de 2020

MAFRA, Clara, *Religiosidades em trânsito. O caso da Igreja Universal do Reino de Deus no Brasil e em Portugal*, Lusotopie, nº 6, 1999, 369-383. Disponível em https://www.persee.fr/doc/luso_1257-0273_1999_num_6_1_1278, acessado em junho de 2020

MARIANO, Ricardo, *Laicidade à Brasileira, Católicos, Pentecostais e Laicos em Disputa na Esfera Pública*. Civitas- Revista de Ciências Sociais, vol. 11, nº 2, mayo-agosto, 2011, pp. 238-258. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre. Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74220016005>, acessado em março de 2020

_____, *Mudanças no Campo Religioso Brasileiro no Censo de 2010*. Debates do NER, Porto Alegre, Ano 14, nº 24, pp. 119-137, jul./dez. 2013. Disponível em: <https://scholar.google.com/scholar?hl=pt->

[BR&as_sdt=0%2C5&q=Mudan%C3%A7as+no+Campo+Religioso+Brasileiro+no+Censo+d](https://scholar.google.com/scholar?hl=pt-)
[e+2010%2C+ricardo+mariano&btnG=](https://scholar.google.com/scholar?hl=pt-). Acessado em novembro de 2019

_____, *Expansão Pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal*, Estudos Avançados, vol. 18, nº 52, São Paulo, set-dez 2004. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000300010, acessado em maio de 2020

MARX, Karl, *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus, 3ª ed., São Paulo: Boitempo, 2013

MIRANDA, Jorge, *Teoria do Estado e da Constituição*, Rio de Janeiro, 2005, disponível no site

https://www.academia.edu/37928697/Jorge_Miranda_Teoria_do_Estado_e_da_Constituicao. Acessado em fevereiro de 2020

_____, *Liberdade Religiosa, Igrejas e Estado em Portugal*, 1986, disponível no site: https://comum.rcaap.pt/bitstream/10400.26/2760/1/NeD39_JorgeMiranda.pdf, acessado em janeiro de 2020

MONIZ, Jorge Botelho, *Os Desafios da Religiosidade Contemporânea: Análise das Teorias da Individualização Religiosa e Espiritual*, Revista Lusófona de Ciência das Religiões, nº 20, 2017.

Disponível no site <https://revistas.ulusofona.pt/index.php/cienciareligioes/article/view/6140/3758>, acessado em junho de 2020

_____, *Portugal um Caso de Secularização Católica*, Anais do XIV Simpósio da ABHR, Juiz de Fora, MG, 15 a 17 de abril de 2015, pp. 363-376 Disponível em file:///C:/Users/TJBA/Downloads/Portugal_a_case_of_Catholic_secularizati(1).pdf. Acessado em junho de 2020

MONTERO, José Ramón, CALVO, Kerman e MARTÍNEZ, Álvaro, *El Voto Religioso en España y Portugal*, Revista Internacional de Sociologia (RIS), vol. LXVI, nº 51, Septiembre-Diciembre, 19-54, 2008, pp. 20-22. Disponível no site, <http://revintsociologia.revistas.csic.es/index.php/revintsociologia/article/download/108/109>, acessado em novembro de 2019

MONTERO, Paula, *Controvérsias Religiosas e Esfera Pública: Repensando as Religiões como Discurso*, Religião & Sociedade, vol. 32, nº 1, 2012, pp. 167-183. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0100-85872012000100008&script=sci_abstract&tlng=pt, acessado em janeiro de 2020

MOUFFE, Chantal, *Por um modelo agonístico de democracia*, Revista de Sociologia Política nº 25, pp. 11-23, Curitiba, 2005. Disponível no site <https://www.scielo.br/pdf/rsocp/n25/31108.pdf>, acessado em abril de 2020.

OLMEDO PALACIOS, Manoel, *La sentencia del TEDH en el asunto S.A.S. c. Francia [GC], núm. 43835/2011, ECHR 2014, sobre la prohibición del velo integral en lugares públicos*. <http://www.juecesdemocracia.es/pdf/03sep14sentencia.pdf>. Acessado em outubro de 2020

ORO, Ary Pedro, *Religião e Política no Brasil*, in Ary Pedro Oro (org), *Religião e Política no Cone Sul*, São Paulo: Attar, 2006

_____, *A Presença Religiosa Brasileira no Exterior: o Caso da Igreja Universal do Reino de Deus*, Estudos Avançados (on line), vol. 18, nº 52, pp. 139-155, 2004. Disponível em https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-40142004000300011&script=sci_abstract&tlng=fr, acessado em março de 2020.

_____, URETA, Marcela, *Religião e Política na América Latina: uma Análise da Legislação dos Países*, Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, Ano 13, nº 27, jan/jun 2007, pp. 281-310. Disponível em https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832007000100013, acessado em maio de 2020

POLIN, Raymod, in John Locke, introdução à *Carta sobre a Tolerância*, Trad. de João da Silva Gama, revisto por Artur Morão, Ed. 70, Lisboa/ Portugal, 1965

POPPLÉ, William, in John Locke, apêndice da *Carta sobre a Tolerância*, Trad. de João da Silva Gama, revisto por Artur Morão, Ed. 70, Lisboa, Portugal, 1965

PORTIER, Philippe, *Democracia e Religião no Pensamento de Jürgen Habermas*, Numen, Revista de Estudos e de Pesquisa da Religião, Juiz de Fora, Rio de Janeiro, v. 16 n.1, 2013, Numen: 26, p. 611 a 628, <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/21908>

PRANDI, Reginaldo, *O Brasil com Axé: Candomblé e Umbanda no Mercado Religioso*, Estudos Avançados, vol.18, nº 52, São Paulo, set.- dez. de 2004, pp. 223-238. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-40142004000300015&script=sci_arttext&tlng=pt. Acessado em fevereiro de 2020

RANQUETAT JUNIOR, Cesar A., *Laicidade, Laicismo e Secularização: Definindo e esclarecendo conceitos*, Revista Sociais & Humanas, vol. 21, nº 1, 2008. Disponível no site: <https://periodicos.ufsm.br/sociaisehumanas/article/view/773/532>, acessado em maio de 2020

RAWLS, John, *O Liberalismo Político*, trad. Álvaro de Vita, WMF Martinsfontes, São Paulo, 2011

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Do Contrato Social*, trad. Antônio P. Machado, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016

SANCHIS, Pierre, *As Religiões dos Brasileiros*, Horizonte, vol. 1, nº 2, pp. 28-43, Belo Horizonte: 2ª sem. 1997. Disponível em: https://scholar.google.com/scholar?hl=pt-BR&as_sdt=0%2C5&q=as+religi%C3%B5es+dos+brasileiros+e+pierre+sanchis&btnG=, acessado em abril de 2020

SARRÓ, Ramon, *O Atlântico Cristão: etnografias de encontros religiosos entre igrejas africanas, brasileiras e portuguesas em Lisboa*, Instituto de Ciências Sociais, 2018. Disponível em: <https://www.ics.ulisboa.pt/projeto/o-atlantico-cristao-etnografias-de-encontros-religiosos-entre-igrejas-africanas-brasileiras>. Acessado em junho de 2020

SELL, Carlos Eduardo, *Leituras de Weber e do Brasil: da Política à Religião, do Atraso à Modernidade*, Ciências Sociais Unisinos, vol. 43, nº 10, set/dez 2007, pp. 241-248. Disponível no site: <file:///C:/Users/TJBA/AppData/Local/Temp/5673-17651-1-SM-1.pdf>, acessado em junho de 2020

TAYLOR, Charles et al, *The Power of Religion in the Public Sphere, Why we need a radical redefinition of secularismo*, Columbia University Press, New York, 2011

TREVISAN, Janine, *A Frente Parlamentar Evangélica: Força Política no Estado Laico Brasileiro*, Numen: revista de estudos e pesquisa da Religião, Juiz de Fora, MG, vol. 16, nº 1,

581-609, 2013. Disponível em: <file:///C:/Users/TJBA/AppData/Local/Temp/21884-Texto%20do%20artigo-86588-1-10-20131216.pdf>, acessado em março de 2020

WEBER, Max, *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, trad. Ana Falcão Bastos e Luís Leitão, 3ª ed., Lisboa, 1990

ZANELLA, Diego Carlos, *Moral e Religião em Kant*, Intuitio, ISSN 1983-4012, v.1, n. 2, nov. 2008, p. 89 a 105, <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/intuitio/article/view/3998>

JURISPRUDÊNCIAS:

Caso S.A.S. x França – (Ação n. 43835/11), Strasbourg, em 01/07/2014: Disponível em: <file:///C:/Users/membro/Downloads/CASE%20OF%20S.A.S.%20v.%20FRANCE.pdf>

Supremo Tribunal norte-americano, *Lemon vs Kurtzman*, 403 U.S. 602 (1971). Disponível em : <https://www.supremecourt.gov/qp/17-01717qp.pdf>

Ac. TC 174/93, Plenário, Processo nº 322/88, Relator para o Acórdão, Conselheiro Alves Correia. Disponível em <https://www.tribunalconstitucional.pt/tc/acordaos/19930174.html>

Ac. TC 423/87, Plenário, Processo nº 110/83, Relator para o Acórdão: Conselheiro Monteiro Diniz. Disponível em <https://www.tribunalconstitucional.pt/tc/acordaos/19870423.html>

RE nº 494601, Relator: Min. Marco Aurélio, Relator do acórdão: Min. Édson Fachin, Julgamento: 28.03.2019, Publicação: 19.11.2019. Disponível em https://jurisprudencia.stf.jus.br/pages/search?base=acordaos&sinonimo=true&plural=true&page=1&pageSize=10&queryString=494601&sort=_score&sortBy=desc