

CDU 2:321.7 (81)

RELIGIÃO E DEMOCRATIZAÇÃO NO BRASIL: REFLEXÕES SOBRE OS ANOS 80

Joanildo A. Burity*

Ao longo dos anos 80 a noção de democracia ocupou um terreno cada vez mais prominente, ao mesmo tempo em que foi alvo de intermináveis disputas. Um ponto de encontro para muitos atores sociais, como se pôde ver pela proliferação de movimentos de base, populares e de classes médias; o crescimento de organizações intermediárias (ONGs), tentando se vincularem ao campo dos movimentos de base; a conflitiva trajetória de um discurso político crítico nas instituições religiosas (especialmente a Igreja Católica, mas também em igrejas protestantes); a nova onda de ativismo sindical, greves e negociações diretas, pondo em xeque o corporativismo na relação Estado/trabalhadores; e a criação do Partido dos Trabalhadores. Não menos importante, e ocupando o mesmo cenário em que os indicadores acima se moviam, foi a torrenciosa construção da ordem política democrática a partir de um regime autoritário que se exauria, mas ainda demonstrava suficiente força para sobreviver à própria “morte”. Entre as mudanças que apontavam para novas formas de sociabilidade e ordenação social - aquilo que se chamou de “democracia de base” - e o processo político institucional que se definia como em transição para a democracia (política), um imenso terreno de disputa foi aberto. As tentativas de sutura, de normalização, e de disciplinamento do campo agonístico da construção democrática, mesmo dominadas pelo pólo da democracia política, insinuavam possibilidades de uma nova relação dos sujeitos coletivos e institucionais com a matéria do político. Tomada como sintoma de uma transformação da política, a luta pela hegemonização de “democracia” expôs, nos anos 80, um dos momentos de manifestação do político, isto é, da dimensão constituinte dos ordenamentos sociais, que

* Pesquisador da Fundação Joaquim Nabuco.

revela o real como produzido por relações de poder, antes que por cadeias de necessidade e causalidade “objetivas”.

Nesse terreno instituinte, malgrado as qualificações que se queira interpor, seja quanto à pureza do processo democratizante, seja quanto à performance econômico-social da experiência da década, sugerimos ler os anos 80 em termos do papel articulatório desempenhado pelo discurso religioso¹ no surgimento desta fronteira representada pelos movimentos sociais, organizações não-governamentais, novo sindicalismo, PT, etc. Num tal registro se poderia captar uma das linhas de força do processo, e dar um tratamento adequado para a questão da contribuição dada pelo ativismo religioso ao processo de democratização.

Não se trata, entretanto, de oferecermos afinal a “verdadeira” explicação do processo de transição, e do papel nela jogado por cada um dos atores envolvidos. Cumpre insistir sobre a pluralidade irredutível de dimensões e caminhos do processo democratizante e sobre o caráter político (ou estratégico) das representações da necessidade, possibilidade e relevância, em luta pelo sentido do processo. Não um único nível ou ator privilegiado, mas múltiplas reentrâncias, conquistas parciais e reversíveis e descentramento das noções de espaço, tempo e intencionalidade, o que se dá a conhecer na experiência dos anos 80 é um desses momentos em que a trama histórica se mostra no processo de ser tecida. Diante de tal situação só podemos recolher fragmentos do tecido, antes que fossem inscritos num discurso da ordem, da normalização ou consolidação, e apontar a possibilidade de que o que é possa vir a ser de outra maneira. Aqui, um desses fragmentos - a trajetória do ativismo religioso nos anos 80 - nos servirá como um desses índices de que o presente esconde algo mais do que ele próprio pode controlar.

O que oferecemos a seguir são colocações contextuais. Isto nos exigirá desenvolver, ainda que de maneira indicativa, certos aspectos da experiência da transição, passando então à politização religiosa que acompanhou a democratização. Politização que se apresentou seja como redefinição dos termos da relação entre fé e ação intramundana, entre igreja e sociedade, entre consciência individual e compromisso coletivo; seja como refiguração do discurso religioso em discurso político, sua operação enquanto superfície na qual uma gama de demandas e visões do processo político concreto encontraram condições de se manifestar publicamente².

1. DEMOCRATIZAÇÃO E IDENTIDADES POLÍTICAS DESLOCADAS

A vitória dos militares em 1964 representou bem mais do que uma mera regressão política, produzindo, desde então, imenso deslocamento à

¹ - Ao dizer discurso não estamos admitindo nenhuma distinção de natureza ou de grau entre “linguagem” e “realidade”. Antes, pensamos a prática discursiva religiosa, a qual incorpora as formações e comunidades discursivas que fazem, indissociavelmente, qualquer religião, concreta ou em geral (sobre as noções de prática discursiva, incorporação, formação e comunidade discursiva, cf. MAINGUENEAU, 1989: p. 45-48, 53-56).

² - Para um maior detalhamento das questões introduzidas ou discutidas aqui, cf. BURITY, 1994.

estrutura econômica e social brasileira (cf. Santos, 1985), e levando ao limite um padrão de modernização conservadora cujos contornos iniciais remontavam aos anos 30. É sabido que este padrão se caracterizou por uma intrigante combinação de liberalismo, corporativismo, comunitarismo e autoritarismo que se sustentou por mais de cinquenta anos, definindo os contornos de um processo de desenvolvimento capitalista dissociado da componente liberal-democrática clássica. Assim, no início dos anos 80, muitos chamavam a atenção para a “presença” de vários critérios ou indicadores de “contemporaneidade” da sociedade brasileira com as sociedades capitalistas do Norte (cf. Cardoso, 1989; Banck E Koonings, 1988; Santos et al., 1990).

Uma consequência significativa de tal deslocamento foi a desmontagem de muitos dos pilares sobre os quais o discurso de esquerda tradicional tinha interpretado o país e derivado suas estratégias e táticas políticas. Alterou-se radicalmente a concepção do *timing* da mudança política social, isto é, as visões etapistas de desenvolvimento social e político; descentrou-se o ator histórico de quem se esperava a derrubada/ultrapassagem do regime; impôs-se uma agenda de negociação que adiava indefinidamente o momento da “ruptura” com a ordem vigente.

De um lado, de cima para baixo, o regime manobrou para manter o controle da abertura liberalizante. De outro lado, na ausência de organizações políticas mais abrangentes, e mesmo resistindo a apelar a elas, uma gama de movimentos, grandes e pequenos, permanentes ou episódicos, construiu aos poucos um espaço público para suas demandas e seus experimentos de identificação coletiva.

Neste contexto, nenhum projeto conseguiu uniformizar ou unificar o conjunto do social, tornando-se o guia incontestado da nova ordem. Primeiro, tal projeto inexistia, havendo apenas a vontade de resistir e suas múltiplas instanciações. Segundo, o que realmente unificava estes grupos fragmentados era a imagem do inimigo comum e a urgência para fazer-se algo na ausência de qualquer *script* pré-determinado, a fim de se evitar ser sobrepujado por uma ordem opressiva. Terceiro, era de certa maneira “funcional” operar através de tais formas elusivas de mobilização e resistência. Dadas suas múltiplas faces, o regime não poderia sufocar todas elas ou mesmo se precaver contra sua aparição.

Foi então em torno de tais sentimentos difusos de resistência e rejeição da ordem autoritária - difusos inclusive quanto aos motivos pelos quais cada grupo a tinha por ilegítima ou inaceitável - que se construiu o terreno de luta comum pela democracia. Em parte, tal resistência era animada pela crescente incapacidade do regime de legitimar-se pelo crescimento econômico e pela conjuração do fantasma do comunismo. Ademais, ao impor o silêncio ou a aquiescência de todos, como argumentou O'Donnell (1986), o regime privou-se também de qualquer “eco” na sociedade civil, criando para si próprio um déficit de legitimação tanto mais insuportável quanto mais sua performance cambaleava sob os efeitos da crise mundial e de decisões perversas

de política econômica e social.

Ora, qual o destino da frente de resistência democrática uma vez que a “abertura” proposta pelo regime se redefiniu como uma “transição à democracia”? O *leitmotif* unificador da luta tinha sido o sentimento de que a democracia estava acima de discussões de conteúdo. Seu apelo parecia provir de sua generalidade, isto é, da identificação do adversário, do terreno em que era possível enfrentá-lo e dos meios para tanto. As respostas não eram tão difíceis antes de 1985. O adversário era a ditadura, o terreno era a “normalização” das instituições políticas (i.e, a democracia política), por meio de uma frente de resistência democrática. Esta última, no entanto, tornou-se mais e mais difícil de gerir, em parte devido a seu próprio sucesso. Depois de 1979, com o multipartidarismo e a divisão formal das forças de oposição, a unidade da frente se restringiu a uma questão de posicionamento numa fronteira dual: a oposição era tudo o que se confrontava com o regime; o regime era “tudo o que aí estava”.

Começando pelo debate sobre a participação ou não no colégio eleitoral, e depois, com o governo de transição, a unidade da oposição se refez pelo novo alinhamento da fronteira política entre os que apoiavam a estratégia de aliança com setores do antigo regime e os que defendiam o prolongamento da luta até à vitória total. A partir de então a unidade, várias vezes evocada por defensores da aliança, se retoricizou, embora não sem efeitos políticos. Por um lado, representava um resíduo do discurso da resistência democrática, ainda em ajustamento com os novos aliados da direita e do centro liberal, e disputando com estes a direção do processo. A unidade conclamada aqui visava a fortalecer a posição dos “progressistas” na economia interna da aliança, neutralizando o peso dos “liberais”. Por outro lado, o discurso da unidade se chocava com a maré pluralizante - outros diriam fragmentadora - de formação de grupos, movimentos, partidos e intensificação de demandas pontuais, e defendia “paciência” histórica dos mais radicais para acertar a cadência e a seqüência das mudanças. Neste caso, a unidade “para evitar o pior” transformou-se muitas vezes numa camisa-de-força contra o aprofundamento da transição, aliada a uma lógica de realismo político que realçava obsessivamente a fragilidade do processo e a necessidade de se evitar “aventuras”.

Efetivada a transição, os segmentos mais à esquerda enfatizaram a multiplicação das identidades, cada uma procurando sua própria faixa de atuação e maior “nitidez ideológica”. Por sua vez, a própria aliança se reformulou com muito mais dificuldades do que antes. A imagem de um adversário plenamente externo pouco a pouco se desfez. Somente alguns grupos à margem do processo identificava na Nova República a continuação da ditadura por outros meios. A luta agora se transferia para o interior da aliança, uma

vez que o crescente isolamento dos grupos mais “nítidos” da antiga oposição ameaçava atenuar o ritmo das mudanças a ponto de desfigurar não somente o sentido de sua aposta na “aliança” como instrumento de ruptura política, mas a própria qualidade da democracia alcançada por esta via.

Em ambos os casos, o que ficava claro é que a política se tornara uma luta pela estabilização do sentido da democracia. Só que este já não mais era consensual, redesenhada que fora a fronteira política que dava identidade ao campo democrático. Assim, partidos políticos, agências governamentais, movimentos e organizações da sociedade civil tornaram-se campos de batalha de visões conflitantes de democracia. Mais ainda, as demandas por “democracia interna”, “participação”, “partilha do poder”, etc., longamente associadas com a tradição cívico-republicana de democracia se deslocaram do espaço restrito das instituições políticas, para a esfera de instituições sociais de há muito “imunes” a pressões democratizantes. Como as igrejas.

É inútil buscar o ponto de enlaçamento de todos esses processos. As diferentes contribuições dos atores institucionais (governo, agências estatais, partidos políticos, sindicatos) e atores da sociedade civil, que se complexificava junto com a democratização política, definiram dimensões distintas em e através das quais as lutas democratizantes tiveram lugar. Cada uma destas dimensões lança sua própria luz no processo, sem jamais poder dar conta de todo o quadro. A transição é um objeto especial (cf. Soares, 1992).

O processo de democratização, pois, tem se dado a partir da acumulação de efeitos deslocatários³ pelos quais as identidades em confronto têm sido sistemática e paulatinamente transformadas e entrecortadas por novas questões, demandas e identidades coletivas. Este deslocamento introduziu uma irredutível pluralização das várias vontades coletivas⁴, expondo sua natureza compósita, contingente e remoldável, e salientando a multiplicidade de espaços da política. Não é necessário que tais vontades contraponham um projeto global de sociedade ao da ordem, porque a incisão democratizante

³ - Entendemos por efeitos deslocatários os resultados do processo pelo qual toda identidade, para se definir, depende de um exterior, de um elemento antagônico, que funciona ao mesmo tempo como sua condição de possibilidade e impossibilidade. Oscilações na fronteira que separa o interior (identidade) do que se lhe opõe ou lhe ameaça impõem deslocamentos na referida identidade (e em seu outro). Tais efeitos, no entanto, não devem ser pensados apenas como momentos subjetivos, imaginários na medida em que por exemplo, pode-se perfeitamente pensar uma relação que oporia “modernização capitalista” a “classe trabalhadora” em termos das mudanças introduzidas pela primeira produzem novas formas de inserção nas relações de trabalho, migrações inter - ou intra - regionais, alterações de padrões morais, empobrecimento ou melhoria das condições de vida, formas de resistência coletiva, etc. A identidade da “classe trabalhadora” num momento prévio a tais modificações é necessariamente transformada no momento seguinte a elas. Por outro lado, as formas de resistência dos trabalhadores ao processo de “modernização” impõe ou induz mudanças na própria maneira como esta última se organiza, transformando-a simultaneamente, no mínimo quanto a seu ritmo, mas freqüentemente também quanto a sua agenda (cf. a respeito LACLAU, 1990: p. 39-51).

relativiza a centralidade do estado e da política tradicional como único espaço de produção do social⁴. Nem essas vontades coletivas são definitivas, uma vez que o que as articula é o efeito de “confluência” provocado pelo aparecimento de uma nova questão, um novo pretendente ao controle de determinada(s) área(s) do social, ou a interveniência de fatores externos inviabilizando a performance dos grupos hegemônicos nesta ou naquela área do social. Mudanças no equilíbrio de forças que produz a objetividade do social alteram as identidades que a sustentam, abrindo caminho para novas articulações.

O processo articulatório entre o discurso religioso e o das esquerdas durante o período de resistência democrática é bastante ilustrativo. Primeiro, tome-se a presença das igrejas junto aos movimentos sociais. Ela não foi uma simples aproximação, como se duas identidades previamente constituídas se encontrassem num terreno neutro. De muitas maneiras essas igrejas (especialmente a Católica) tiveram um papel constitutivo na emergência de vários movimentos. Elas lograram criar fortes laços com grupos populares e seus locais de moradia, bom como construir novas linguagens de ativismo, identificação política e compromisso democrático, direitos humanos e solidariedade (cf. Sader, 1988; Peppe, 1992; Burity, 1990; Barreira, 1987; Doimo, 1990).

Naturalmente, as igrejas também foram afetadas. Afinal, um processo articulatório é precisamente a organização de elementos dessemelhantes num dado discurso, a qual transforma a identidade de cada um deles (cf. Laclau e Mouffe, 1989:105). O ativismo de base e os pronunciamentos oficiais de lideranças religiosas provocaram um *feedback* que se mostrou difícil de administrar. Tal participação nos movimentos populares e no contexto da luta pela democratização introduziu nas disputas intra-eclesiais questões postas por aqueles movimentos, politizando áreas bastante sensíveis da vida eclesial. Entre elas: o lugar da mulher na Igreja e suas posições de poder; a questão das identidades culturais (negra e indígena, especialmente) e sua autonomia religiosa face à pretensão da Igreja de representar todo o povo brasileiro como “povo cristão”; o estatuto de eclesialidade reivindicado pelas comunidades de base, que subvertia a

⁴ - Exploramos aqui um dos aspectos do conceito gramsciano de vontade coletiva, que diz respeito ao marco internamente heterogêneo da identidade destes agrupamentos. Ao invés de constituir-se como identidade plenamente constituída e homogênea, uma vontade coletiva é, em Gramsci, o resultado de uma prática articulatória que reúne grupos de origem diversa (e irreduzível) num ator coletivo composto, a quem cabe o exercício da luta hegemônica.

⁵ - Não estamos dizendo que esta representação do espaço político tenha desaparecido. O que ocorre é que, seja pela incapacidade crescente do estado de responder a todas as demandas e problemas, seja pela perda do oligopólio da representação política por parte dos partidos, seja pela proliferação de iniciativas da sociedade civil, seja pela própria resignificação do social como pluralidade, os caminhos da política hoje passam pelo necessário reconhecimento dos atores tradicionais da política de que não estão mais sozinhos no jogo, nem podem mais controlar suas regras indefinida e impunemente.

imagem tradicional da instituição católica como organismo centrado em Roma e na hierarquia, em função de uma “comunidade do povo de Deus movida pelo Espírito Santo”, leiga e participativa (cf. Boff, 1977; 1985).

Por sua vez, a esquerda passava por um profundo processo de crítica interna, após as experiências de derrota em 64 e no início de 70. Segmentos importantes começaram a reavaliar a democracia não só como meio, mas como fim (cf. Garcia, 1986; Coutinho, 1986; Weffort, 1984). Esta trajetória abriu um “diálogo sem fim” e a uma mudança de “sensibilidade” bem como na “ordem do saber” (Oliveira, 1991:204-15). Parceiros antes opostos, como religiosos e ativistas de esquerda, se acharam no mesmo barco, sobrevivendo à repressão e lutando pela democratização.

2. POLITIZANDO A RELIGIÃO

Caminhos do catolicismo

A politização da religião no Brasil antecede bastante o calendário institucional da abertura/transição. Ela remonta, pelo menos, ao final dos anos 50, tanto no catolicismo quanto no protestantismo. Houve uma inflexão na fase inicial da ditadura (1964-1968), quando as igrejas apoiaram o novo regime como salvação da “ameaça comunista e atéia”. Com o recrudescimento da repressão nos anos seguintes, viu-se a Igreja Católica assumir abertamente a defesa dos perseguidos pelo regime, bem como de uma agenda democratizante que passava por um amplo esforço organizativo de base, como forma de criar uma cidadania ativa que pudesse intervir nos rumos da democratização, interrompendo o padrão excludente e transformístico (no sentido gramsciano) do exercício do poder no país. Ademais, a Igreja transformou-se pelo surgimento de um poderoso movimento de renovação teológica e pastoral, a teologia da libertação, que se consubstanciou na chamada Igreja Popular.

As mudanças internas que ocorriam desde o período indicado marcavam uma ruptura com as atitudes tradicionais quanto à política, à sociedade e ao estado de parte de importantes setores da hierarquia e do laicato (cf. Della Cava, 1989; Levine, 1981 e 1990b; Bruneau, 1974; Bruneau e Hewitt, 1989; Mainwaring, 1986). As inúmeras experiências de base que acompanharam o processo: (i) refletiam a nova disposição de ativistas cristãos de articularem sua fé a formas de organização política e social com vistas a mudanças substantivas na sociedade; (ii) correspondiam a uma tomada de posição da Igreja contra os excessos da repressão, que eventualmente atingira até mesmo o clero e leigos engajados; (iii) repunham o antigo modelo de cristandade da Igreja, de criar uma sociedade na qual valores cristãos servissem como cimento de integração social (cf. Richard, 1984; Ivern, 1988).

O item (i) aponta para o que veio a constituir o campo da teologia da libertação e das comunidades eclesiais de base. Ele envolve um duplo movimento de construção teológica e ação política desde a perspectiva da fé, objetivando a recuperar e reinterpretar as dimensões mais radicais do pensamento e história cristãos sob o crivo de uma concepção intramundana de

salvação.

Este aspecto não pode de forma alguma ser subsumido a considerações sociologizantes, estritamente “externas”, como se a relação entre fé e política fosse de simples correspondência ou reflexo. Não há uma dicotomia entre ambas, mas incomensurabilidade. Qualquer aproximação terá que ser obtida contingentemente, por meio de práticas articulatórias. No caso, o estarem “lançados” num contexto de pobreza e violência tornava certos elementos da consciência e discurso cristãos “disponíveis” para dialogarem com uma identidade de esquerda igualmente deslocada. Mas somente pela ação de ambas as partes é que se constitui um campo no qual duas diferentes lógicas e tradições foram reinscritas num certo referencial, a saber, o discurso da libertação. O lado cristão deste processo, a constituição de uma teologia da libertação, deve ser tomado, a princípio, tal como se apresenta: como uma resposta da fé a uma situação de opressão, que se opunha àqueles valores de fraternidade, solidariedade com o estranho, o perseguido, e o pobre, e o compromisso de mudar tanto a dimensão pessoal como a coletiva da vida social (cf. Robertson, 1986; Levine, 1990a).

O item (ii) acima enfatiza o marco institucional no qual tais mudanças se enraizaram, caracterizado por uma preocupação hierárquica com a relevância das estratégias pastorais da Igreja num contexto de deslocamento social. Estas eram definidas a partir de critérios convencionais da teoria da modernização, como urbanização, industrialização e diferenciação social; e da hipótese da secularização, da perda de controle sobre a consciência (religiosa e moral) das massas, recém e diferencialmente incorporadas a uma sociedade de consumo. Ademais, havia uma preocupação com o afrouxamento das relações entre a Igreja e as novas elites dirigentes e as classes médias urbanas, o que por si já salientaria a diminuição de influência política da instituição. A questão mais importante aqui é que esta visão instrumental não pode sozinha explicar, como se tentou (e.g., Bruneau, 1974; Hewitt, 1986), a mudança de direção experimentada pela Igreja. Nenhuma decisão puramente estratégica da hierarquia teria conseguido desencadear tal redirecionamento, seja porque seria preciso convencer pessoas (especialmente leigos) de sua importância e necessidade, isto é, produzir conversões na matriz religiosa tradicional das pessoas; seja porque o processo era bem mais amplo, de caráter continental e mundial, e envolvia leigos e clérigos desde o início.

O item (iii) mencionado anteriormente tornou-se mais prominente ao final dos anos 80. O viés universalista da auto-imagem da Igreja Católica como cimento religioso e cultural das sociedades latino-americanas jamais foi inteiramente abandonado, mesmo pelos grupos mais radicais no seu interior. Esta abriu-se, assim, a uma permanente suspeita de “clericalização” da política, que ensejou objeções à presença de movimentos eclesiais no campo democrático (cf. Romano, 1979; 1987). Em certa medida, estas reservas se justificavam. Não, entretanto, no sentido de que qualquer tipo de participação de atores religiosos na cena política devesse ser evitada ou neutralizada. Foi antes a dificuldade da Igreja Católica de conviver com um contexto social pluralista para o qual sua própria intervenção organizativa contribuía, que

veio à tona. As coisas se davam como se a pura diversidade de grupos, atitudes e práticas sociais se desse sempre no terreno não-problemático de sua filiação católica. Ou seja, o problema estava no suposto de que os movimentos populares eram movimentos do “povo cristão”, por mais que se insistisse na autonomia destes movimentos, inclusive em relação à igreja-instituição. Universalismo teológico que tanto serviu para abrir os espaços eclesiais a toda sorte de demandas democratizantes, como privou a Igreja de aceitar a irredutibilidade das diferenças e os desafios desestabilizadores que elas introduziam no balanço interno de poder da instituição.

Assim, enquanto os conservadores descobriram “seu lugar” na nova ordem democrática precisamente através da negociação com o governo de transição de questões “do interesse da Igreja”, os progressistas contaram com o peso “inercial” (social e político) da instituição para dar plausibilidade à sua pretensão de representarem todo o “povo pobre de Deus”. O apoio dado pela hierarquia a políticas sociais governamentais (ex. projeto São Vicente, durante o governo Sarney) sublinhava esta tendência de “neo-cristandade” em parte da hierarquia (moderados). A subordinação do específico religioso a uma adesão explicitamente socialista, mas insuficientemente crítica do socialismo real, foi a contraparte de esquerda do modelo. Em ambos os casos, quando a Igreja dizia “povo de Deus”, pretendia-se que se entendesse ao “povo em geral”.

Complicações Protestantes

As igrejas protestantes compõem um conjunto bastante heterogêneo que durante muito tempo foi praticamente ignorado ou excluído das análises. Tanto mais estranho, uma vez que muito da radicalização que constituiria uma das fontes da teologia da libertação teve lugar entre protestantes, a partir de meados dos anos 50. Além disso, o **movimento ecumênico** - principal lugar daqueles experimentos - mostrou-se um aliado valioso da Igreja Popular em tempos de retomada conservadora, bem como durante os dias áureos desta última, nos anos 70. Um outro segmento das igrejas protestantes, o **evangelicalismo**, teologicamente mais conservador, também se envolveu politicamente, buscando articular “evangelização e ação social”. Este movimento cresceu ao longo da década de 80, tornando-se uma terceira força no campo da religião “progressista”⁶.

A conjuntura dos anos 80 colocou para as igrejas protestantes a questão da legitimidade da política como esfera de pertinência de sua missão. Saindo do período autoritário como um dos segmentos mais conformistas da sociedade, um fiel aliado do regime (ou aquiescendo silenciosamente a este), essas igrejas se viram, no entanto, diante de pressões oriundas do apoio crescente ao movimento de resistência democrática, especialmente entre jovens estudantes, profissionais liberais e pastores. Além do mais, as igrejas tiveram que responder a tal questão em meio a outros atores políticos, como o estado, os partidos políticos, e as formas emergentes de ação coletiva (novo sindicalismo e movimentos sociais).

O debate teve, pelo menos, dois momentos: no fim do

período populista (1955-1964), a questão tinha sido o papel da Igreja no “processo revolucionário brasileiro”⁷; e no contexto da luta pela democratização, a partir de 1978, de novo a questão de participar ou não foi retomada. O vínculo entre as duas situações poderia ser estabelecido de duas maneiras: (i) vários dos ativistas participaram dos dois momentos, forjando assim um efeito de continuidade entre eles; (ii) os novos ativistas deliberadamente se colocaram o “resgate histórico” da experiência dos anos 50/60, identificando-se com sua trajetória, mas reinterpretando-a à luz do novo contexto.

Ao lado da ala ecumênica mais radicalizada, concentrada basicamente nas igrejas históricas (Metodista, de Confissão Luterana, Episcopal, Presbiteriana Unida, em bem menor escala, Presbiteriana do Brasil, Batista e outras)⁸, o evangelicalismo cresceu, a partir de meados dos anos 70, como dupla reação ao “fundamentalismo” e à “teologia da libertação” (aqui assimilada à ala ecumênica).

A distinção entre ecumênicos e evangélicos, no entanto, requer muito mais sutileza analítica. A multiplicidade e heterogeneidade interna dos grupos protestantes desafia qualquer esforço de sistematização. Um número suficiente de mudanças, algumas capilares, outras de alcance institucional, se deram ao longo da década (o que não quer dizer que todas começaram aí), tornando muito complexo o quadro protestante.

⁷ - Não se deve confundir “evangélico” com evangélico. Enquanto o segundo termo serve como designação genérica para os protestantes no Brasil, o primeiro identifica apenas uma fração, teologicamente identificada com o chamado movimento de Lausanne. Este movimento remonta ao Congresso Internacional de Evangelização Mundial, ocorrido em Lausanne, Suíça, em 1974, e que tentou conciliar a visão proselitista e missionária do protestantismo conservador com uma certa concepção do papel social da igreja, embora esteja historicamente ligado à disputa entre fundamentalistas e liberais na virada do século, nos Estados Unidos e Europa, herdando o legado dos primeiros. Mesmo assim, a corrente latino-americana do movimento sempre teve um perfil politicamente mais avançado e socialmente mais engajado do que os grupos americanos e europeus, instaurando uma luta pela hegemonia do movimento que acompanhou o fluxo e o refluxo das grandes tendências político-ideológicas da década, a nível mundial. Sobre o evangelicalismo no mundo anglo-saxão e latino-americano, cf. Marsden, 1982; Fowler, 1982; Flake, 1984; Freston, 1989; Burity, 1990; Stoll, 1990; Noll et al., 1994.

⁸ - Nesta época, o Conselho Mundial de Igrejas (movimento ecumênico) estreitava seus laços com a América Latina. O movimento de Igreja e Sociedade na América Latina (ISAL), criado em 1961, foi antecedido por e estimulou a formação de uma geração de teólogos e ativistas cristãos que buscaram articular uma “teologia do político e suas mediações”, que dá subtítulo a uma obra de Clodovis Boff. No Brasil, o Setor de Responsabilidade Social da Igreja, da Confederação Evangélica do Brasil, financiado pelo CMI, realizou quatro conferências nacionais sobre o tema igreja/sociedade, refletindo o acirrado debate sobre a modernização e a revolução brasileira, que teve lugar no período. O movimento foi desarticulado imediatamente após o golpe de 64, com a destituição de seus líderes pela ala conservadora da CEIB (cf. Burity, 1989; Cesar et al., 1962; Isal, 1961).

* - As “denominações históricas” designam o ramo do protestantismo que mantém uma relação de origem histórica ou teológica com a Reforma do século dezesseis, sendo oriundas da expansão missionária inglesa e norte-americana do século dezenove e início do vinte. Elas se distinguem das igrejas de imigração, que, mesmo quando ligadas ao mesmo tronco - caso da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil - estiveram ou estão fortemente ligadas a uma base étnica, de minorias migrantes. Um terceiro grupo, não incluído nesta análise, por sua quase desprezível participação do campo progressista nos anos 80, seria o das igrejas pentecostais. Esta classificação, no entanto, encontra-se hoje em muitos aspectos obsoleta. Se a retemos aqui é apenas no sentido de indicar a origem denominacional dos grupos ativistas de protestantes no período.

Em primeiro lugar, as fronteiras denominacionais se afrouxaram diante de uma série de deslocamentos. Para mencionar os mais importantes: (i) o crescimento do movimento carismático no interior das denominações históricas; (ii) movimentos de juventude, de caráter para-eclesiástico, fundados em temáticas teológicas ou de corte estudantil; (iii) penetração da questão social e política, definindo um campo de interação e articulação para além dos limites institucionais das igrejas.

Nesse contexto, a rigidez das estruturas denominacionais face a estas pulsações pouco institucionalizadas, impediu que, em muitos casos, elas encontrassem espaço para se desenvolverem. Autoritarismo e intolerância levaram à proliferação de iniciativas extra-oficiais, em pequenos grupos informais, fora do espaço físico de igreja; em movimentos de base estudantil; em iniciativas de militância política e social; em organizações para-eclesiásticas que, em geral, foram a expressão mais visível dessa diferenciação. Quanto maior a extensão dessas iniciativas, menor o controle exercido pelas denominações sobre o “troca-troca” doutrinário, comportamental e prático desses grupos e organizações paraeclesiásticas.

As paraeclesiásticas formam realmente um capítulo especial desse processo, e representaram o principal instrumento de difusão e organização das tendências evangelical e ecumênica. Através delas se alcançou um grande número de leigos e pastores, e se estabeleceram relações com as denominações que jamais foram atingidas pelos pequenos grupos informais “anônimos”. Os centros ecumênicos de pesquisa, documentação e ação social ou pastoral trouxeram uma enorme contribuição à difusão de uma postura crítica a partir do horizonte da fé, e à constituição de uma memória “alternativa” do amplo campo que se foi constituindo rumo a um entendimento mais amplamente ecumênico.

Uma outra dimensão a ser considerada é a das divisões teológicas. Ela constitui obviamente um aspecto principal da economia interna do campo religioso, e aqui também a multiplicidade de alternativas é surpreendente. O importante aqui é a quebra da imagem unitária que o protestantismo brasileiro procurava passar. Esta quebra da representação unitária do protestantismo se mostrou na emergência desses dois espaços discursivos: o do evangelicalismo, e o do ecumenismo⁹. Em ambos os casos deve-se ressaltar seu caráter relacional. Ambas as identidades se constituíram no confronto com o “fundamentalismo”. Assim, na medida em que se constituem em meio a esse confronto, nenhuma dessas

⁹ - Devemos salientar que estamos excluindo da análise aqui - dedicada ao campo da religião “de esquerda” - o pentecostalismo. Apesar de majoritário no contexto protestante brasileiro, sua inserção no processo de politização aqui descrito envolve elementos que escapam em muito os limites da nossa discussão, sem falar que somente em casos muito particulares houve uma articulação entre ativismo radical e filiação pentecostal.

identidades permanece igual a si mesma, mas refletirá necessariamente o seu “outro”, cuja presença ameaça ou impede a plena realização desta identidade. Isto não quer dizer que todas se equivalham, nem que seja impossível se lutar pela própria identidade. Apenas, nenhuma dessas identidades consegue, em qualquer momento, constituir-se inteiramente, realizar o seu “projeto”, sem qualquer relação, ou referência, às demais, com as quais se defronta¹⁰.

No caso evangélico, “fundamentalismo” corresponderia aos setores das igrejas que resistiam a qualquer reflexão teológica, negavam-se a discutir as questões da sexualidade e da mulher, e opunham “evangelização” e “responsabilidade social” (ou submetiam a segunda à primeira, lógica ou instrumentalmente). Para o ecumenismo, o “fundamentalismo” era a negação do “projeto” dos anos 50-60, incluindo o próprio evangelicalismo. O corte político-ideológico predominante transformava o termo “fundamentalista” no nome do adversário, embora isso englobasse grupos muito diferentes. Se o evangelicalismo era uma diferenciação interna ao protestantismo conservador, o fundamentalismo seria o arco mais amplo que englobava todo o campo. Assim, se para o evangelicalismo, além do fundamentalismo, havia um outro inimigo a combater - no caso, a teologia da libertação -, o ecumenismo procurava construir uma imagem do “adversário” que englobava evangélicos e fundamentalistas sob um mesmo critério: o de sua articulação específica entre fé e política. Os evangélicos, por sua vez, apesar de admitirem a radical diferença dos ecumênicos em relação aos fundamentalistas, englobavam-nos segundo outro critério: o da visão totalizante (“monista”) de mundo que caracterizaria a ambos, uns à direita, outros à esquerda. Naturalmente, pode-se perceber, apesar das reservas teológicas, havia também aqui um critério político em jogo. Não o da polarização entre conservadores e progressistas, mas o da “pluralidade” *versus* “totalização” (isto é, um critério relativo à capacidade de se manter a “especificidade” dos diversos engajamentos individuais e coletivos dos cristãos).

Quanto ao movimento evangélico, o engajamento eclesial foi um segundo momento, pois a divulgação e o recrutamento de pessoas para o movimento se deu fundamentalmente ao nível paraeclesial (Aliança Bíblica Universitária, Visão Mundial, etc.). Pode-se inclusive dizer que a ausência de uma prática consistente de atuação ao nível eclesiástico traduzia a débil posição institucional do evangelicalismo, muito dependente de poucas lideranças e, conseqüentemente, exigindo destas uma espécie de “itinerância” que pouco construía institucionalmente. Ao que se somava

¹⁰ - As colocações anteriores se inspiram na concepção do antagonismo constitutivo da formação de identidades coletivas encontradas no trabalho de Ernesto Laclau e Chantal Mouffe (cf. 1989: p.122-34; v. tb. LACLAU, 1990, p. 5-22).

uma divisão do processo em “etapas”: primeiro, sensibilização dos evangélicos (cf. n. 5) para as questões da agenda evangelical; depois, engajamento pessoal em áreas específicas e através de iniciativas conjunturais; enfim, aprofundamento da reflexão e “definição ideológica”. Isto se fez, em boa parte dos casos, sem um trabalho formativo de base, já que se pretendia alcançar em cada “etapa” o maior número possível de pessoas.

A vocação hegemônica dos grupos evangélicos e ecumênicos, no entanto, se assemelhava por sua fragilidade. Esta decorria: (i) do elitismo, consciente ou não, da estratégia de “itinerância” evangelical, e do iluminismo ecumênico, que se entendia em “cruzada” contra o atraso e o provincianismo das igrejas evangélicas em matéria de compromisso político e social; (ii) comum a ambos os grupos, uma concepção de hegemonia como sendo, no limite, a plena realização/imposição de um projeto sobre os demais. Não é preciso dizer que este traço autoritário, na medida em que era uma “implicação óbvia” da disputa pelo controle institucional, não era percebido como tal.

O fim da década revelou um quadro bastante complexo e desigual, em que os avanços se consolidaram em certas áreas e foram contidos ou revertidos em outras. O avanço político dos fundamentalistas e dos pentecostais foi uma resposta ao fermento politizador e ao desafio dos outros grupos. Sua postura diante da questão política, no entanto, praticamente se restringiu à atuação político-partidária (concepção restrita da política), e se deu em moldes corporativistas, apelando para a “hora dos evangélicos” na política e acenando, como na Constituinte, para a ameaça do ateísmo à liberdade religiosa ou das posturas éticas alternativas (cf. Freston, 1993)

No campo evangelical, o movimento consolidou-se como uma alternativa real de participação social e política dos protestantes, crescendo entretanto a divisão entre moderados e radicais. Se se pode dizer que a própria mobilização fundamentalista, e certas aproximações com os ecumênicos decorreram do crescimento dos evangélicos, impondo redefinições nas identidades dos demais, é igualmente justo dizer que isto levou ao isolamento ou substituição do núcleo histórico de evangélicos por uma nova geração de recém-conversos ao evangelicalismo (ou fundamentalistas expostos a elementos do discurso evangélico), que procuraram “retomar ênfases perdidas” em nome do “equilíbrio” e da “sã doutrina”. A composição da Associação Evangélica Brasileira (AEvB), criada para se contrapor à reorganização da Confederação Evangélica do Brasil por “deputados evangélicos”, no fim do governo Sarney, indica bem essa tensão interna entre moderados e radicais, em detrimento desses últimos.

No campo ecumênico, a crise da pastoral popular foi sendo admitida a partir de uma série de indicadores negativos: a reconquista conservadora na Igreja Católica, fragilizando a “Igreja na Base” e pegando por tabela as iniciativas ecumênicas, devido aos estreitos laços existentes entre ambas; a crise dos movimentos populares de matriz de esquerda (marxista ou não), no contexto da derrocada do socialismo real e dos deslocamentos impostos pela própria democratização do país; a crise da teologia da libertação, em sua face revolucionária e politicista. O encolhimento dos espaços ecumênicos e a perplexidade diante da impotência para reverter o avanço conservador, sem que as “bases” apresentassem sinais inequívocos de resistência, levaram a um processo de reavaliação que se acentou nos anos 90.

3. O SALDO DA POLITIZAÇÃO ECLESIAL NOS ANOS 80: DEMOCRACIA E REDEFINIÇÃO DE FRONTEIRAS E IDENTIDADES

Tomados como **processo**, os embates que constituíram o campo radical das igrejas (liberacionistas, ecumênicos e evangélicos) consolidaram avanços significativos. Legitimou-se o “papel profético” das igrejas no processo político-social; constituíram-se novos sujeitos sociais, difundindo uma cultura política de caráter participativo, democrático-radical e cioso da cidadania e da dignidade humana; atenuaram-se as desconfianças mútuas entre atores políticos de esquerda e atores religiosos progressistas, antes nubladas pela intransigência da tradição materialista dos primeiros e pela herança indesejada da tradição idealista, alienante e de aliança com os poderosos dos últimos. Acima de tudo, somou-se decisivamente para a constituição de um campo popular-democrático amplo (incluindo assessoria [ONGs]; até organismos de grande visibilidade na sociedade civil e nos partidos progressistas) cuja força ficou demonstrada na campanha presidencial de 89, especialmente no segundo turno, bem como, a despeito de toda a desmobilização e desânimo da era Collor, esse campo, já com algumas diferenciações em relação a 89, voltou a se expressar no episódio do impeachment.

Retrospectivamente, é possível anotar vários questionamentos que emergiram no processo, indicando desenvolvimentos negativos, que se apresentaram claramente no desfecho da década, definindo os contornos da **crise** do campo eclesial radical. A primeira questão que surge é a do que efetivamente foi conseguido em termos da “eficácia histórica” da fé, durante os anos 80. Aqui, novamente, é preciso cautela. Se o critério for o dos objetivos últimos do discurso da politização, obviamente se fracassou. O processo de libertação não se consumou, nem na direção do socialismo,

nem na de uma reforma eclesial profunda. No primeiro caso, o socialismo liberacionista, por distinto que pudesse ser dos modelos vigentes na esquerda, seguiu o mesmo destino destes. No segundo caso, a Igreja na Base, como “jeito de toda a Igreja ser”, ficou muito aquém de se realizar, podendo-se mesmo dizer que a Igreja Católica, em franco recuo internacionalmente, recuperou e “domesticou”, numa certa medida, o discurso da libertação. A tendência nacional à re-paroquialização das CEBs, ou o esforço para “alinhar” modelos que predominavam em outras regiões (como no Nordeste II da CNBB, onde a pastoral de movimentos¹¹ foi mais forte do que as CEBs), levou à saída de muitos militantes, que optaram pela atuação partidária ou a participação em organizações não-governamentais. Ao nível do ecumenismo, o aspecto de reforma eclesial fracassou talvez fundamentalmente por ter se espelhado no modelo católico, e não ter levado em conta a realidade do protestantismo, como movimento centrífugo, fragmentado, e fortemente identitário (isto é, tendente à “sectarização” e ao controle político oligopolizado.)

A articulação teológico-política foi igualmente implicada na crise. De há muito, como já dissemos, se buscava articular reflexão teológico-política e definição ideológica. Tal reflexão e definição, por sua vez, se referenciou numa aproximação das “ciências sociais” - particularmente o marxismo - em busca de “eficácia histórica”: a chamada **mediação sócio-analítica**. Partia-se do princípio de que a fé entrava como elemento motivador ou orientador, mas sem se alinhar imediata ou totalmente às propostas políticas existentes num momento dado. Esta reserva negativa decorreria de raízes teológicas - a recusa de identificar-se com qualquer projeto histórico específico, resguardando-se assim a dimensão utópico-crítica da fé - ou ideológicas - uma militância de base ideológica só poderia recair numa visão de cristandade, que estava precisamente em questão.

Por outro lado, essa fé-motivação exigia, por motivos intrínsecos à tradição cristã, uma “encarnação” na realidade vivida. Daí, a possibilidade de compatibilizar-se a dimensão utópico-crítica com a dimensão de reflexão e definição ideológica, desde que se introduzisse uma prática de “discernimento” (cf. Libânio, 1985). Aqui é que o calcanhar de Aquiles se encontrava, pois o equilíbrio entre as duas dimensões dependia inteiramente do tipo de discernimento, isto é, das decisões políticas e interpretativas que se tomasse no processo de compatibilização.

Uma segunda questão é a teórica. Aqui a pergunta é o que sobra do

¹¹ - Por movimentos entendemos aqui as estratégias pastorais oriundas do modelo de Ação Católica dos anos 50, com atuação específica junto a trabalhadores urbanos, rurais, estudantes universitários e secundaristas, etc. O modelo de CEBs somente se tomou uma prioridade pastoral no Regional Nordeste II da CNBB (Paraíba, Pernambuco, Alagoas e Rio Grande do Norte), por exemplo, no início dos anos 80, com a vinda para a região do bispo Dom Luiz Gonzaga Fernandes. Anteriormente, elas eram basicamente rurais e correspondiam a iniciativas do grupo do padre Joseph Comblin.

conceito de libertação após o deslocamento e o descrédito em que caíram os projetos globais de sociedade, e a crise do marxismo. O conceito de libertação se inscreve na corrente dominante do discurso iluminista, sendo primo legítimo de “emancipação”. O que subjaz a ambos é a idéia de uma transformação radical, que zere o passado ou que o “supere dialeticamente” por força de um movimento histórico-estrutural independente das forças sociais concretas e suas respectivas conjunturas. Além dessa hipótese da mudança total, somam-se (i) a aspiração de uma sociedade transparente, em que o poder e a dominação estariam para sempre superados, com o fim da dominação de classes, predominando uma visão homogeneizante das relações e identidades sociais e reduzindo-se a diferença a um momento interno do sistema; (ii) a idéia de uma origem ou um *telos* que dariam sentido e direção ao processo histórico, encaminhando-o astuciosamente para o destino final; e (iii) a idéia de um sujeito histórico que deteria, dada sua localização estrutural na sociedade, o “segredo” do futuro, a redenção da história, cabendo “despertá-lo” para assumir seus “interesses objetivos e históricos”.

Assim formulada, esta problemática parece estar irremediavelmente comprometida ou inviabilizada pelas tendências sociais, políticas e culturais das últimas duas décadas. Além de ter sido submetida, após todas as críticas acadêmicas e políticas sofridas durante todo o século (dos anarquistas russos e Rosa Luxemburgo aos pós-marxistas), ela sofreu a sua “dura réplica da história” após os eventos de fins dos anos 80 e início dos 90, no bloco socialista. Só que ao invés de abrir-se caminho para mais uma gloriosa meta-narrativa do futuro, destaca-se mais fortemente o reconhecimento da contingência e limites dos projetos sociais (cf. Laclau, 1993).

4. DA RELIGIÃO EM GERAL AO DISCURSO POLÍTICO RELIGIOSO

Qual a relação específica entre religião e política que opera no processo descrito acima? Qual a relevância da categoria “religião” para a análise política? Não seria melhor se déssemos por suposto que toda expressão pública da religião é já política e, como tal, deveria ser tratada segundo os cânones da “ação política”? Dever-se-ia mesmo distinguir entre “religião” e “política” neste particular?

Se se aceita a distinção entre público e privado feita pela tradição liberal, então a relação entre religião e política é, no melhor dos casos, de exterioridade e complementaridade. A primeira é vista como suplementando a segunda (e não o contrário) como elemento subsidiário de motivação moral. Mas ambas devem se manter equidistantes, para que não se confundam suas esferas de referência e jurisdição. Em relação à dimensão pública, então, a religião é irrelevante, podendo mesmo ser perturbadora ou perigosa (por acirrar paixões e sectarismos) se mobilizada explicitamente para fins de ação política. Ela deve se manter como reserva de sanções morais da ordem social, como meio de impedir que o dissenso e a anomia invadam a esfera pública.

O que ocorre, no entanto, quando o compromisso religioso ignora este princípio de comedimento (cf. Ashley, 1989) que governa a distinção público/privado? Quando, em certas circunstâncias, grupos se mobilizam a partir de linguagens de fé, comunidade, solidariedade, a fim de articularem um discurso alternativo do social, experimentando com elementos das tradições religiosas que apontam para espaços e tempos em que tal distinção aparece, no mínimo, tensa e problematicamente? Bem, para aqueles versados no argumento secular do discurso liberal só uma palavra poderia definir a situação: “fundamentalismo”. Redescrições do social através de imagens religiosas são ditas fundamentalistas, por se basearem em concepções substancialistas do bem (comum), ou numa moral heterônoma, com pretensões monopolizadoras, e tendentes à intolerância e ao reacionarismo político cultural.

Se os defensores mais intransigentes da separação entre religião e política assim se colocaram, também houve aqueles que admitiram, pelo menos, o papel “supletivo” assumido pelo campo religioso radicalizado na canalização das demandas e insatisfações da população, na ausência dos atores “normais”. O problema com ambas as leituras - que tinham paralelos entre os moderados do campo religioso - é que elas acreditam ser possível uma intervenção puramente transparente da religião radicalizada na política, a qual se dissolveria inteiramente tão logo as condições se normalizassem. É como se os atores religiosos nada introduzissem na configuração das relações sociais e sua presença na esfera política fosse tão excepcional quanto se acreditava fosse a exclusão de ou os contrangimentos aos “atores normais” da democracia.

Ora, a religião não pode ser tomada aqui como uma categoria todoabrangente, oposta simetricamente à política. Pois, a identidade religiosa constitui apenas uma entre várias posições discursivas, articulada diferencialmente a outras, assim configurando identidades individuais e coletivas. Sendo uma categoria do particular, a religião pode, no entanto, abrigar pretensões de generalidade que não implicam exigências de observância religiosa estrita para toda a sociedade. Antes, tais pretensões se apresentam como superfícies discursivas para a inscrição de demandas coletivas. Generalidade não expressa aqui uma vontade de domínio do social, mas uma postura assumida a partir da posição da fé, que contribui para a formação de novas vontades coletivas.

Nós nos afastamos, assim, da distinção liberal, da atitude cética ou reducionista do marxismo, e de certos discursos neo-racionalistas e pós-modernos. Pois não aceitamos a visão de que a vida social se organiza de acordo com níveis, camadas, ou dicotomias do público e do privado, do coletivo e do individual, do espiritual e do político. Nem a visão negativa das formas mais radicais do argumento secular, de que “a religião” é, *em si*, um dispositivo reacionário ou diversionista, que obstaculiza qualquer projeto de emancipação. Tampouco reduzimos, como paradoxalmente fazem alguns autores pós-modernos, “a religião” a uma única (meta-)narrativa do Uno, sempre retornando ao mesmo ponto, no qual as diferenças são ignoradas e tudo fica estático, totalizado e subtraído do jogo da significação e das lutas pelo direito de dizer

o real de outra maneira. Religião também é **diferência**.

Como posição discursiva e não “em geral”, e contextualmente, a religião pode sobredeterminar outras formas de identificação, inserindo-se assim especificamente na ação coletiva. Neste caso, a religião funcionará como **formação discursiva**, buscando hegemonizar outras formas parciais de identificação que constituem a identidade múltipla dos sujeitos implicados.

Deve-se salientar que nem todos os que se identificam com uma concepção religiosa particular partilham na mesma medida da constituição da religião como formação discursiva. Para muitas pessoas religiosas, este elemento, como vários outros, opera antes como reserva de sentido que elas não controlam inteiramente ou não transformam em ponto nodal de sua identidade. Chamamos a isto nominalismo religioso, um tipo de compromisso que pode muito bem ser integral, mas não necessariamente ativista ou reflexivo. Identificadas ao discurso religioso, as pessoas se tornam “disponíveis” para serem mobilizadas politicamente, desde que símbolos e signos de sua percepção religiosa do mundo tenham sido inscritos numa cadeia teológico-política de sentido. Desta forma, estas pessoas representam as **bases** a quem apelarão os **intelectuais orgânicos** da mudança social inspirada na religião.

Os “intelectuais orgânicos” estão mais direta e intensamente envolvidos na articulação da religião como formação discursiva. Eles almejam oferecer um discurso do social que reúna as pessoas com base numa certa relação com sua tradição religiosa. É para eles que a religião funciona como ponto nodal, lugar de sutura dos fios de ações coletivas, posições sociais e interpretações multifacéticas num **discurso**, isto é, um conjunto de práticas, organizações e falas cujos elementos se ligam por meio de relações diferenciais, contingentes e mutáveis, e não por princípios de co-pertencimento ou implicação lógicos. Ou seja, para os intelectuais orgânicos, a filiação religiosa é o princípio organizador da experiência e da significação do mundo, de forma que seus demais envolvimento estarão sempre definidos em relação à linguagem da fé. Seu é o argumento teológico “propriamente dito”, enquanto que para os seguidores “nominais” a religião é claramente um aspecto constitutivo mas não necessariamente sobredeterminante de sua identidade.

É importante afastar um possível mal-entendido. Não falamos de um hiato entre os que sabem o que estão dizendo e fazendo e os que são simplesmente guiados, situados à margem da formação discursiva religiosa. Não se trata do problema de uma vanguarda tentando arrastar os demais atrás de si. Trata-se do escopo da localização de cada grupo na constituição da “política da religião”. A distinção não é absoluta nem linear. Por exemplo, neste tipo de formação discursiva - que por comodidade chamaríamos de **cristianismo popular**, para evitar identificações restritivas com a teologia da libertação em detrimento do evangelicalismo - a participação de membros comuns é uma condição básica à restituição de sua “voz” na identificação e discursão de seus problemas cotidianos e à formulação de demandas por representação política ou definição de prioridades de políticas públicas. Além disso, os membros comuns são chamados a tomar seu destino em suas próprias mãos, a ser “sujeitos de sua própria história” através do envolvimento ativo na

transformação do estado de coisas em seu benefício e de todos os oprimidos. O ponto básico, entretanto, é que nem todos têm que alcançar o mesmo grau de investimento intelectual e pragmático na construção da formação discursiva religiosa. Isto não a torna menos participativa e nem favorece, necessariamente uma distância entre intelectuais e massas.

Sob tais condições, a religião pode se transformar num **discurso político**, na medida em que mobilize não somente as crenças das pessoas, a despeito do seu caráter freqüentemente “abstrato” e “extramundano”, mas também as instituições e práticas religiosas na direção de um campo de contestação do *status quo*, isto é, através de uma **intervenção política particular** na cena social. Obviamente, já não será mais a “religião em geral”, mas **uma** expressão contingente, particular e falível da religião em vias de refazer as fronteiras do religioso e do não-religioso. Historicamente, entretanto, “a religião” só pode ser expressa desta maneira, isto é, qualquer posicionamento é **já e apenas uma possibilidade** de inscrição da religião. Posicionamento que não será ditado por estruturas objetivas do *saeculum* ou pela essência da religião, que a associaria a questões de justiça, igualdade, participação, etc. Antes, esta intervenção “tendenciosa” dependerá de contextos, agências e formas de articulação que repitam os símbolos da religião em situações particulares. Esta repetição num contexto diverso do “original” (ex. a América Latina ou o Brasil das ditaduras ou das transições) produz o efeito de conferir àqueles símbolos um efeito de relevância e inconciliação com situações de opressão e exclusão. Mas no novo contexto em que se inscrevem estes símbolos têm-se que lutar todo-o tempo para fixar-lhes o sentido e salvaguardá-los da “contaminação” de atitudes quietistas, de rejeição do mundo ou abertamente reacionárias, igualmente “presentes” no campo religioso. Esta luta pela estabilização do sentido da religião como visão crítica, progressista ou revolucionária de mundo não resulta, no entanto, de uma falha na religião, a ser exorcizada pela razão em favor de uma maior consistência ou correspondência com seu “verdadeiro significado”. Trata-se antes de uma característica de tudo o que é histórico, com a qual se pode jogar, e não deplorar. A imunidade da razão à obscuridade, incoerência e transcendentalidade atribuídas à religião funcionou somente até onde seu mito de uma sociedade autônoma, auto-reflexiva e transparente se sustentou. É difícil encontrar muita gente hoje que subscreva incondicionalmente tal programa e sua série de hierarquizações e diferenciações entre formas de experiência social¹².

A falta de atenção a este duplo caráter da religião, isto é, sua constituição enquanto formação discursiva/hegemônica e sua contextualidade, resulta num procedimento que descarta ou resiste à

¹² - Utilizo livremente aqui duas fontes contemporâneas. Uma, a noção derridiana de iterabilidade como repetição não-reprodutiva. Uma forma de repetição que já implica uma alteração da “forma” original, uma vez que está intrinsecamente inscrita como possibilidade no próprio original, cuja não identidade a si mesmo divide-o no que ele é e não é, no que é a origem e sua abertura para o que virá. A outra fonte está na concepção da relação de implicação mútua entre universal e particular, no trabalho de Laclau. O universal somente pode adquirir visibilidade e significância histórica ao se “encarnar” num corpo particular. Este, porém, nunca pode expressar ou conter inteiramente o universal, e por isso permanece como apenas uma possibilidade histórica de relacionar os dois termos (cf. DERRIDA, 1982; 1990; LACLAU, 1994; 1990).

sobredeterminação religiosa da ação da política com base numa “sociologia da religião” ou numa historiografia da incompatibilidade entre religião e modernidade. A sociologia da religião representaria aqui um discurso teórico sobre a tendência inelutável à morte da religião pela absorção de suas funções por parte da organização racional da sociedade moderna (secularização). A historiografia de tal processo, por sua vez, buscaria estabelecer um liame natural entre religião e sanção da ordem social, religião e “antigo regime”, apagando a contingência das origens da modernidade, ao situar a religião no campo do tradicional e do arcaico. Estas disciplinas modernas produziram assim o efeito de negar a possibilidade de rearticulações entre religião e modernidade, pela incompatibilização entre transcendência e (auto-)afirmação humana. Em suma, seja sociologizada ou historiada, a religião foi vista, no regime da modernidade, como **positividade**, como um **dado**. Sua verdade objetiva seria portanto passível de deciframento e decodificação, definindo-se a partir daí os casos divergentes como aberrações ou excepcionalidades.

Parte da confusão tem a ver com a assimilação de religião a “Igreja”, que tem justificado um tratamento predominantemente institucional das experiências religiosas. Relações Igreja-Estado, interesses estratégicos de ambos os pólos, conflitos entre hierarquia/clero e laicato, rusgas doutrinárias como máscaras para conflitos materiais ou interesses de classe estão entre os recursos interpretativos utilizados.

A abordagem que reduz religião a positividade - enquanto Igreja, pluralidade de religiões, ou visão de mundo - ignora a problemática da **articulação**. E o faz porque se atém a uma concepção institucional e metafísica de fronteiras estáticas e bem delineadas (no caso, a fronteira opondo religião e auto-afirmação moderna), enquanto que pensar a articulação requer que se concentre em processos, onde grupos em competição, portadores de diferentes discursos, produzem/defrontam-se com áreas de identificação ou distanciamento mútuos. Essas áreas às vezes se sobrepõem ou se confrontam de formas imprevisíveis e nunca inteiramente institucionalizáveis, fugindo a tentativas de fixar o intercâmbio de corpos, posições enunciativas e ações coletivas que põe a religião e a política face a face, como lugares parciais de identificação dos sujeitos sociais.

A emergência de um setor progressista nas igrejas tem a ver tanto com articulações entre atores religiosos e atores políticos¹³, quanto com iniciativas de repensar a Igreja como “comunidade-em-diáspora”, que já não reconhecem os limites do templo como limites do sagrado. O primeiro momento estimula a criação de laços entre sujeitos excluídos, perseguidos ou simplesmente insatisfeitos com a ordem vigente, pondo de lado afirmações de princípios puros em favor de formas eficazes de organização coletiva. Assim é que espaços eclesiais foram transformados em centros

¹³ - Pensados aqui no seu modo de sobredeterminação, isto é, sujeitos cujas identidades estavam predominantemente referidas/articuladas pela religião ou a atividade política (partidária, sindical, comunitária, etc.).

de debate político, difusão de informações, formação de quadros para militância social e cultural, proteção aos perseguidos por uma ordem autoritária, etc. O segundo momento, a extensão do estatuto de eclesialidade, envolve o difícil experimento com organização e mobilização de base geralmente identificado com os movimentos sociais, como lugares de expressão de uma nova “espiritualidade engajada”.

Esta política de dupla face da religião procede **transversalmente**, através de diferentes modos de institucionalidade, tais como a academia, organizações não-governamentais, sindicatos, partidos políticos, organismos eclesiais e paraeclesiais, toda sorte de iniciativas e associações de base, e mesmo em agências estatais. Não se trata de “a igreja” (qual?) lançando seus tentáculos sobre toda a superfície do social, mas do trabalho de muitas mãos, do efeito disseminativo de “*networking*”, da multiplicação de espaços de afirmação de auto-respeito e assertividade comunitária e individual. Transversalidade também implica que as ligações se dão tanto através de identidades pessoais quanto grupais. Mesmo que estas últimas apresentassem uma forte dimensão corporativa, enquanto iniciativas políticas de membros de igrejas, formando “correntes” no movimento popular, sindical ou em partidos políticos, elas não visavam a uma sacralização da política. Os indivíduos, por sua vez, tentaram negociar seus distintos compromissos e lógicas de ação em termos de equilíbrios provisórios entre suas lealdades “seculares” e “religiosas”. O resultado, em cada caso, não estava predeterminado pela procedência da ação (motivações religiosas ou não), seu objetivo (conversão ou mudança social), ou sua situação (na esfera pública ou privada). Antes, muitas das possibilidades concretas impuseram desafios a ambos os lados destas múltiplas fronteiras.

Podemos, então, nos perguntar: qual o papel democratizador dessa política da religião? Para uma definição convencional, liberal, de democracia, uma tal política deve ser vista como um caso excepcional e temporário, a ser neutralizado pela re-privatização ou institucionalizado numa política de grupos de pressão. Isto exige o enquadramento da formação discursiva religiosa num circuito de dispositivos e instituições que lidam com a religião seja como Igreja, organização, seja como traço cultural de comunidades específicas. Isto é, confinando-se a religião à sua particularidade, oculta da arena pública, ou alternativamente, aceitando manifestar suas inquietações e demandas enquanto organismo corporativo, sem qualquer pretensão de representar uma vontade coletiva mais abrangente.

O que ocorreria se concebermos a democracia em bases distintas? Se chamarmos democracia a um movimento em direção à igualdade de condições, como sugere Tocqueville (1966), um outro caminho se abre. A democracia certamente exige um marco institucional que em muitos

aspectos é tributário do modelo liberal. Mas esta demarcação - é preciso que se insista nisto hoje, quando a crise se entrelaça a um certo discurso da inevitabilidade da repetição do momento liberal - é apenas uma e particular forma de construção democrática, a ser refeita em cada contexto ou quem sabe inteiramente renomeada. Sobretudo, a democracia é um processo indefinido de extensão da participação e da igualdade entre pessoas de diferentes culturas, histórias de vida e formas de inserção na ação coletiva. Ela desencadeia um processo de *empowerment* dos subalternos pelo qual a noção de direitos se estende para todas as esferas do social. Um processo em transição permanente e multifocal, aberto à admissão de novos fatores ou conflitos. Numa velha e quase esquecida linguagem, democracia como “revolução permanente”, não no sentido da “ingovernabilidade” ou do desrespeito às regras do jogo, mas no sentido mais “sóbrio”, e também mais irrequieto, da “dissolução das marcas de certeza” (Lefort), da recusa de um único centro (o estado? a sociedade civil?), aliados à idéia “impossível” de combinar liberdade e igualdade (cf. Mouffe, 1992; Skinner, 1992).

Na busca deste frágil horizonte de igualitarismo e liberdade, não há um só caminho ou lógica da democratização. Mesmo quando os objetivos imediatos gerais coincidirem com a conquista de uma institucionalidade democrática “estável”, os processos de construção de identidades, de formação de vontades coletivas, e de extensão de relações democráticas a cada vez mais vastas áreas do social, poderão resistir a serem empurrados para um único caudal. Nossa sugestão aqui foi que, dentre as instâncias da democratização na cena contemporânea (e o caso brasileiro serviu como exemplo disto), pode-se encontrar expressões daquilo que se supunha estar inconciliavelmente oposto àquele: movimentos e identidades religiosos que, apesar de toda sua complexidade e relação contraditória com nossa conturbada modernidade, podem aprender e ensinar lições de igualdade de condições e participação.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALVES, Maria Helena M. 1985. *State and opposition in military Brazil*. Austin: University of Texas.
- ASHLEY, Richard 1989. “Living on Border Lines: Man, Poststructuralism and War”. In: DER DERIAN, James; SHAPIRO, Michael J. (eds.). 1989. *International/Intertextual Relations: Postmodern Readings of World Politics*. Lexington: Mass./Toronto: Lexington Books.
- BANCK, Geert A.; KOONINGS, Kees (eds.). 1988. *Social Change in*

Contemporary Brazil. Amsterdam: CEDLA.

BARREIRA, Irllys Alencar F. 1987. *Refazendo a política: as múltiplas faces do movimento social urbano*. Tese de doutorado em Sociologia. São Paulo: Universidade de São Paulo

BOFF, Leonardo. 1977. *Eclesiogênese: as comunidades eclesiais de base reinventam a Igreja*. Petrópolis: Vozes.

_____. 1985. *Igreja: carisma e poder. Ensaios de eclesiologia militante*. 2. ed. Petrópolis: Vozes.

BRUNEAU, Thomas C. 1974. *O Catolicismo brasileiro em época de transição*. São Paulo: Loyola.

BRUNEAU, Thomas C.; HEWITT, W. E. 1989. "Patterns of Church Influence in Brazil's Political Transition". *Comparative Politics*, v. 22, n. 1, Out.

BURITY, Joanildo A. 1989. *Os protestantes e a revolução brasileira, 1961-1964: a conferência do Nordeste*. Diss. de mestrado em Ciência Política. Recife: Universidade Federal de Pernambuco.

_____. 1990. *Protestantismo e movimentos populares: os projetos de desenvolvimento comunitário da visão mundial na Região Metropolitana do Recife*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, mimeo.

_____. 1994. *Radical Religion and the Constitution of New Political Actors in Brazil: the Experience of the 1980s*. Tese de doutorado em Ciência Política. Colchester-Inglaterra: University of Essex.

CARDOSO, Fernando Henrique. 1989. "Associated Dependent Development and Democratic Theory". In: STEPAN, A. (ed.). *Democratizing Brazil: Problems of Transition and Consolidation*. New York/Oxford: Oxford University.

CASTELLS, Manuel. 1983. *The City and the Grassroots: a Cross-cultural Theory of the Urban Social Movements*. London: Edward Arnold.

CÉSAR, Waldo et al. 1962. *Cristo e o processo revolucionário brasileiro: a conferência do Nordeste*. Rio-de Janeiro: Lóqui. 2 volumes.

DELLA CAVA, Ralph. 1989. "The 'People's Church', the Vatican, and *Abertura*". In: STEPAN, Alfred (ed.). *Democratizing Brazil: Problems of Transition and Consolidation*. New York/Oxford: Oxford University.

DERRIDA, Jacques. 1982. "Signature, Event, Context". In: *Margins of*

Philosophy. New York/London: Harvester Wheatsheaf.

_____. 1990. *Limited Inc abc*. Paris; Galilée.

DINIZ, Eli. 1988. "The Political Transition in Brazil: Prospects for Democracy". In: BANK, Geert, KOONINGS, Kees (eds.). 1988. *Social Change in Contemporary Brazil*. Amsterdam: CEDLA.

DOIMO, Ana Maria. 1990. "A pastoral popular e indignação das elites", *Comunicações do ISER*, v. 9, n. 38.

FLAKE, Carol 1984. *Redemptorama: Culture, Politics and the New Evangelicalism*. Garden City: Anchor.

FOWLER, Robert Booth. 1982. *A New Engagement: Evangelical Political Thought, 1966-1976*. Grand Rapids: William Eerdmans.

FRESTON, Paul Charles. 1989. "Teocratas, fisiológicos, nova direita e progressistas: protestantes e política na Nova República". São Paulo: IDESP, mimeo.

_____. 1993. *Protestantes e Política no Brasil: da Constituinte ao Impeachment*. Tese de doutorado em Sociologia. Campinas: Universidade de Campinas.

GARCIA, Marco Aurélio (org.). 1986. *As Esquerdas e a Democracia*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

HENNELLY, Alfred T. (ed.). 1990. *Liberation Theology: A Documentary History*. Maryknoll NY: Orbis Books São Paulo.

HEWITT, W. E. 1986. "Strategies for Social Change Employed by Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) in the Archdiocese of São Paulo, *Journal for the Scientific Study of Religion*, v. 25, n. 1.

IVERN, Francisco. 1988. "Igreja, Democracia e Pluralismo: As Saudades da Crisandade". *Síntese Nova Fase*, v. 16, n. 44, September/December

LACLAU, Ernesto. 1990. "New Reflections on the Revolution of Our Time". In: *New Reflections on the Revolution of Our Time*. London, Verso

_____. 1993. "Da Emancipação à Liberdade". In: MOURA, Alexandrina Sobreira de (org.). *Utopias e Formações Sociais*. Recife: Massangana.

_____. 1994. "Universalismo, Particularismo e a Questão da Identidade". *Novos Rumos*, v. 8 n. 21.

- _____. e Mouffe, Chantal. 1989. *Hegemony e Socialist Strategy - Towards a Radical Democratic Politics*. Londres, Verso
- ISAL. 1961. *Encuentro y Desafío: la Acción Cristiana Evangélica Latinoamericana ante la Cambiante Situación Social, Política y Económica*. Buenos Aires: La Aurora.
- LEVINE, Daniel H. 1990a. "Considering Liberation Theology as Utopia", in *The Review of Politics*, v. 52, n. 4, Fall.
- _____. 1990b. "Popular Groups, Popular Culture and Popular Religion", in *Comparative Studies in Society and History*, v. 32, n. 4
- _____. (ed.). 1981. *Churches and Politics in Latin America*. Beverly Hills/London: SAGE.
- LIBÂNIO, João Batista. 1985. *Fé e política. Autonomias específicas e articulações mútuas*. São Paulo: Loyola.
- MAINGUENEAU, Dominique. 1989. *Novas tendências em análise do discurso*. Campinas: Pontes/Unicamp.
- MAINWARING, Scott. 1986. *The Catholic Church and Politics in Brazil, 1916-1985*. Stanford: Stanford University.
- MARSDEN, George M. 1982. *Fundamentalism and American Culture: the Shaping of Twentieth-Century Evangelicalism, 1870-1925*. New York: Oxford University.
- MOUFFE, Chantal. 1992. "Democratic Citizenship and the Political Community". In: MOUFFE, C. (ed.) *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship Community*. London, Verso.
- NOLL, Mark A.; BEBBINGTON, David W.; RAWLYK, George A. (eds.). 1994. *Evangelicalism. Comparative Studies of Popular Protestantism in North America, the British Isles, and Beyond, 1700-1990*. New York/Oxford: Oxford University.
- O'DONNELL, Guillermo. 1986. *Contrapontos: autoritarismo e democratização*. São Paulo: Vértice.
- OLIVEIRA, Luciano. 1991. *Images de la Democratie: Le Theme de Droits de l'Homme et la Pensée Politique de Gauche au Brésil*. Tese de doutorado em Sociologia. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- PEPPE, Atilio Machado. 1992. *Associativismo e Política na Favela Santa*

- Marta (R.J). Diss. de mestrado em Ciência Política. São Paulo: Universidade de São Paulo.
- RICHARD, Pablo. 1984. *Morte das cristandades e nascimento da Igreja: análise histórica e interpretação teológica*. 2. ed. São Paulo: Paulinas.
- ROBERTSON, Roland. 1986, "Liberation Theology in Latin America: Sociological Problems of Interpretation and Explanation". In: HADDEN, Jeffrey K., SHUPE, Anson (eds.). *Prophetic Religions and Politics: Religion and the Political Order*. New York: Ecumenic Research Association/Paragon House, v. 1.
- ROMANO, Roberto. 1979. *Brasil: igreja contra estado - uma crítica ao populismo católico*. São Paulo: Kairós.
- _____. 1987. "Marxismo Instrumental? Uma colher torta", *Comunicações do ISER*, v. 6, n. 25, May.
- SADER, Eder. 1988. *Quando novos personagens entraram em cena: experiências, falas e lutas dos trabalhadores da Grande São Paulo, 1970-1980*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- SANTOS, Wanderley Guilherme dos. 1985. "O século de Michels: competição oligopólica, lógica autoritária e transição na América Latina". *Dados*, v. 28 n. 3.
- _____. et al. 1990. *Que Brasil é este? Manual de indicadores políticos e sociais*. São Paulo/Rio de Janeiro: Vértice/IUPERJ.
- SKINNER, Quentin. 1992. "On Justice, the Common Good and the Priority of Liberty". In: MOUFFE, C. (ed.) *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community*. London, Verso.
- SOARES, Luiz Eduardo. 1992. A CPI: A terceira margem da transição ou o Riocentro da democracia. *Cadernos de Conjuntura IUPERJ*, n. 48, July.
- STOLL, David. 1990. *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth*. Berkeley/Los Angeles: University of California.
- TELLES, Vera Silva. 1986. "Anos 70: Experiências e Práticas Cotidianas". In: KRISCHKE, Paulo J., MAINWARING, Scott (eds.). *A Igreja nas Bases em Época de Transição (1974-1985)*. Porto Alegre: L&PM.
- WEFFORT, Francisco C. 1984. *Por Que Democracia?* São Paulo: Brasiliense.