

RELIGIÃO E REPÚBLICA: DESAFIOS DO PLURALISMO DEMOCRÁTICO

Joanildo A. Burity*

Introdução

República e transformações contemporâneas

Assiste-se desde a década passada a uma renovada tematização da república no pensamento político e em certas iniciativas práticas de movimentos políticos ou de organizações da sociedade civil. O fulcro dessa tematização aponta em duas direções: o alargamento da esfera pública, para além da sua referência estatal clássica, e a criação ou o aprofundamento de uma cultura cívica da participação e da responsabilidade política dos cidadãos. Em ambos os casos a república é pensada em chave democrática. Já não se trata tanto da ideia de uma mobilização de massas revolucionária, dirigida à superação da democracia burguesa e em nome de uma sociedade socialista. Também não se li-

mita à afirmação de uma identificação dos cidadãos com os símbolos da nacionalidade ou de uma comunidade de destino homogênea. A república, cujas marcas são a vitalidade e a amplitude da(s) esfera(s) pública(s) e a solidez da cultura cívica, é pensada como moldura de um entendimento da democracia como algo mais do que um conjunto de rituais de autorização do poder legítimo.

A preocupação com a república não é, sem razão, uma mera fantasia de intelectuais. Profundas transformações vividas em escala planetária¹ nas últimas décadas têm não apenas trazido inovações no âmbito da produção e da reprodução econômica, social, política, cultural nas sociedades nacionais, mas também reforçado desigualdades, suscitado conflitos e posto em xeque representações familiares

Religião
e república:
desafios
do pluralismo
democrático

Joanildo A. Burity

* Pesquisador titular da Fundação Joaquim Nabuco; professor das pós-graduações em Sociologia e Ciência Política da Universidade Federal de Pernambuco. E-mail: joanildo@fundaj.gov.br

sobre a mudança e a conservação, sobre os lugares de atores-chave na cena social e sobre as relações entre os sujeitos coletivos. O avanço da democracia política se deu a par com uma neutralização de sua capacidade de solucionar problemas sociais graves e com sua rendição quase completa à lógica do mercado (não apenas por meio da centralidade da política econômica na gestão da política, mas também pela incorporação de comportamentos de mercado na administração pública).²

Difundi-se um pessimismo quanto à capacidade de resposta das democracias realmente existentes aos desafios postos pela revolução técnico-científica e das comunicações, pela globalização econômica e cultural, pelo neoliberalismo e sua glorificação da liberdade de mercado, pela crise do trabalho, pelo aumento exponencial da pobreza no mundo, pela emergência de múltiplas demandas por reconhecimento por parte de grupos excluídos ou discriminados. Recorrentes escândalos ou denúncias de corrupção na política (e mesmo em grandes empresas), perda de legitimidade dos mecanismos de representação tradicional (notadamente a parlamentar), levando a uma relativa retração da participação dos cidadãos em vários países e a forte penetração de valores individualistas, competitivos e consumistas junto à população, por meio das formas de presença e difusão da cultura de massas e da mídia, além de uma alarmante escalada da violência e do crime organizado, contribuem para enfraquecer a adesão democrática e a idéia de uma responsabilidade dos cidadãos pelo destino da comunidade política. Atitudes reativas, defensivas ou de retração da esfera pública começam a se disseminar entre amplos segmentos da sociedade, assumindo contornos autoritários ou conformistas, e lançando dúvidas sobre a solidez das convicções democráticas de expressivas parcelas da população.³

Face ao predomínio dos argumentos neoliberais quanto às pressões fiscais sobre o gasto público, à crise do desenvolvimento e

das políticas distributivas centradas na ação estatal e à necessidade de focalizar grupos específicos, com o fim de redimensionar o alcance e eficácia das políticas sociais, várias implicações se colocaram: (I) a redefinição das relações entre estado, governo e sociedade civil; (II) a transferência de responsabilidades governamentais para a “sociedade”, ao mesmo tempo em que se conclamava a uma relação mais colaborativa entre os dois campos (através das parcerias), em nome da necessidade de impulsionar uma cidadania ativa; (III) um esforço, por parte das organizações da sociedade civil, de adaptação à ambigüidade das novas condições, seja pela tentativa de fortalecer os vínculos mútuos por meio da formação de redes, seja por meio de uma resposta positiva ao chamado para que se construíssem relações mais “construtivas” com o estado, tanto no plano local como nacional, e mesmo para além das fronteiras nacionais.

Dessa forma, os ideais republicanos voltam a ser enfatizados por pensadores e ativistas preocupados com a *qualidade* da democracia, e convencidos da necessidade de reforçar a esfera pública e a participação cidadã. Para esses republicanistas, sem uma esfera pública forte frente aos interesses privados, sustentada tanto pela ação estatal como pela presença mobilizada de organizações e movimentos da sociedade civil imbuídos de um sentido público para sua atuação, não há como assegurar o atendimento das expectativas distributivas, de reconhecimento das diferenças, de participação decisiva e regular nas decisões políticas associadas à democracia e da própria liberdade (cf. Vianna e Carvalho, 2000; Melo, 2002; Burity, 2002b).⁴

Em meio a esse mesmo conjunto de transformações, o republicanismo precisa assumir os desafios da pluralidade. Sua origem em contextos históricos marcados por comunidades pequenas e relativamente homogêneas contrasta com a proliferação de diferenças e identidades contemporâneas, de caráter étnico, cultural, político-ideológico,

Religião
 e república:
 desafios
 do pluralismo
 democrático

Joanildo A. Burity

regional etc. Historicamente, a relação entre republicanismo e pluralidade (para não dizer ainda pluralismo) não são livres de contradições e ambivalências. As idéias da indivisibilidade da comunidade política (nacional) e da necessária tolerância para com (algumas das) diferenças tenderam a promover políticas assimilacionistas, de contenção dos espaços para a expressão pública da divisão social e/ou de identificação entre o discurso dos grupos hegemônicos (quer no plano da composição étnico-cultural da população, quer no da sua organização econômica) (Davidson, 1999; Connolly, 1999b).

O espaço uno da comunidade política, onde o direito à participação é assegurado a um *cidadão genérico* (sem cor, sem religião, sem gênero, sem língua própria etc.), que compartilharia traços fundamentais com os demais membros da comunidade, tem primazia sobre qualquer afirmação de particularismos que ameacem a unidade da nação. A diversidade ou pluralidade é admissível desde que se atenham a espaços periféricos da ordem social ou sejam expressões de preferências ou escolhas individuais, privadas. As políticas de nacionalidades, de imigração e culturais em modelos republicanos procuraram forjar, por meio da educação pública ou de provisões legais relativas à imigração ou à gestão das diferenças étnicas, linguísticas, culturais, um sentido de comunidade nacional indivisa (Kymlicka, 1995; Kymlicka e Norman, 2000; Modood, 2001).

Ora, essa representação da composição social ou político-ideológica dos sistemas republicanos confronta-se cada vez mais com a estreiteza de seus limites, com a contingência da origem e formas de suas instituições, com os desafios colocados pela mobilização de identidades coletivas (velhas e novas) que reivindicam reconhecimento e ações redistributivas. Desde a segunda metade do século XX, levas e levas de imigrantes aportaram nos países de capitalismo avançado, mudando, aos poucos, não apenas a composição da classe trabalhadora, mas o panorama cultural, descentrando ima-

gens profundamente enraizadas de cidadania associada à cultura européia-ocidental (cf. Hall, 2003:25-50, 73-81; Vásquez, 1999:11-14). Mais recentemente, essa imigração tem sido acrescida de mais do que diferença étnica: a crescente percentagem de muçulmanos em países como o Reino Unido, França, Alemanha, Estados Unidos, introduz a diferença religiosa de forma profunda e desestabilizadora (na medida em que ela vem associada a um modelo integrista de influência religiosa em todas as esferas da vida cotidiana, chocando-se com a privatização da vivência religiosa liberal) (cf. Hirst, 2000; Riis, 1999; Iontcheva, 1998; Davidson, 1999).

Mais do que um reconhecimento da *pluralidade*, coloca-se, face às assimetrias de poder entre os diferentes referenciais de classificação social (grupos, classes, movimentos, organizações, "interesses difusos", direitos individuais etc.) e à proliferação de expressões de intolerância e exclusão (patrocinadas pelo poder estatal ou por grupos específicos contra outros), uma exigência de *pluralismo*. Ou seja, de uma *atitude ativa de relação com a diferença* em que se mantém em tensão o direito à livre expressão e a necessidade de respeito e justiça nas relações entre os atores em questão. O desafio do pluralismo, já colocado para as versões liberais da democracia, torna-se ainda mais complexo frente à tradição republicana. Combinar democracia, republicanismo e pluralismo torna-se um programa posto pela dinâmica das sociedades complexas contemporâneas, mas de difícil concretização.

República, religião e pluralismo

A idéia de república está historicamente associada a dois postulados fundamentais, mas não facilmente harmonizáveis: a obrigação do cidadão com a comunidade ou com a coisa pública, o comum (traduzida por sua igualdade básica com todos os demais cidadãos), e a liberdade de consciência, expressão e organização. O tema da religião foi um dos primeiros que pôs à prova a solidez de tal articulação, ainda no século XVI. O con-

Religião
e república:
desafios
do pluralismo
democrático

Joanildo A. Burity

texto de afirmação dos ideais republicanos na formação do Ocidente moderno coincide em larga medida com o da cisão religiosa que deu origem ao protestantismo e às chamadas guerras de religião. Face ao conflito e à intolerância religiosa, assegurar a separação entre igreja/religião e estado e afirmar a liberdade religiosa para todos representaram uma resposta política para os dilemas colocados pela saída de uma ordem social e política dominada pelo catolicismo na Europa dos inícios da era moderna, ou pela constituição de uma nova ordem em jovens nações marcadas pelo caráter pluriétnico de sua população (como nas Américas).

Na Europa como nas Américas, essa dupla resposta (separação igreja/estado e liberdade religiosa) não se deu da mesma maneira em todos os lugares, havendo arranjos diferentes, ora implantando as duas, ora a segunda sem a primeira (mitigando a idéia de separação por meio de uma repartição de esferas – público/privado – mas mantendo o reconhecimento estatal de uma religião oficial). Mesmo em países com forte peso do laicismo, como a França, houve composições, sob a forma de concordatas, de manutenção de certos “privilégios” para alguns grupos religiosos (via o reconhecimento legal daqueles tidos como “legítimos”). Nos Estados Unidos, a implementação dos dois princípios não representou uma completa dissociação entre estado e religião (ou religiões), mantendo-se uma zona de forte permeabilidade daquele às visões e demandas da(s) religião(ões), notadamente no caso do conservadorismo. A garantia da liberdade religiosa na verdade ampliou as possibilidades de formatos de influência religiosa na política, ainda quando os termos da relação público/privado eram mantidos sob a vigilância da lei e dos demais atores sociais (religiosos ou não). No Brasil, a dupla resposta se deu em presença de uma sólida história de inter-relação entre catolicismo e estado, o que acarretou uma defasagem de quase um século entre a consagração legal da separação, de um lado, e o enraizamento cultural dessas

mudanças e o tratamento mais equânime entre o Estado e as diferentes religiões, de outro lado (cf. Chandler, 1999; Cochran, 1990; Wald e Corey, 2000; Marty, 1998; Wimberley e Swatos Jr., 1998; Ferrari, 1999; Rosenfeld, 1999; Giumbelli, 2002; Mouffe, 2004).

A articulação entre república e pluralismo, tanto em termos políticos mais amplos quanto em relação à definição do lugar da religião, também tem uma *história* nos países centrais do Ocidente. Ou seja, os arranjos presentes não estiveram sempre no lugar, nem surgiram linear e ascendentemente, de uma vez para sempre. Isto recomenda um misto de cautela e “generosidade” nas comparações com histórias “ao sul”, como a da sociedade brasileira. Cautela, por conta da recorrente tendência a comparar o Brasil realmente existente com uma leitura idealizada dos países centrais, o que leva a se cobrar seja um funcionamento das instituições seja uma linearidade do processo de avanço do pluralismo e da democratização que nunca existiram em lugar algum (cf. Souza, 1999; Sorj, 2002).⁵ Generosidade, porque é preciso dar a devida consideração, para além de nossa justa ansiedade por mudanças mais decisivas e mais profundas, ao enorme trabalho histórico que os setores subalternos (mais ou menos integrados, mais ou menos organizados) têm realizado para construir espaços de participação e colocarem-se à altura dos desafios postos por cada conjuntura, nos planos local, nacional e internacional/global. Não é pouco o que foi alcançado nas últimas décadas no sentido de redesenhar algumas linhas demarcatórias da relação Estado/Sociedade no país.

Assim, é preciso admitir provisoriamente que não podemos opor o ponto de chegada (o hoje) de sociedades que levaram muito mais tempo para amadurecer e consolidar determinadas conquistas democráticas e pluralistas, ao tempo curto e intermitente de nossa experimentação democrática. Por outro lado, o contexto global em que as sociedades que “partiram atrás” no processo de democratização se inserem hoje não deixa

Religião e república: desafios do pluralismo democrático

Joaãoildo A. Burity

espaço para estratégias incrementalistas, conformadas com o pouco até aqui consolidado, em nome de alguma "paciência" ou da necessidade de cumprir etapas. Neste sentido, como na tese trotskyana do desenvolvimento desigual e combinado, a conjuntura das últimas décadas, com a globalização, coloca sem cessar as sociedades como a brasileira desafios e exigências que precisam ser respondidos simultaneamente – por exemplo, não há como forçar uma seqüência entre a demarcação de um modelo de desenvolvimento e de afirmação política *vis-à-vis* as grandes forças da globalização; o desafio de promover a urgente "equalização de condições" (Tocqueville) da democracia no plano econômico, social e cultural; o reconhecimento da legitimidade das diferenças; o enfrentamento da violência e da intolerância. Tudo isso precisa hoje ser enfrentado no mesmo tempo.

No Brasil, como no caso do reconhecimento da igualdade fundamental entre os cidadãos, que até hoje não se estendeu aos negros e índios e aos brancos pobres (cf. Souza, 2003), a trajetória da relação entre religião e pluralismo num contexto republicano permaneceu condicionada a dois referenciais: (a) um marco institucional republicano, com provisões constitucionais referentes à dupla resposta acima mencionada, e (b) uma prática cultural frente à legitimidade da diferença religiosa que muito lenta e ambiguamente situou os não-católicos no nível da cidadania, da identidade autóctone e da diferença irreduzível à assimilação ou ao sincretismo.

À naturalidade com que se encara a desigualdade na sociedade brasileira correspondeu, no caso da religião, por muito tempo, uma invisibilidade das religiões não-católicas (e da irreligião), quando não reações abertas ou tentativas de enquadramento jurídico ou policial das mesmas. A suspeição de estrangeirismo, de imoralidade, de divisionismo, de manipulação da boa fé dos fiéis, com muita frequência pairaram, ao longo desta história, sobre os adeptos das novas religiões, mes-

mo que legalmente permitidas pela república. Acresça-se a isso a transposição da ideologia da cordialidade para o campo da competição religiosa e nos vemos frente a uma "impaciência" face à diferença religiosa que em vários momentos se expressa como intolerância, ou como crítica a todo proselitismo (visto como infração à liberdade religiosa!). Temos, assim, um imaginário republicano que acomodou a isonomia formal perante a lei com a desigualdade real frente a ela, mantendo-se alheio à não-inclusão das massas à cidadania e à aversão à dissidência e ao conflito de valores, reivindicações e interesses.

E, no entanto, temos tido, ao longo das últimas duas décadas recorrentes demonstrações de solidez dos avanços democratizantes no plano político e cultural, em meio à permanência de ambigüidades e áreas de quase nenhuma mudança. No caso da religião, esse duplo movimento de transformação e persistência de antigas práticas, nos recomenda a distinguir a pluralidade religiosa do pluralismo religioso.

Pluralidade e pluralismo religioso

Num trabalho anterior (Burity, 2003a:19-23), propusemos uma distinção entre pluralidade religiosa e pluralismo religioso (que também se aplica ao pluralismo entre as religiões e outras propostas culturais e políticas na sociedade) de modo a dar conta tanto do que já se pode assumir como uma evidência empírica de pluralismo quanto do que ainda permanece como uma indicação, sem garantias de consolidação. A pluralidade se constitui tanto em relação às origens de uma comunidade ou nação, quanto em relação a momentos subseqüentes de sua história – imigração, migrações internas, crescimento/decrécimo na filiação dos grupos religiosos e surgimento de novas propostas religiosas em diferentes conjunturas. Pluralidade é variedade de experiências religiosas, é multiplicidade de marcos organizativos dessas experiências. A pluralidade é um fato que pode ser aceito ou negado, valorizado positiva ou negativamente.

O pluralismo se refere à existência de uma cultura e de um marco institucional e legal inclusivos, de forma que se definam as formas de acesso, de convivência e de adjudicação de conflitos ou divergências públicas dos diferentes grupos/organizações religiosas e não-religiosas. Como cultura, o pluralismo é reconhecimento mútuo ativo da pluralidade e do direito à existência e livre expressão da diferença religiosa. Como marco institucional e legal, o pluralismo define parâmetros para a religião social ou publicamente reconhecida como legítima, prevê direitos, modalidades de coexistência, sanções face às manifestações de intolerância entre religiões ou violação da autoridade civil, etc.⁶

É preciso dizer à luz do que já foi visto, que a relação entre pluralidade e pluralismo não é de contigüidade, mas de superposição, no mínimo parcial, não se constituindo de forma evolutiva, linear. A existência de uma pluralidade de formas religiosas implica algum tipo de pluralismo, senão cultural, pelo menos político, que a reconheça. Ainda que imaginássemos situações de profunda intolerância e conflito inter-religioso aberto, em condições de modernidade (vista histórica ou contemporaneamente), a distância entre pluralidade e pluralismo será de grau, mas não de exterioridade ou seqüencial (do tipo a primeira, depois o último). Tal qualificação também nos permitiria salientar um ponto destacado por Giumbelli, para quem há limitações no foco macropolítico da noção de "separação" (que a rigor é historicamente inexistente) que recomendariam "enfocar a variedade de mecanismos e dispositivos concretos de regulação da religião" (2002:51).

Referida a pluralidade às origens da comunidade nacional, no Brasil colonial e imperial, as questões referentes à imigração nunca desestabilizaram ou levaram a redefinições importantes na ordem política, seja porque se deram num momento em que não havia questão sobre qual a religião a ser admitida dos imigrantes⁷, seja porque o estatuto dos imigrantes, europeus ou asiáticos,

lhes concedia liberdade religiosa, mas impunha um projeto assimilacionista. Por outro lado, a imigração tampouco representou o desaparecimento ou a completa fusão da religiosidade dos imigrantes à matriz católica brasileira, como atesta a forte tradição de estudos sobre o sincretismo.

Mesmo após a separação entre Igreja e Estado, com a República – para a qual concorreram liberais, maçons, militares, protestantes, segmentos liberais do clero católico, etc. – a redefinição das relações entre religião e Estado não implicaram demandas por preocupação por parte de outras religiões do espaço deixado (em princípio) pelo catolicismo, nem tampouco levou à adoção de um arranjo pluralista (especialmente no sentido cultural que definimos acima). Até meados dos anos de 1970, ser um não-católico no Brasil implicava um misto de complexo de minoria e ser alvo de desdém ou mesmo de diferentes formas de intolerância cultural por parte do campo majoritário da religião e do campo minoritário dos não-religiosos.

Nossa caracterização do campo religioso no Brasil desde fins dos anos de 1970, é de um processo de diferenciação interna, empiricamente identificável, *no interior* de cada tradição e *entre* as diferentes tradições religiosas, além da explicitação de uma *ausência* de filiação religiosa que cresce demograficamente. Tal diferenciação, se dando num contexto de crescente *relacionalidade* das identidades sociais, põe em tela a questão das formas de gestão desta co-presença (a que reservo o uso da expressão "pluralismo religioso"). A partir deste processo de diferenciação e pluralização já não se pode mais falar *da Igreja*, mas *de igrejas*, no que se refere ao cristianismo. E, aos poucos, vai se tornando impróprio designar por "igreja(s)" o conjunto dos atores religiosos relevantes nos espaços públicos da sociedade brasileira, tendo em vista o crescimento da identificação religiosa não-cristã. O que é preciso perguntar aqui é se esta diferenciação evidencia apenas um aumento da *oferta* religiosa (diversidade ou pluralidade

Religião
e república:
desafios
do pluralismo
democrático

Joanildo A. Burity

religiosa) ou se aponta na direção de maior pluralismo religioso no país.

O que, pode-se dizer, é novo, e para isso concorre decisivamente a conjuntura da democratização e da crise econômica dos anos de 1980 em diante, é que houve não apenas uma mudança demográfica na composição religiosa do país, mas também importantes diferenciações internas às tradições cristãs (afetando identidades nos planos institucional e ético) e um discreto, mas significativo, crescimento das opções não-cristãs (religiosas ou não) – realçando a pluralidade religiosa brasileira.⁸ Não apenas isso, mas a mudança demográfica e identitária trouxe dois novos componentes ao cenário: o aprofundamento de um desenho pluralista nas relações públicas entre as religiões e o Estado, e a emergência de um novo patamar de competição religiosa que tanto agrega elementos ao desenvolvimento de uma cultura pluralista como também tensiona o campo das religiões em direção inversa (do conflito ou da tensão entre religiões, notadamente em torno dos pentecostais).

Vivenciamos, portanto, essa *situação pluralista parcial* que se define pela diferenciação de alternativas religiosas, pelo deslocamento do paradigma sincrético, por momentos de acirramento da disputa identitária entre religiões ou de demanda por representação no espaço público e pela reconfiguração da relação entre Estado e religiões. O pluralismo é parcial, porque os padrões hierárquicos ainda fortemente disseminados no plano cultural (autoritarismo social), os efeitos da forte exclusão social e o estranhamento entre diversos setores das elites políticas e intelectuais em relação às expressões de cultura e religiosidade popular, continuam a pesar na negação da legitimidade de existir do outro e numa atitude de superioridade e preconceito frente ao diferente. Mas há, sim, um processo de ampliação e aprendizagem do pluralismo que acompanha a trajetória de hegemonização de uma cultura democrática no país⁹ e que ajuda a compreender os

baixos níveis de conflito religioso aberto (que não deve ser confundido com competição religiosa, que é disseminada, embora haja vários casos em que os limiares entre eles são bastante discutíveis).

É possível perguntar se há algo mais do que uma conjuntura puramente local, brasileira, nestas mudanças. Creio que seja possível levantar a hipótese de que, por mais que haja, como sempre, inúmeros microfatores singulares ou contextuais que explicam essas mudanças no campo religioso, há paralelos em várias partes do mundo, no mesmo período, isto é, a partir dos anos de 1970 (p.ex. Bouma, 1995; Kymlicka, 1995; Kymlicka e Norman, 2000; Parker, 1999; Riis, 2000; Gray, 2000; Burity, 2001). Tais paralelos, contudo, não precisam e não devem ser lidos como uma propagação de ondas na direção centro-periferia (estando o Brasil supostamente no segundo pólo). A pluralização religiosa brasileira precisa ser compreendida à luz de um processo de diferenciação religiosa *vis-à-vis* o catolicismo, mas também de um processo de democratização social pelo qual se desbloqueiam preconceitos relativos às classes populares e suas formas de expressão e organização cultural e sociopolítica. Dessas a emergência pública do pentecostalismo nos anos de 1980 e a visibilidade política dos “evangélicos” (em larga medida coincidindo com os pentecostais) são elementos importantes que ressaltam a distância cultural existente entre esses novos sujeitos políticos e o *mainstream* intelectual e político da sociedade brasileira (cf. Corten, 2001). A comparação com diversos casos internacionais de publicização, pluralização ou politização das religiões se deve não a um processo que se irradia, por força da globalização, do centro para a periferia. Antes, pode-se dizer que a simultaneidade desses processos liga-se à conjuntura da globalização através dos efeitos de deslocamento produzidos por esta em todos os contextos nacionais, quer pela ocidentalização expansiva da cultura e práticas de mercado, quer pela antagonização

Religião
e república:
desafios
do pluralismo
democrático

Joanildo A. Burity

das culturas não-ocidentais por parte das grandes potências mundiais, quer pela "ameaça" percebida de "invasão" do Norte por massas de imigrantes e refugiados do Sul. Assim, a direcionalidade e o conteúdo desses processos de publicização das religiões são complexos e precisam ser analisados contextualmente (cf. Vásquez, 1999:8ss; Castells, 1997).

É possível assumir a realidade da pluralidade e mesmo do pluralismo, mesmo que não se adote uma posição pluralista (plano normativo). Isso se aplica tanto aos agentes sociais, quanto aos analistas. Há muitas confusões em várias discussões decorrentes de não se explicitar a posição normativa frente ao pluralismo. Isto é sintomático no uso dos termos tolerância/intolerância nas análises sociais e na fala dos agentes (cf. Burity, 1997:76ss; Holland, 2000).¹⁰ Tanto agentes como analistas podem questionar a pluralidade existente como uma ameaça à integração ou à estabilidade social (postura normativa antipluralista), como podem identificar nas contradições da convivência plural entraves a esta, geradores de intolerância ou intrusão indevida (posturas normativas não-pluralistas ou pluralistas), ou ainda procurar identificar os sinais de um processo de pluralização e concentrar-se em reforçar as tendências nesta direção (postura normativa pluralista). O problema com essas leituras não estará em *avaliarem* a situação numa ou noutra direção, mas se mantiverem *invisível* ou *dissimulada* sua orientação normativa, pressupondo a naturalidade (ou o imperativo ético) do modelo de ordem ou de sociedade que tomam como parâmetro para a avaliação.

Assim, é preciso ressaltar que uma das frentes do debate a ser travado hoje é a da própria legitimidade do pluralismo como orientação éticopolítica – tanto para os agentes como para os analistas. Há diversos modos de lidar com a pluralidade ou mesmo com o pluralismo (no plano empírico), nem todas admitindo-o como valor (no plano normativo). E isso se aplica à religião

como *objeto de discurso* ou como *prática*. No primeiro caso, implica como interpretar as mudanças no campo religioso (crescimento ou decréscimo em certas religiões, presença pública de algumas delas, emergência de um crescente número de indivíduos sem referências religiosas etc.) e suas repercussões para a estruturação da esfera pública da democracia. Que papel poderia caber ao discurso científico sobre a religião na avaliação sobre quanto de vocabulário e de atores religiosos é compatível com uma solução republicana e pluralista para as demandas por participação desses últimos? No segundo caso, a legitimidade do pluralismo diz respeito não exatamente à prevalência de diálogo inter-religioso, mas à medida em que, no plano do debate público e das instituições políticas, o outro religioso (que inclui tanto o de outra religião quanto o de nenhuma religião) é um *adversário* a combater e não um *inimigo* a destruir (Mouffe, 2004).

Um aspecto ilustrativo das dificuldades e lacunas no discurso e nos procedimentos republicanos existentes pode ser aferido na questão da definição de minoria (religiosa). A idéia de minoria – chave, tanto no discurso liberal sobre o tratamento republicano das diferenças, quanto no discurso democrático-radical da sociedade civil – tem problemas para ser aplicada no Brasil, se tomada em sua acepção padrão, assumida, por exemplo, pela ONU. Na perspectiva de documentos internacionais sobre direitos humanos, como o Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais (Pidesc), a garantia constitucional contra discriminações étnicas, raciais, religiosas, de gênero, de opinião, e os dados censitários oficiais só permitiriam identificar os indígenas como minoria (cf. Comissão de Direitos Humanos da Câmara dos Deputados et al, 2000:10). Não há uma política clara relativa às minorias, até porque a tradição assimilacionista muito forte, até pelo menos a Constituição de 1988, não reconhecia direitos ou mesmo uma problemática das minorias (Ibi-

dem). O documento mencionado, que avalia o grau de consolidação e institucionalização dos direitos humanos no Brasil, percebeu tais limites ao recomendar

“Que os responsáveis pela implementação de políticas públicas e aplicação das leis no Brasil passem a ouvir e interagir com juristas e cientistas sociais – geógrafos, lingüistas, historiadores, sociólogos, antropólogos etc. e, principalmente, com os representantes dos movimentos representativos dos diversos segmentos da população –, para compreenderem de modo plural a realidade das minorias étnicas, lingüísticas e religiosas. Para, ao fim e ao cabo, compreenderem que uma democracia pluralista é feita também de minorias, diferentes da sociedade envolvente, menores em número mas não em direitos” (Idem:14).

Assim, no equacionamento do pluralismo, estamos diante de uma demanda que deveria, segundo o documento, envolver tanto os discursos especializados (como o da academia) como os discursos militantes (de movimentos e organizações representativos da população), rumo à construção de uma definição socialmente aceita de minorias e seus direitos – entre elas, as religiosas.

Pluralismo, regulação e desregulação social e política

Segundo Riis (1999), um limite do pluralismo se localiza na tendência das religiões universalistas de transpor o momento do *ritual* para o da *ética*, o que as lança no terreno de outras propostas de organização da conduta individual e coletiva e cria o potencial para conflitos. O reconhecimento da pluralidade não implica a aceitação indiscriminada da diferença religiosa.

Desde outra perspectiva, partindo-se do caráter relacional da constituição da identidade, na medida em que há sempre fronteira entre identidades, a diferença jamais será neutra, podendo levar a uma posição pluralista ou desencadear reações exclusivistas ou de dominação do outro (cf. Burity, 1997:89-101; Calhoun, 1995; Silva, 2000; Hall, 2003).

Um aspecto particularmente importante é o da tradução do pluralismo no plano cultural para o plano político. *Neste caso, não se está mais no nível das atitudes ou da resolução prática de conflitos e dissensos no âmbito do cotidiano. Está-se no campo das propostas de institucionalização de arranjos ou de instituição de uma ordem – no plano da regulação do pluralismo.* Nesse contexto, o avanço da participação organizada das religiões pode traduzir pretensões de hegemonia em termos de representação ou de direção da sociedade, caso elas se prevaleçam do pluralismo para maximizarem seus próprios objetivos. Também pode ser o caso de que a maior presença política das religiões implique um transbordamento para o espaço público da competição cultural e social que movem umas em relação às outras.¹¹

Nessas condições, colocam-se as questões contemporâneas (mas de forma alguma inusitadas) da legitimidade de certo grau de permeabilidade do Estado ou da esfera pública às identidades e demandas das religiões, e da delimitação de novas fronteiras jurídico-políticas entre ambos os campos (o Estado e a religião). O desafio então, quando todos os países ocidentais e todos os países regidos por alguma versão da democracia moderna reconhecem a liberdade religiosa (de culto, de organização e de crença), é como traduzir politicamente essa pluralidade. E como fazê-lo de modo a preservar a liberdade de adesão e de desafiliação dos indivíduos associados a certas características identitárias ou oriundos de certas comunidades étnicas, religiosas ou culturais? Como fazê-lo de modo a reconhecer as diferenças publicamente sem deixar que elas capturem e desfigurem a esfera pública?

De um lado, quase todos os países majoritariamente liberais em termos da relação entre religião e Estado, admitem exceções nessas áreas (cf. Burity, 2001; Kymlicka, 1995; Giumbelli, 2002). O neutralismo permanece como um gesto ideológico, brandido em situações que ameaçam reverter o equilíbrio (instável) entre os dois pólos¹², ou

Religião e república: desafios do pluralismo democrático

Joanildo A. Burity

é ostensivamente descartado em favor de práticas híbridas ou mesmo contraditórias.¹³

De outro lado, a competição religiosa nas sociedades onde o fenômeno é significativo – ou seja, boa parte do mundo, à exceção da Europa ocidental, onde a tese da secularização adquire toda sua plausibilidade – e a interconexão das expressões comunitárias de vida com diferentes alternativas religiosas forjando identidades mobilizadas, *publicizam* a religião (Casanova 1994). Esta publicização da religião, digo noutra parte, a propósito da visibilidade dos evangélicos na política brasileira,

“não é, ou não é simplesmente, uma tentativa de retorno da religião para neutralizar ou reverter a autonomia do político. E no ocidente, ela não tem ameaçado a democracia, certamente não mais do que outras forças culturais e políticas perfeitamente seculares em operação nas democracias realmente existentes. A publicização ocorre muito em termos de resposta, reação, reafirmação de práticas, valores e identidades que estão colocadas em torno de questões contemporâneas. Colocadas pelos fluxos globalizantes, pelo avanço do pluralismo cultural e político em grande parte do mundo ocidental e, por força desses fluxos globalizantes, como pressão sobre outros espaços geopolíticos do planeta. Essa publicização é uma resposta, uma reação em vários casos a questões que são colocadas por desdobramentos da dinâmica social hoje, e não simplesmente uma espécie de resquício ou tentativa de reinventar um mundo áureo da antiguidade.”

“No caso brasileiro, há que acrescentar que se trata também de um efeito de acomodação da diferença religiosa numa sociedade por muito tempo acostumada a mudar de forma transformista, absorvendo o impacto das rupturas pela sua incorporação mitigada ao sistema da ordem. Há novos atores religiosos em evidência, neste momento majoritariamente evangélicos, e cuja representação na religião civil do país e nas instituições políticas ainda é alvo de disputas e de

estratégias de ampliação de esferas de influência – numa frase, há um componente religioso de luta hegemônica na sociedade brasileira. Quem, quando e como instaurará uma outra relação com a mudança social e política é matéria de invenção social – por enquanto, suspeito de que a religião fará parte indelével do processo”. (Burity, 2004).

Os modelos de relação entre Estado e religião são vários, historicamente: (a) religião oficial, sem reconhecimento de pluralidade num mesmo território (*cujus regio, ejus religio*); (b) religião oficial, com reconhecimento público de outras religiões num mesmo território; (c) separação entre religião e Estado com liberdade religiosa; (d) separação entre religião e Estado sem liberdade religiosa; (e) separação entre religião e estado com forte predominância de uma religião (relações oficiais); (f) separação entre religião e Estado com admissão de uma variedade de formas de presença religiosa na política ou de financiamento público de atividades mantidas por organizações religiosas.

Na medida em que haja provisões legais ou procedimentais para o funcionamento dessas modalidades, estamos claramente num terreno de regulação, pluralista ou não. A exigência de registro para funcionamento de organizações religiosas (ligadas a antigas ou novas religiões), também é um caso de regulação. Assim, qualquer exigência de reconhecimento público é já uma forma de regulação (Giumbelli, 2002). No entanto, a regulação não se esgota aí, mas pode se estender a um outro domínio: em que medida pode o Estado interferir nas disputas entre as religiões? Os avanços proselitistas de umas sobre outras constituem violação da liberdade religiosa? A influência política de algumas constitui uma violação da separação entre igreja e Estado? Que mecanismos são utilizados pelas próprias organizações religiosas no sentido de uma “auto-regulação” do campo? Qual o caráter público dos debates em torno de questões como tais?

Essas interrogações, que se esperaria resolvidas pela repartição entre religião e

Religião e república: desafios do pluralismo democrático

Joãoildo A. Burity

Estado institucionalizada no modelo liberal moderno, têm sido alvo de renovado interesse em vista dos desafios postos, no Norte, pela direita cristã ou pela crescente população muçulmana (imigrantes de várias gerações); e no Sul, pelo crescimento dos evangélicos na América Latina, na África e partes da Ásia. Conflitos de base étnico-religiosa têm ocorrido tanto num hemisfério como noutra.

Os principais modelos que disputam a estabilização dos arranjos regulatórios entre religião e esfera pública na contemporaneidade referenciam-se, ainda quando de forma crítica e qualificada, na tradição liberal. Do clássico laicismo (ou secularismo) de tipo francês (ou indiano), ao multiculturalismo, o republicanismo e o pluralismo democrático, as alternativas se apresentam cada vez mais compósitas no que se refere ao *quantum* de intervenção da autoridade civil (legal ou política) empregada na regulação das religiões. Mas cada vez menos gozam de aceitação modelos que prescrevem um enrijecimento da fronteira entre a esfera pública e as práticas e organizações religiosas. De um lado, no plano jurídico-político, o multiculturalismo tem avançado no sentido de assegurar certas margens, brechas e espaços formais para a vivência e a apresentação de demandas de identidades culturais (e religiosas) por reconhecimento, equidade e participação. De outro lado, no plano das ações governamentais e das ações públicas de organizações da sociedade civil, cresce um duplo movimento: de tolerância face à "contribuição" de formas religiosas alheias à lógica laica da cidadania e do pluralismo político, e de construção de redes e parcerias com organizações e movimentos religiosos nas políticas públicas. Em todos esses casos – mesmo quando a retórica pública é inequivocamente liberal (liberdade negativa, individualismo valorativo etc.) – também surgem numerosos pontos de discórdia e distanciamento entre os grupos mais conservadores e os mais sensíveis às lógicas multicultural e pluralista.

Tomemos, para finalizar, o exemplo da recente intensificação das relações entre

organizações governamentais e organizações religiosas na área social. As indicações de que isso vai tornando-se mais recorrente aparecem em diversas pistas deixadas no discurso dos gestores públicos. Em um documento produzido pela Assessoria Especial da Presidência da República em 2000, elencavam-se as igrejas entre os parceiros não-governamentais necessários para que a ação governamental pudesse dar conta da amplitude da "questão social". Lê-se, ali, que o Programa de Redução da Mortalidade Infantil, implementado em 914 dos municípios mais pobres do país, contava com uma parceria entre o Governo Federal e a Igreja Católica.¹⁴ (2000:20-21, 28, 32-33).

Num artigo onde analisam a filantropia privada nos últimos anos, Peliano e Beghin apontam que quase a metade das doações feitas por empresas é dirigida a organizações comunitárias, filantrópicas ou religiosas que realizam ações sociais (2000:51; cf. tb. Paula e Rhoden, 1998; Landim e Scalon, 2000).

Relatórios de instituições financeiras, como o BNDES, também reconhecem esse vínculo entre religião e Estado na implementação de ações sociais, desde há muito (BNDES, 2001:6, 7). A tentativa do Estado de normatizar essas relações, através da constituição de um novo tipo de ator da sociedade civil, as organizações do terceiro setor, ao mesmo tempo em que procurava distinguir legalmente essas das organizações religiosas, partidárias, sindicais, profissionais, dentre outras, não conseguiu atrair as organizações não-governamentais para seu modelo de parceria. Ainda em 2001, o mesmo documento reconhecia a pequena resposta à convocação governamental (Idem:14)¹⁵.

No debate internacional, notadamente nos Estados Unidos, há uma ênfase na importância da participação das organizações religiosas na implementação de programas sociais, ainda que não se saiba com exatidão o impacto dessa presença. Tal ênfase provém tanto de fontes politicamente con-

Religião
e república:
desafios
do pluralismo
democrático

Joanildo A. Burity

servadoras – no governo Bush institucionalizou-se uma política federal de canalização de programas sociais através de organizações religiosas, sem prejuízo das já existentes envolvendo organizações laicas da sociedade – quanto de setores organizados não-governamentais (cf. Goggin e Orth, 2002; Dionne Jr. e Chen, 2001).¹⁶

Um discurso vai emergindo no plano internacional, a partir de organismos multilaterais, das agências de cooperação para o desenvolvimento, de organizações e movimentos da sociedade civil de caráter transnacional, que valoriza a contribuição das religiões e das igrejas como provedoras de serviços sociais em bases voluntárias. As *faith-based initiatives*, por exemplo, tornam-se um alvo explícito da política governamental norte-americana no governo Bush, embora de forma alguma sejam uma novidade. As questões legais e ideológicas ligadas ao acesso a fundos públicos por parte de organizações religiosas foram sendo contornadas, sem que para isso se tivesse que alterar qualquer aspecto do marco constitucional de separação entre igreja e Estado nesses contextos nacionais. As chamadas políticas multiculturais, por sua vez, incluíram a identidade religiosa e as práticas associadas a ela como parte das diferenças a serem integradas a partir de certas noções de direitos de cidadania ou de afirmação comunitária, à ordem política das democracias liberais (cf. Greeley, 1997a; 1997b; Modood, 1999; Kaminer, 1997; Kramnick and Moore, 1997; Burity, 2000a, 2000b; Connolly, 1999a; Marchand, 2000).

Assim, o processo vivenciado no Brasil não apenas tem a sua contraparte em outros contextos nacionais, como as experiências ali vivenciadas cruzaram-se em diferentes momentos, pela tentativa de aplicação de modelos ou pela disseminação de informações, com o paulatino processo de composição *política* (não fortuita, não ditada por algum automatismo estrutural ou conjuntural, mas fruto de investimentos deliberados, de articulações e experimentações) entre os desafios

e contradições postos pela história recente do país e as tendências internacionais. É nesse bojo que a articulação entre políticas sociais e religião vai se dando, no espaço de intersecção da sociedade civil com o estado.

O discurso das redes e parcerias, articulado ao tema da religião, já está colocado na agenda pública, mesmo que haja limites legais para o tipo de relação que se estabeleça entre parte destes atores, a saber, organizações religiosas e agências governamentais (o marco legal do terceiro setor, aprovado em 1998, proíbe a celebração de parcerias com entidades que tenham objetivos explicitamente confessionais). No entanto, isso de forma alguma inibiu a canalização de recursos através de entidades religiosas, uma vez que elas se encontram amparadas por outra legislação, a que dá conta das ações filantrópicas ou das de utilidade pública. Um levantamento feito por nós em 2002 somente junto ao Programa Comunidade Solidária, em quatro estados brasileiros – Pernambuco, Rio de Janeiro, São Paulo e Rio Grande do Sul – apontou um número de 175 entidades que recebiam recursos ou mantinham projetos em parceria com o Governo Federal. Além do mais, o exemplo de entidades como a Fundação Luterana de Diaconia, credenciada como OSCIP (o ente jurídico de que trata a Lei do Terceiro Setor) aponta para a fácil solução desse impedimento, na medida em que se constitua uma entidade – ainda que diretamente chancelada e gerida por estruturas eclesásticas – que se qualifique a tal perfil de parceria, contanto que a atuação não-proselitista e o sentido público dos serviços oferecidos (sem seleção por adesão religiosa) estejam claramente assegurados. Em outros casos, mais comuns nas parcerias nos níveis estadual e municipal, sequer esses limites se colocam, ao mesmo tempo continuando uma longuíssima tradição – de origem católica, mas hoje mudando apenas de caráter denominacional com a evidência política assumida pelos evangélicos conservadores.

O discurso, assim, não chama à existência um processo sem precedentes, mas re-

Religião e república: desafios do pluralismo democrático

Joanildo A. Burity

articula-o, introduzindo novas dimensões – sendo as mais significativas a ampliação das referências organizacionais, com a inclusão dos evangélicos (conservadores ou não) nas redes de políticas sociais; e a disseminação do imaginário da conexão e da cooperação como horizontes obrigatórios da ação social ou política eficaz. Nesse ínterim, não há um total desbloqueio de qualquer resistência a esse processo. A presença evangélica no cenário político ainda é controversa o bastante para desarmar os espíritos mais céticos – e há boas razões para isso, mesmo quando se considera o fato de que alguns dos parceiros mais vulneráveis a essas críticas entraram no cerne da composição política do atual governo: a própria aliança PT/PL, que sacramenta a estratégia da Igreja Universal. Mas há um claro desbloqueio da movimentação dos evangélicos e outros grupos religiosos menores estatística e politicamente em direção a uma presença mais ativa no cenário sociopolítico do país, reforçando a tendência ao reforço mútuo entre pluralismo político e pluralismo religioso.

Dados da pesquisa mencionada acima, sobre a legitimação das organizações religiosas para atuação em redes e parcerias na área social (Burity, 2003), mostraram que não aparecem resistências e sim qualificações na posição das ONGs laicas, as quais indicam a maior facilidade de trabalhar suas questões com igrejas que possuam abertura ecumênica ou sensibilidade para trabalhar num contexto complexo. Seja por lidar com a religião num contexto amplo de respeito às diferenças e de afinidade política do tipo de trabalho realizado na sociedade, ou pela valorização da experiência filantrópica das igrejas. Para uma ONG laica, que desde sua fundação conta com apoio e financiamento de agências ecumênicas e evangélicas, o marco jurídico das relações entre igreja e Estado no Brasil define bem o lugar de cada um. O que não impede que as igrejas exerçam influência junto ao Estado, principalmente através dos políticos que as representam.

Esse reconhecimento do papel das organizações religiosas em parcerias com órgãos públicos se coloca, para outra ONG laica, no contexto das dimensões do problema da pobreza e da exclusão social na sociedade brasileira, que demandaria a responsabilidade do conjunto da sociedade; tendo as instituições religiosas um “importante papel agregador que representam na sociedade, são importantes nessa tarefa”. Além do mais, dever-se-ia fazer justiça à situação de fato existente:

“Muitas organizações do terceiro setor têm base religiosas. Não devem ser excluídas por sua origem se realizam trabalho em prol de excluídos. Essa é uma tendência mundial. Muitas das agências de cooperação que financiam [nome da ONG, JAB] são organizações religiosas que desenvolvem importante papel em seus países e no nosso. Seria hipocrisia nossa aceitar recursos de organizações religiosas estrangeiras e querer excluídas [sic] do processo interno” (Questionário, pesquisa direta).

Algumas entidades religiosas assumem posturas semelhantes, tendo ou não uma experiência significativa na atuação junto ao Estado: apontam a credibilidade junto à população, o que ao mesmo tempo permitiria e recomendaria “assegurar autonomia em relação ao governo”, de forma a manter aberto o canal de escuta e compromisso com as demandas sociais; defendem a legitimidade de acesso a recursos públicos se as atividades que as igrejas desenvolvem na área social (saúde, creches etc.) são de responsabilidade governamental e não estejam sendo assumidas por este; descobrem, na prática, a “grande contribuição” que as igrejas oferecem “no campo da formação humana, no cultivo de valores éticos e de cidadania, razão pela qual nada impede que do Estado receba subsídios para o desenvolvimento do seu trabalho”.

Conclusão

Esta exploração destacou que há mudanças na forma como a República contemporânea

Religião
e república:
desafios
do pluralismo
democrático

Joanildo A. Burity

nea vem equacionando a relação entre Estado e religião. De um lado, o republicanismo tem sido apresentado como um suplemento importante do déficit de participação e de virtude cívica em certas dimensões das sociedades liberal-democráticas. De outro lado, ao se revalorizar esse “capital social” e as virtudes cidadãs, encontram-se não apenas velhas práticas ligadas a instituições religiosas (com sua longa experiência de serviço voluntário, filantrópico ou sócio-politicamente engajado), mas também uma série de interfaces entre a politização de identidades coletivas e o pertencimento religioso. Além disso, a revalorização do republicanismo se dá a par com uma admissão da pluralidade e heterogeneidade da comunidade política, o que levanta a questão do pluralismo no cerne do modelo republicano.

As sociedades contemporâneas e, para nossos propósitos, particularmente a brasileira, têm vivenciado diversos processos que levam do reconhecimento da pluralidade à emergência de uma situação pluralista. A ampliação da malha associativa e a intensificação das iniciativas da sociedade civil no sentido de promover a cidadania e intervir decisivamente no processo de tomada de decisões (desde a formação da agenda pública até a provisão social, passando por sua participação na legislação e nas políticas públicas) são os meios principais dessa experimentação. Não é um processo linear, nem isento de ambigüidades, das quais os conflitos jurídicos pela reacomodação das fronteiras entre o religioso, o público e o privado são apenas uma ilustração. Mas o atual quadro aponta para a necessidade de uma séria revisão de pressupostos e formas de abordagem dos fenômenos ligados à presença pública das religiões, seja entre os analistas acadêmicos, seja entre os atores sociais e políticos laicos.

Se, como querem Vianna e Carvalho (2000) em sua leitura dos caminhos da república no Brasil, a novidade dos últimos anos foi “conceder liberdades de movimentos, no contexto de uma institucionalidade

democrática, às grandes maiorias”, levando a uma recriação da república desde baixo, “enraizada nos interesses e expectativas de direitos do que até agora foi o limbo do Brasil”, ainda há muito que compreender e que acomodar nas fibrilações desse “limbo” que partem do campo religioso, em pleno processo de diferenciação, dessincretização e descoberta da esfera pública. A capacidade da república democrática de dar espaço a essas expressões de uma sociabilidade que só tão recentemente vem re-encetando seu momento de politização (interrompido que foi, política e doutrinariamente, nos anos da ditadura, após uma breve “primavera” entre 1950 e 1964), dependerá não somente da plasticidade das instituições políticas para abrigar o “interesse bem compreendido” religiosamente, mas também da continuidade do processo de pluralização da cultura cívica secular e do campo religioso.

Por fim, não se pode descuidar o papel dos intelectuais orgânicos politicamente engajados das religiões, em seus esforços de disputar hegemonicamente seja a opinião dominante de suas igrejas, centros, terreiros, ou outras formas organizativas, seja as iniciativas de base na área do envolvimento social e da “inculturação” das práticas religiosas no cotidiano local ou das identidades religiosas. Esse segmento da população religiosamente motivada ou mobilizada desde há muito mantém laços e constroem redes com diferentes atores que se movem na sociedade civil e em diversas instâncias intermediárias de participação popular – como fóruns e conselhos ligados a programas ou políticas públicas. Seria inexplicável para o pensamento democrático e a análise sociológica e política das práticas republicanas no país se as estratégias de pesquisa focalizassem as iniciativas locais e minoritárias laicas com vistas a seu potencial e contribuições em detrimento de outras tantas homólogas e em muitos casos articuladas em rede com aquelas, mas que se constituem a partir de identidades religiosas militantes. A essas também se aplicaria o “paralelo tocquevilleano” de que

Religião
e república:
desafios
do pluralismo
democrático

Joanildo A. Burity

fala Ireland (1999), de como uma politização “bem compreendida” da religião reforça o associativismo, os valores democráticos e a cidadania, mesmo que isso não seja inteiramente consistente com certas práticas e valores vivenciados no nível das comunidades religiosas.

Não é de se esperar que esse “paralelo” signifique um reforço inequívoco do republicanismo por parte das religiões brasileiras, nem que a expansão politizante dos grupos religiosos – que ora já vai além dos pentecostais, por emulação de suas estratégias eleitorais – forneça um modelo para a sociedade em geral. Isso seria ingenuidade teórica ou triunfalismo confessional. O argumento deste trabalho aponta inteira-

mente noutra direção: a de que é preciso temperar o republicanismo com o pluralismo como cultura, e não somente como marco institucional e legal. Assim, pode-se manter aberta a tensão e o lugar para que formas de identificação democrática possam surgir (e mesmo competir) num terreno que nem se confunde com a comunidade política (nacional) una e homogênea, nem com uma dispersão de identidades ensimesmadas em nome de uma discutível ética da autenticidade. Em que as demandas culturais e políticas da identidade se dividem, indecidas, entre a coisa pública para todos e o respeito às diferenças de cada qual. Novos nomes e lugares para a utopia republicana no novo século.

Religião
e república:
desafios
do pluralismo
democrático

Joanildo A. Burity

¹ Escala que define o escopo dessas transformações – sua abrangência espacial, através das fronteiras nacionais – mas não diz ainda muito sobre a intensidade com que são sentidas ou produzem impactos em cada contexto local (quer em termos das “unidades” nacionais do mundo politicamente organizado, quer em termos de regiões, localidades ou comunidades particulares). A escala é planetária, mas sua “distribuição” e intensidade variam bastante de um contexto para outro.

² Oriunda de uma história da formação política do país, em que liberalismo fora coisa de elites e combinara-se em doses generosas a um comunitarismo corporativista, a cultura política dominante no Brasil agregou a esta dupla herança – cujo principal efeito foi o de uma incorporação subalterna e seletiva à cidadania da classe trabalhadora – um individualismo anti-político, centrado nas práticas de mercado, descomprometido com a esfera pública e no máximo se relacionando de forma instrumental com as instituições republicanas. Somente a partir da segunda metade dos anos de 1980 – e em meio à forte ascensão da cultura de mercado – outra lógica da cidadania e da coisa pública se desenvolverá, a partir da idéia de participação popular (cf. Vianna e Carvalho, 2000).

³ Para algumas referências sobre as razões da ênfase na questão do republicanismo hoje, ver Skinner, 1999; Rawls, 2001; Habermas, 2004; Taylor, 2000; Ireland, 1999.

⁴ Me abstenho de discutir aqui alguns filões da tradição republicana, como aqueles que definem o envolvimento com a esfera pública como uma forma essencial de realização humana (humanismo cívico) ou definem a obrigação frente à esfera pública como condição para preservar a(s) liberdade(s) (republicanismo clássico) – cf. Melo, 2002; Skinner, 1999; Taylor, 2000; Habermas, 2004. No que se segue, estará mais subjacente aquilo que Vianna e Carvalho chamam da “experiência republicana tal como se apresenta no mundo, e não a sua construção modelar” (2000). Uma construção histórica, processual, não-linear de democratização da esfera pública, em que o individual e o coletivo encontraram formas de controle e suporte mútuos. Isto, no entanto, não nos põe em acordo irrestrito com a interpretação dos autores, notadamente na sua concepção da “naturalização” da república no estado de direito e em sua institucionalização em procedimentos jurídico-políticos.

⁵ Sobre a singularidade histórica da articulação entre religião, sociedade e cultura no Ocidente europeu moderno – que implica numa crítica implícita às tentativas de transformação da modernidade religiosa ocidental num modelo histórico para os demais países – cf. Burity, 2002a; Kalberg, 1993.

⁶ Cf. Berger, 1998; Riis, 1999; Gray, 2000; McClure, 1992.

⁷ No caso da colônia, não se pode propriamente falar de imigração, senão em breves momentos, como no período holandês (a qual esteve articulada à liberdade religiosa), ou em relação aos judeus (antes das perseguições pombalinas). A população africana de escravos nunca foi conferido nenhum direito de escolha ou respeito a suas religiões.

⁸ Vásquez destaca este ponto com relação à América Latina, em geral, no mesmo período (cf. 1999) – ainda que o faça a partir de uma versão da teoria da modernização de que discordamos.

⁹ Para algumas análises que analisam, questionam e descrevem aspectos relevantes para nossa interpretação da diferenciação e pluralismo na sociedade brasileira desde os anos de 1990, mas com as quais não necessariamente estamos de acordo nos detalhes, veja-se Soares, 1993; Freston, 1993; Oro, 1996, 2003; Pierucci, 1996; Sanchis, 2001.

¹⁰ Para boas discussões sobre questões históricas e filosóficas relacionadas à questão da tolerância, cf. Labrousse, 2003; Ricoeur, 1993; McClure, 1990; Holland, 2000. Discuti o tema em relação à conjuntura de meados dos anos de 1990, em Burity, 1997:88-127.

¹¹ Isto sempre se dá num terreno de relações assimétricas de poder, decorrentes de fatores como demografia, recursos organizacionais, propensão ao proselitismo, rivalidades ou preconceitos étnicos ou étnicos. Assim, a emulação ou o antagonismo entre religiões, traduzindo-se em tentativas de estabilizá-las politicamente, podem ser desencadeadas a partir de uma delas (ou de uma fração desta). No exemplo brasileiro, é indiscutível o peso que o pentecostalismo tem tido nas duas últimas décadas em desestabilizar a hegemonia católica e o arranjo constitucional liberal vigentes.

¹² Para discussões equilibradas, mas com conclusões distintas sobre a questão do neutralismo, tanto em relação à existência de espaços e procedimentos institucionais sensíveis à diferença religiosa, como à legitimidade ou moralidade do uso de linguagem ou argumentos religiosos no debate público, cf. Connolly, 1999a; 1999b; Räikkä, 2000. Sobre o neutralismo liberal na prática acadêmica, ver Burity, 2003:25-28.

¹³ Recentemente este hibridismo tem exposto seu lado contraditório na forma como a identidade religiosa islâmica tem sido alvo de diversas medidas regulatórias. Tome-se o caso francês, em que, por lei, proibiu-se o uso do véu por alunas de escolas públicas. Em notícia veiculada pelo boletim radiofônico da BBC Brasil, em 08/9/2004, noticiou-se que um restaurante parisiense adotou a mesma proibição, e foi forçado a voltar atrás pelo órgão responsável por apurar violações da liberdade religiosa e dos direitos civis, sob o argumento de que isto violava a liberdade religiosa.

¹⁴ Através da Pastoral da Criança.

¹⁵ Documentos produzidos para o Banco Mundial sobre ações de enfrentamento da pobreza e organizações da sociedade civil também apontam para essa relevância das organizações religiosas (Poverty Reduction and Economic Management Network, 1999, Melo, 1999).

¹⁶ Boa parte deste debate pode ser encontrado no projeto mantido pelo Nelson A. Rockefeller Institute of Government, com recursos da Pew Charitable Trusts, chamado “The Roundtable on Religion and Social Welfare Policy” <http://www.religionandsocialpolicy.org/index.htm>.

Religião e república: desafios do pluralismo democrático

Joanildo A. Burity

Referências Bibliográficas

- BERGER, Peter. *Protestantism and the Quest for Certainty, The Christian Century, August 26-September 2, 1998*, pp. 782-796. www.religion-online.org, acesso em 01/10/2002.
- BOUMA, Gary D. *The emergence of religious plurality in Australia: A multicultural society*. Sociology of Religion, v. 56, no. 3; Fall 1995.
- BREWER, Talbot e Walzer, Michael. *Civil society and democracy: a conversation with Michael Walzer*. The Hedgehog Review, v.1, n.º. 1, 1999. http://etext.virginia.edu/etcbin. Acesso em 24/08/04.
- BURITY, Joanildo A. *Identidade e política no campo religioso: estudos sobre cultura, pluralismo e o novo ativismo eclesial*. Recife, IPESPE/UFPE. 1997.
- _____. *Religião e política na fronteira: desinstitucionalização e deslocamento numa relação historicamente polêmica*. Teoria & Sociedade, n.º. 8, dezembro, pp. 98-115. 2001.
- _____. "Mudança cultural, mudança religiosa e mudança política: para onde caminhamos?" Burity, Joanildo (org.). *Cultura e identidade: perspectivas interdisciplinares*. Rio de Janeiro, DP&A, pp. 29-63. 2002a.
- _____. *Cultura e cultura política: sobre retornos e retrocessos*. Revista de Ciências Sociais-UFC, v. 33, n.º. 1, pp. 7-31. 2002b.
- _____. *Redes sociais e a construção da legitimidade política para a participação religiosa nas políticas sociais no Brasil*. Relatório de pesquisa. Recife, Fundação Joaquim Nabuco, mimeo. 2003a.
- _____. *Novas cartografias do sagrado: Religião e religiosidade num contexto plural e em deslocamento*. Trabalho apresentado no XXVII Encontro Anual da ANPOCS, GT Religião e Sociedade. Caxambu. 2003b.
- _____. "Religião, voto e instituições políticas: notas sobre os evangélicos nas eleições 2002." Burity, Joanildo e Machado, Maria das Dores Campos (orgs.). *Evangélicos, eleições e política no Brasil*. Recife, Massangana. 2004.
- CALHOUN, Craig. "Social Theory and the Politics of Identity." Calhoun, Craig (ed.). *Social Theory and the Politics of Identity*. Oxford/Cambridge, Mass., Blackwell. 1995.
- CASANOVA, José. *Public Religions in the Modern World*. Chicago, Chicago University. 1994.
- CASTELLS, Manuel. *The Power of Identity (The Information Age: Economy, Society and Culture, v. II)*. Malden/Oxford, Blackwell. 1997.
- CHANDLER, Ralph Clark. *Religion in the public square*. Public Administration Review, Mar/Apr 1999; v. 59, n.º. 2. 1999.
- COCHRAN, Clarke E. *Religion in Public and Private Life*. London/New York, Routledge. 1990.
- COMISSÃO de Direitos Humanos da Câmara dos Deputados; Movimento Nacional de Direitos Humanos; Procuradoria Federal dos Direitos do Cidadão (coords.). *O Brasil e o Pacto Internacional de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais*. Relatório da Sociedade Civil sobre o Cumprimento, pelo Brasil, do Pacto Internacional de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais. Brasília, abril, 79 pp. 2000.
- CONNOLLY, William E. *Why I Am Not a Secularist*. Minneapolis/London, University of Minnesota. 1999a.
- _____. *The ethos of pluralization*. Minneapolis, University of Minnesota. 1999b.
- CORTEN, André. *O pentecostalismo transnacionalizado no contexto teológico-político*. Horizontes Antropológicos, v. 7, pp. 149-60, Julho. 2001.
- DAVIDSON, Alastair. *Open Republic, multiculturalism and citizenship: the French debate*. Theory & Event, v. 3, no. 2. 1999.
- DIONNE JR., E. J. e Chen, Ming Hsu (eds.). *Sacred places, civic purposes: should government help faith-based charity?* Washington, D.C., Brookings Institution. 2001.
- FERRARI, Silvio. "The New Wine and the Old Cask: Tolerance, Religion, and the Law in Contemporary Europe." Sajó, András e Avineri, Schlo-mo (eds.). *The Law of Religious Identity: Models for Post-Communism*. The Hague/Boston/London, Kluwer Law International. 1999.
- FRESTON, Paul. *Protestantes e Política no Brasil: da Constituinte ao Impeachment*. Tese de doutoramento em Sociologia. Campinas, Universidade Estadual de Campinas, mimeo. 1993.

Religião
e república:
desafios
do pluralismo
democrático

Joanildo A. Burity

- GIUMBELLI, Emerson. *O Fim da Religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo, Attar/CNPq-Pronex. 2002.
- GOGGIN, Malcolm L. e Orth, Deborah A. *How Faith-Based and Secular Organizations Tackle Housing for the Homeless*. Albany, Rockefeller Institute of Government/State University of New York. October. 2002.
- GRAY, John. *Pluralism and toleration in contemporary political philosophy*. *Political Studies*, v. 48, pp. 323-333. 2000.
- HABERMAS, Jurgen. *A Inclusão do Outro: estudos de teoria política*. 2ª. ed. São Paulo, Loyola. 2004.
- HALL, Stuart. *Da diáspora: Identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte/Brasília, UFMG/ Representação da UNESCO no Brasil. 2003.
- HIRST, Paul. J.N. Figgis. *Churches and the State*. *The Political Quarterly*, v. 71, suplemento nº. 1, Agosto, pp. 104-120. 2000.
- HOLLAND, Catherine A. *Giving reasons: rethinking toleration for a plural world*. *Theory & Event*, v. 4, no. 4. 2000.
- IONTCHEVA, Jenia Power. *Clashes in a Multicultural World*. *Theory & Event*, vol. 2, no. 1.
- IRELAND, Rowan. 1999. *Popular religions and the building of democracy in Latin America: saving the Tocquevillian parallel*. *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, v. 41, nº. 4, inverno, pp. 111-136. 1998.
- KALBERG, Stephen. "Cultural Foundations of Modern Citizenship." Turner, Bryan S. (ed.). *Citizenship and Social Theory*. London/Newbury Park/New Delhi, SAGE. 1993.
- KYMLICKA, Will. *Multicultural citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford, Clarendon. 1995.
- KYMLICKA & NORMAN, Wayne (eds.) *Citizenship in Diverse Societies*. Oxford/New York, Oxford University.. 2000.
- LABROUSSE, Elisabeth. "Religious Toleration", *The Dictionary of the History of Ideas*. Electronic Text Center, University of Virginia, <http://etext.virginia.edu/cgi-local/DHI>, acesso em 25/08/2004. 2003.
- LANDIM, Leilah & SCALON, Maria Celi. *Doações e trabalho voluntário no Brasil: uma pesquisa*. Rio de Janeiro, 7 Letras. 2000.
- MACHADO, Maria das Dores Campos. "Igreja Universal: uma organização providência." *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo, Paulinas, pp. 303-320. 2003.
- MACHADO & MARIZ, Cecília Loreto. *Evangélicos e Católicos: as articulações da religião com a política*. Trabalho apresentado na XXVII Conferência Internacional da Sociedade Internacional de Sociologia das Religiões. Turim, 21-25 de julho. 2003. http://www.xenodus.com/article.php3?id_article=16.
- MARTY, Martin E. "Public religion." Swatos, William H. (ed.). *Encyclopedia of Religion and Society*. Walnut Creek, CA, Altamira, 1998. acesso em 17/09/2004. <http://hrr/hartsem.edu/ency/PublicR.htm>,
- MCCLURE, Kirstie. *Difference, Diversity and the Limits of Toleration*. *Political Theory*, v. 18, nº 3, agosto. 1990.
- _____. "On the Subject of Rights: Pluralism, Plurality and Political Identity." Mouffe, Chantal (ed.). *Dimensions of Radical Democracy*. London, Verso. pp. 108-127. 1992.
- MELO, Marcus André. "Gains and Losses in the Favelas", *Voices of the Poor: From Many Lands*. World Bank, 1999. Acessado em. <http://www.worldbank.org/poverty/voices/reports/lands/lanbraz.pdf>.
- _____. *Republicanism, Liberalismo e Racionalidade*. Lua Nova, nº. 55/56. 2002.
- MODOOD, Tariq. *Their liberalism and our multiculturalism?* *British Journal of Politics and International Relations*, v. 3, no. 2, Junho, pp. 247-57. 2001.
- MOUFFE, Chantal. "Religião, democracia liberal e cidadania." Burity, Joaílido e Machado, Maria das Dores Campos (orgs.). *Evangélicos, eleições e política no Brasil*. Recife, Massangana. 2004.
- ORO, Ari Pedro. *Avanço Pentecostal e Reação Católica*. Petrópolis, Vozes. 1996.
- _____. "Igreja Universal: um poder político." Oro, Ari Pedro; Corten, André; Dozon, Jean-Pierre (orgs.). *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo, Paulinas, pp. 281-302. 2003.
- PARKER GUMUCIO, Cristián. *Globalización, diversidad religiosa y democracia multicultural*.

Religião e república: desafios do pluralismo democrático

Joaílido A. Burity

Religião & Sociedade, v. 20, nº. 1, abril, pp. 9-38. 1999.

PAULA, Sérgio Goes de; e Rhoden, Fabíola. "Filantropia empresarial em discussão: números e concepções a partir do Prêmio Eco." Landim, Leilah (org.). *Ações em sociedade: Militância, caridade, assistência, etc.* Rio de Janeiro, Nau/ISER.

PIERUCCI, Antonio Flávio. *Liberdade de Cultos na Sociedade de Serviços – em defesa do consumidor religioso.* Novos Estudos CEBRAP, nº. 44, Março. 1996.

POVERTY REDUCTION AND ECONOMIC MANAGEMENT NETWORK. *Consultations with the Poor: Brazil National Synthesis Report.* The World Bank. 1999. Acessado em <http://www.worldbank.org/poverty/voices/reports/national/brazil.pdf>

PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA / Assessoria Especial. *Preparando o Brasil para o Século XXI: uma experiência de governo para a mudança.* Brasília, fevereiro. 2000.

RAWLS, John. *Justice as fairness: a restatement.* Cambridge, Belknap Press/Harvard University Press. 2001.

RÄIKKÄ, Juha. *The Place of Religious Arguments in Civic Discussion.* Ratio Juris, v. 13, no. 2, Junho, pp. 162-76. 2000.

RICOEUR, Paul. "Tolerância, intolerância, intolerável", *Leituras 1: Em Torno ao Político.* São Paulo, Loyola. 1993.

RIIS, Ole. *Modes of Religious Pluralism under Conditions of Globalisation.* MOST Journal on Cultural Pluralism, v. 1, nº. 1 Notas. 1. 1999. <http://www.unesco.org/most/v1n1ris.htm>. Acesso em 03/06/1999.

ROSENFELD, Michel. "A Pluralist Critique of the Constitutional Treatment of Religion." Sajó, András e Avineri, Schlomo (eds.). *The Law of Religious Identity: Models for Post-Communism.* The Hague/Boston/London, Kluwer Law International. 1999.

SANCHIS, Pierre (org.). *Fiéis & Cidadãos: Percursos de sincretismo no Brasil.* Rio de Janeiro, UERJ. 2001.

SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais.* Petrópolis, Vozes. 2000.

SKINNER, Quentin. *Liberdade antes do liberalismo.* São Paulo, Unesp. 1999.

SOARES, Luiz Eduardo. "Dimensões democráticas do conflito religioso no Brasil: a guerra dos pentecostais contra o afro-brasileiro", *Os dois corpos do presidente e outros ensaios.* Rio de Janeiro, Relume-Dumará. 1993.

SORJ, Bernardo. *A Nova Sociedade Brasileira.* 2ª. Ed. Rio de Janeiro, Jorge Zahar. 2002.

SOUZA, Jessé. "Max Weber, Patrimonialismo e a Singularidade Cultural Brasileira." Costa, Sílvio (org.). *Concepções e Formação do Estado Brasileiro.* São Paulo, Anita Garibaldi, pp. 58-81. 1999.

_____. *A construção social da subcidadania.* Belo Horizonte, UFMG. 2003a.

_____. *Para a ralé, nada.* Entrevista de Jessé Souza a Flávio Pinheiro, no mínimo, seção "Rato de livraria", 8 de dezembro, 2003b. Acessado em <http://nominimo.ibest.com.br/notitia2.08/12/2003>.

TAYLOR, Charles. *Argumentações filosóficas.* São Paulo, Loyola. 2000.

VÁSQUEZ, Manuel A. *Toward a new agenda for the study of religion in the Americas.* Journal of Interamerican Studies and World Affairs, v. 41, nº. 4, pp. 1-19. 1999.

WALD, Kenneth D. e Corey, Jeffrey C. *The Christian Right and Public Policy: testing the Second Generation Thesis.* Department of Political Science, University of Florida. 2000. Acessado em www.clas.ufl.edu/users/kenwald/main/070001WaldKennet.pdf, 10/06/2004.

WIMBERLEY, Ronald C. e Swatos Jr., William H. "Civil religion." Swatos, William H. (ed.). *Encyclopedia of Religion and Society.* Walnut Creek, CA, Altamira. 1998. Acesso em <http://hrr/hartsem.edu/ency/PublicR.htm>. 17/09/2004.

Religião e república: desafios do pluralismo democrático

João A. Burity

