

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA POLÍTICA**

**PEDRO GUSTAVO CAVALCANTI SOARES**

**SECULARISMO E DEMOCRACIA: UMA ANÁLISE  
COMPARATIVA DA INFLUÊNCIA RELIGIOSA NAS  
INSTITUIÇÕES E CULTURA POLÍTICAS NO BRASIL E NA  
ÍNDIA**

**Recife  
2015**

**PEDRO GUSTAVO CAVALCANTI SOARES**

**SECULARISMO E DEMOCRACIA: UMA ANÁLISE  
COMPARATIVA DA INFLUÊNCIA RELIGIOSA NAS  
INSTITUIÇÕES E CULTURA POLÍTICAS NO BRASIL E NA  
ÍNDIA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em  
Ciência Política da Universidade Federal de  
Pernambuco, para obtenção do título de Doutor em  
Ciência Política.

Orientador: Prof. Dr. Joanildo A. Burity

**Recife  
2015**

Catálogo na fonte  
Bibliotecário Rodrigo Fernando Galvão de Siqueira, CRB-41689

S676s      Soares, Pedro Gustavo Cavalcanti.  
Secularismo e democracia : uma análise comparativa da influência religiosa nas instituições e cultura políticas no Brasil e na Índia / Pedro Gustavo Cavalcanti Soares. – 2015.  
153f.:il.;30cm.  
  
Orientador: Prof. Dr. Joanildo A. Burity.  
Tese (doutorado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH. Programa de Pós-Graduação em Ciência Política, Recife, 2015.  
Inclui referências.  
  
1. Ciência política. 2. Secularismo. 3. Democracia (Brasil). 4. Democracia (Índia) I. Burity, Joanildo A. (Orientador). II. Título.

320CDD(22.ed.)

UFPE (BCFCH2016-36)

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA POLÍTICA  
TESE DE DOUTORAMENTO

**Secularismo e Democracia: uma análise comparativa da influência religiosa nas instituições e cultura políticas no Brasil e na Índia**

**Pedro Gustavo Cavalcanti Soares**

Recife, 21 de outubro de 2015.

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Joanildo A. Burity (Orientador)

---

Prof. Dr. Marcos Costa Lima (Examinador interno)

---

Prof. Dr. Fábio Alves (Examinador externo)

---

Prof. Dr. Gustavo Gilson Oliveira (Examinador externo)

---

Prof. Dr. Thales Castro (Examinador externo)

À minha avó Ruth Solange (in memoriam) e aos meus sobrinhos Maria Sofia e João  
Guilherme.

## AGRADECIMENTOS

À minha mãe, Solange, pelo apoio incondicional, pelo incentivo nas horas precisas, pela compreensão nos momentos em que não pude estar lá, pelo amor de sempre, por ter sido meu suporte aqui.

À minha companheira, parceira, namorada, noiva e quase esposa, Joana D'arc, pelo cuidado, por acreditar, pelo amor, pela compreensão, por caminhararmos de mãos dadas.

Ao professor Dr. Joanildo Burity, meu orientador, por me acompanhar desde 2008 na jornada que é o mestrado e o doutorado, pelas articulações na Universidade de Durham, pelas valiosas correções para que o trabalho chegasse até aqui, pelas sugestões, pela paciência, pelas conversas, pela disponibilidade, por ter me guiado pelo “lado pós-estruturalista da força”.

À minha família, em especial, minha irmã Késsia, pelo carinho de sempre.

À minha segunda família: Sr. Wilson, Bel, Leo, Hugo e Joyce, por terem aberto as portas da casa, pelo tratamento excepcional e pelo suporte fundamental.

À CAPES, pelo apoio financeiro no período do estágio sanduíche na Universidade de Durham.

À Faculdade Damas, pelo apoio durante os anos de doutorado.

A Fábio Alves, pelas conversas e discussões sempre instigantes e construtivas.

Aos meus alunos do curso de Relações Internacionais da Faculdade Damas, que direta e indiretamente estimularam *insights* e novas ideias.

Aos amigos e colegas de turma do PPGCP – UFPE.

Ao professor Ernani Carvalho, que ministrou a disciplina Seminário de Tese, na qual fiz parte da primeira turma, e ajudou a lapidar o projeto dessa tese.

Ao professor Marcos Costa Lima, pelo entusiasmo e incentivo para estudar a Índia.

Ao PPGCP – UFPE.

À Jane Rooney e Denise Filmer, colegas da Universidade de Durham, pelas conversas, por terem tornado os dias melhores em Brandon (Durham).

À Amit Bajaj e Adil Satar, pela hospitalidade, por terem tornado minha estada em Nova Delhi (Índia) mais agradável e segura.

Àqueles que, aqui não foram mencionados, ajudaram de alguma forma a concretizar esse trabalho.

Mas qual o destino final do homem que, embora devoto e cheio de fé, não possui perfeita renúncia e é inconstante nos seus exercícios espirituais?

**Bhagavad Gita**

## RESUMO

Este trabalho tem como objetivo analisar através do método comparativo o secularismo no Brasil e na Índia. A problemática que se impõe é, tendo em vista que o início do século XXI mostrou a importância que as religiões (ou identidades religiosas fluidas, híbridas) podem ter no aspecto político, analisar o porquê de o secularismo ser um desafio às democracias brasileira e indiana. Para tanto, utilizamos a teoria democrática plural agonística de Chantal Mouffe como referencial, uma vez que permite uma melhor fundamentação para a compreensão do fenômeno religioso no panorama democrático secular, e uma abordagem construtivista no delineamento dos nossos argumentos. Promovemos uma discussão sobre secularismo e pós-secularismo, elucidando conceitos adjacentes e, abarcando autores como Charles Taylor, Talal Asad, Rajeev Bhargava, entre outros. Analisamos o secularismo no Brasil e na Índia como princípios reinventados. E por fim, na construção de uma resposta à nossa problemática observamos a influência religiosa nas instituições e na cultura políticas nos países supracitados.

**Palavras-chave:** secularismo. democracia. Brasil. Índia.

## **ABSTRACT**

This work aims to analyze secularism in Brazil and India through the comparative method. The issue to be dressed is, given that the early twenty first century has shown the importance that religions (fluid or hybrid religious identities) can have on the political aspect, analyzing why secularism is a challenge to Brazilian and Indian democracies. To that effect, we employ the agonistic plural democracy model advocated by Chantal Mouffe as a reference, since it allows a better basis for understanding the religious phenomenon in democratic secular outlooks, and a constructivist approach in the design of our arguments. We offer a discussion on secularism and post-secularism, elucidating adjacent concepts, encompassing authors such as Charles Taylor, Talal Asad, Rajeev Bhargava, among others. We analyze secularism in Brazil and India as reinvented principles. Finally, to formulate an answer to our problems we observe the religious influence in political institutions and political culture in these two countries.

**Keywords:** secularismo. democracy. Brazil. India.

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

|       |                                             |
|-------|---------------------------------------------|
| ADN   | Aliança Democrática Nacional                |
| AIML  | All-Indian Muslim League                    |
| APU   | Aliança Progressista Unida                  |
| BJP   | Bharatiya Janata Party                      |
| BJS   | Bharatiya Jana Sangh                        |
| CNBB  | Conferência Nacional dos Bispos do Brasil   |
| DYM   | Dharam Yudh Morcha                          |
| FPE   | Frente Parlamentar Evangélica               |
| INC   | Indian National Congress                    |
| IUML  | Indian Union Muslim League                  |
| IURD  | Igreja Universal do Reino de Deus           |
| JP    | Janata Party                                |
| LEC   | Liga Eleitoral Católica                     |
| OAB   | Ordem dos Advogados do Brasil               |
| PEC   | Proposta de Emenda Constitucional           |
| PHS   | Partido Humanista da Solidariedade          |
| PL    | Partido Liberal                             |
| PMDB  | Partido do Movimento Democrático Brasileiro |
| PR    | Partido da República                        |
| PRB   | Partido Republicano Brasileiro              |
| PRONA | Partido de Reedificação da Ordem Nacional   |
| PSC   | Partido Social Cristão                      |
| PSD   | Partido Social Democrata                    |
| PSDB  | Partido Social da Democracia Brasileira     |
| PSDC  | Partido Social Democrata Cristão            |
| PT    | Partido dos Trabalhadores                   |
| PTC   | Partido Trabalhista Cristão                 |
| RSS   | Rashtriya Swayamsevak Sangh                 |
| SAD   | Shiromani Akali Dal                         |
| SS    | Shiv Sena                                   |
| STF   | Supremo Tribunal Federal                    |
| TSE   | Tribunal Superior Eleitoral                 |
| VHP   | Vishva Hindu Parishad                       |

## Sumário

|                                                              |     |
|--------------------------------------------------------------|-----|
| INTRODUÇÃO.....                                              | 12  |
| 1 APORTE TEÓRICO E METODOLÓGICO.....                         | 19  |
| 1.1 Teoria democrática e a democracia plural agonística..... | 19  |
| 1.2 Método Comparativo .....                                 | 38  |
| 1.3 Construtivismo.....                                      | 43  |
| 2 SECULARISMO E PÓS-SECULARISMO.....                         | 50  |
| 2.1 O secular, a secularização e o secularismo .....         | 50  |
| 2.2 Pós-modernidade e pós-secularismo.....                   | 63  |
| 2.3 Secularismos reinventados.....                           | 69  |
| 2.3.1 O secularismo na Índia .....                           | 74  |
| 2.3.2 O secularismo no Brasil .....                          | 83  |
| 3 CULTURA POLÍTICA E RELIGIÃO.....                           | 92  |
| 3.1 As religiões e as Repúblicas que não foram .....         | 92  |
| 3.2 Cultura política e religião no Brasil.....               | 101 |
| 3.3 Cultura política e religião na Índia .....               | 113 |
| 4 INSTITUIÇÕES POLÍTICAS E RELIGIÃO .....                    | 121 |
| 4.1 Instituições Políticas e Religião na Índia.....          | 122 |
| 4.2 Instituições Políticas e Religião no Brasil .....        | 133 |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS .....                                   | 140 |
| REFERÊNCIAS .....                                            | 142 |

## INTRODUÇÃO

Depois que foi contemplado com o Prêmio Nobel de Literatura em 1913 pela obra *Gitanjali* (1910), Rabindranath Tagore (1861-1941), um polímata bengali entusiasta da luta pela independência da Índia, se dedicou a escrever inúmeros contos e fábulas, além de uma extensa literatura sobre poesia, política, nacionalismo e religião. Dentre seus escritos, há uma fábula chamada “O príncipe”, em que nada se remete ao tratado político de Maquiavel. Nessa história, Tagore explora a máxima de que “a maioria das pessoas neste mundo busca riqueza, fama ou felicidade. Nosso príncipe, porém, vai em busca da princesa; vai libertá-la do demônio. Irrompe um vendaval, o barco é virado e, mesmo assim, ele segue persistente”.<sup>1</sup> O autor indiano conta de forma metafórica sobre a coragem do ser humano (o príncipe), a vida em sociedade e como a fé religiosa está presente nela. A veemência na religião é tanta que, na história, todos concordam quando um personagem diz: “os tempos podem ser de corrupção, mas ainda existe um Deus acima de nós”.<sup>2</sup> A intensidade com que Tagore transmite o quesito da religião, algumas vezes imiscuído no contexto ou nas entrelinhas dos seus escritos, evidencia a importância do divino e do místico na sociedade indiana. Uma sociedade que se formou através da religião, criou um espírito de resiliência preenchido por um signo religioso e vive uma República democrática secular que se constrói ajustando os valores republicanos e seculares à sua realidade circundada pela crença em diversas divindades e seus poderes sobrenaturais.

Decalcando a situação brasileira sobre esse contexto, a diferença é consideravelmente visível. O Brasil nasceu sob uma hegemonia cristã e se formou como nação através de uma grande pluralidade cultural e religiosa, desde que os primeiros europeus confrontaram-se com a dos outros povos e culturas que se firmaram durante a história do país. A presença do sagrado no espaço público, no privado e no meio político foi, e continua sendo, uma constante no Brasil. E assim como nosso país encontrou no catolicismo/cristianismo um conjunto de valores, crenças e práticas institucionalmente organizadas e hegemônicas, a Índia encontrou no hinduísmo esse mesmo sentido. A Índia é resultado de um acúmulo de comunidades, credos, normas e práticas que convergiram ao longo dos séculos, e suas raízes estão ligadas

---

<sup>1</sup> TAGORE, Rabindranath. **O príncipe e outras fábulas modernas**. Trad. Vilma Maria da Silva. São Paulo: Martin Claret, 2013, p.52.

<sup>2</sup> Idem, p.54.

tradicionalmente à cultura da civilização do Vale do Rio Indo, do Rio Saraswati e do Rio Yamuna. Mesmo o que se chama hinduísmo é, em si, uma pluralidade historicamente articulada de distintas fés e ritos.

Esta tese é um estudo comparativo entre o Brasil e a Índia, dois países de extremos. Extrema religiosidade, extrema pluralidade, extremas desigualdades, extremos paradoxos. Países onde a pobreza desafia os sentidos da República e vive ao lado da riqueza. Onde sociedades autóctones e sociedades democráticas se organizam sob a responsabilidade do mesmo Estado. Onde as manifestações religiosas reúnem multidões. Realidades complexas que, muitas vezes se comportam de forma conservadora e excludente, promovem diálogos e embates entre a pluralidade social e religiosa. Realidades que têm em suas gêneses múltiplas diferenças culturais e se legitimam através dessa pluralidade. Realidades que o mundo – atores políticos, mídia, intelectuais – insiste em reconhecer como “exóticas” e por isso desenvolve imagens e paradigmas para enquadrá-las que, muitas vezes, não procedem.

Os dois países são contextos muito diferentes e, em certos quesitos, iguais, ao mesmo tempo. Diferentes porque ambos ostentam mosaicos de tradições, valores, culturas, troncos linguísticos, etnias, religiões predominantes, que naturalmente destoam entre si e reverberam suas capilaridades em estruturas políticas distintas. E iguais, porque mantêm um alto grau de religiosidade, cultivam um regime democrático de proporções continentais, promovem a manutenção da pobreza no sentido de perpetuar a hierarquização socioeconômica, tem na memória histórica um passado colonial que legou comportamentos políticos, sociais e culturais para a atualidade. Os aspectos similares, muito genéricos, se mostram em menor quantidade frente às diferenças, ou seja, o Brasil e a Índia são mais diferentes do que nós imaginamos.

A escolha e o interesse pela política dos dois países com o propósito de fazer um estudo comparativo foi intencional e devido a dois episódios político-religiosos que, apesar de distantes no contexto, apresentam paralelos no quesito do interesse do Estado e na demonstração do poder religioso atrelado ao político no espaço público. Em 2010, ano da elaboração do projeto de pesquisa que resultou nessa tese, foi lançada a pedra fundamental da réplica do Templo de Salomão, em São Paulo, no que viria a ser a sede mundial da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) e o maior espaço religioso do Brasil. Tal cerimônia contou com a participação de personalidades da política, vários representantes de partidos políticos e o então prefeito da cidade, Gilberto Kassab, que assinou um decreto de milhões de reais para a reforma dos bairros adjacentes com o

objetivo de viabilizar a obra do Templo. Do outro lado do mundo, na Índia, o caso do Templo de Ayodhya, no estado de Uttar Pradesh, voltou ao debate político. O impasse do templo sagrado, reivindicado tanto por hindus quanto por muçulmanos, foi levado ao Tribunal Superior de Allahabad, naquele ano, e decidiu-se que o espaço deveria ser dividido em três, uma parte para os islâmicos e as outras duas para dois grupos hindus distintos. O problema é que a localidade é sagrada para os hindus por representar o local de nascimento do Deus Rama, um dos deuses do panteão hindu. Já para os muçulmanos, a veneração do cenário acontece devido à instalação da mesquita Babri, do século XVI. O impasse foi criado depois que os hindus, integrantes de um grupo político militante vinculado ao partido político Bharatiya Janata Party (BJP), destruíram a mesquita em 1992 alegando a devolução do espaço sagrado ao hinduísmo. Assim, em 2010, o Estado, na tentativa de resolver a controvérsia, acabou alterando os ânimos religiosos e políticos estendendo a discussão até o Parlamento indiano.

A partir desses dois episódios nós elaboramos algumas indagações, com o propósito de auxiliar a construção do trabalho, considerando a princípio que, a ideia de secularismo é a separação entre as religiões e o Estado, e ainda, que o Brasil e a Índia adotaram esse fundamento por influência ocidental no início de seus períodos republicanos. São elas:

- 1) Se o Brasil e a Índia são repúblicas constitucionalmente seculares e, explicitamente, há interferência do Estado e de instituições políticas no âmbito religioso, assim como grupos políticos de identidade religiosa e/ou grupos religiosos intervêm em questões políticas de competência do Estado, o secularismo é um desafio aos dois países?
- 2) O que é secularismo nesses dois países? A ideia de secularismo no Brasil e na Índia é a mesma? O que faz deles estados seculares quando a presença da religião é constante?
- 3) Por que há uma incidência forte da religião nos dois contextos políticos e que impacto isto produz na sua cultura política?

Como se trata de um trabalho sobre secularismo, nós fazemos referência muitas vezes à religião, que entendemos como a crença no sagrado, no divino, no sobrenatural, que cria uma forma de identidade e está ancorada e expressa em um conjunto de valores, símbolos, práticas e instituições. A partir dessa compreensão genérica de

religião – que não se manifesta da mesma maneira em diferentes situações e pode mesmo não comunicar entre elas nada que seja estritamente correspondente, além do nome e da percepção de que se trataria da “mesma coisa” em todos os casos – abrimos espaço para pensar nos seus desdobramentos, explorando suas peculiaridades e distinções no Brasil e na Índia.

A perspectiva globalizante recente revela com facilidade especificidades culturais e históricas, diferentes configurações sociais e políticas, variados padrões de desenvolvimento e coletividade onde a ideia de modernidades múltiplas redefine a maneira de pensar as nações. “A ideia de modernidades múltiplas pressupõe que a melhor forma de compreender o mundo contemporâneo é vê-lo como uma história contínua de constituição e reconstituição de uma multiplicidade de programas culturais”.<sup>3</sup> Modernidade aqui não é sinônimo de ocidentalização, mas sim a construção de uma ordem que possibilita a configuração de identidades coletivas, de forma que as sociedades desenvolvam caminhos distintos, “refletindo novos padrões de vida institucional, com novas concepções e novas formas de consciência coletiva”.<sup>4</sup> A modernidade no Brasil e na Índia são realidades particulares e dissonantes que apresentam valores, como o secularismo, desenhados a partir de moldes ocidentais, mas que são reajustados aos seus padrões, permanecem em contínua maturação e se constituem como princípios reinventados. As duas democracias seculares se situam num panorama mundial de “múltiplas e diversas secularizações”<sup>5</sup>, se observam em contextos que as articulações entre política e religião são cada vez mais constantes e a participação de grupos políticos (que usufruem da religião), político-religiosos e/ou religiosos na esfera pública esboça um caráter agonístico da situação.

Com o objetivo de demarcar nosso escopo teórico e estabelecer as bases conceituais, para responder as perguntas que foram elencadas, adotamos a teoria democrática agonística de Chantal Mouffe. Dentro do universo da teoria democrática, no qual fazemos uma breve panorâmica no primeiro capítulo, Mouffe apresenta o modelo de democracia plural agonística, uma alternativa aos modelos existentes de democracia, associada a uma crítica tanto ao modelo liberal-representativo, quanto à opção deliberativa. O modelo proposto por Mouffe entende a democracia não como um

---

<sup>3</sup> EISENSTADT, Shmuel Noah. Modernidades Múltiplas. **Sociologia, Problemas e Práticas**. n°35, 2001, p. 139-163, p.140.

<sup>4</sup> Idem, p.149.

<sup>5</sup> Cf. CASANOVA, José. Public Religions Revisited. In: VRIES, Hent de. **Religion: beyond a concept**. New York: Fordham University Press, 2008, p.104.

sistema de governo ou um mecanismo de seleção de lideranças, mas como um regime de instituição do social, que melhor reconhece o papel da religião na política. Ainda no primeiro capítulo, complementamos essa teoria com a teoria construtivista, uma vez que a abordagem de Mouffe faz parte dessa escola e por esse trabalho assumir um viés construtivista, e explicamos o recorte da pesquisa através do método comparativo.

No segundo capítulo, respondemos à segunda pergunta acima que, na verdade, desdobra-se em três. Entretanto, antes de efetivamente respondê-las, elucidamos as nuances nos conceitos de “secular”, “secularismo” e “secularização”, assim como analisamos as diferentes concepções elencadas por diversos autores e que envolve cada um dos termos. Charles Taylor, Giorgio Agamben, Rajeev Bhargava, Talal Asad, José Casanova, entre outros, expandem a discussão e aprofundam concepções que não se prendem mais ao entendimento ocidental de religião e de secularização. As múltiplas compreensões de secularismo são, em parte, derivadas dos significados existentes desse termo. A aplicabilidade e a interação da religião e da política no meio público são determinantes para a criação de uma pluralidade de entendimentos e novos sentidos sobre o secularismo, o secular, a secularização. Por isso, é *sine qua non* pensar sobre esse conjunto a partir de realidades diferentes. Assim, ainda nesse capítulo, discutiremos conceitos correlatos, como sobre pós-modernidade e pós-secularismo, propomos a ideia de *secularismos reinventados* e ressaltamos as perspectivas hegemônicas de secularismo no Brasil e na Índia.

Para respondermos à terceira pergunta utilizamos os capítulos 3 e 4. Nesses dois capítulos demonstramos que a cultura política (capítulo 3) e as instituições políticas (capítulo 4) são fatores que impulsionam/condicionam a forte incidência da religião no contexto político dos dois países em comparação, ao mesmo tempo em que são afetados por aquela. A adesão à democracia, independente de que seja no Brasil ou na Índia, depende tanto da cultura política como do funcionamento das instituições democráticas. Aliada a esses dois fatores, a religião é um instrumento privilegiado de governança do Estado democrático para alcançar inúmeros objetivos. No capítulo 3, discutimos primeiro a situação da República nos países estudados, que por ser um regime político importado para sociedades com valores baseados em culturas e religiões, que afirmam princípios de hierarquia social e disparidade na universalização dos direitos, apresenta uma série de falhas, inclusive na instalação de um secularismo à moda ocidental. Em seguida, exploramos as culturas políticas do Brasil e da Índia que, imiscuídas aos valores religiosos, sustentam uma ordem republicana e oxigenam a democracia em

ambos os contextos. Já no capítulo 4 focamos no Estado e nos partidos políticos como atores que veem a religião como forma de identidade e/ou como algo que potencializa a disputa pelo poder e o jogo de interesses.

Por fim, resgatamos a primeira pergunta provocando um possível desfecho à ideia de que o secularismo é um desafio às repúblicas democráticas do Brasil e da Índia.

A escassez de trabalhos acadêmicos comparativos entre Brasil e Índia envolvendo política e religião, e também, o descuido do tema pela literatura em Ciência Política e Relações Internacionais no Brasil e, o quanto as teorias utilizadas são insuficientes justificam a relevância desse trabalho. O perfil de cada país foi fundamental para a seleção destes. A Índia é marcada por uma religiosidade que perpassa todas as suas esferas. Um país onde as vacas são sagradas, não podem ser maltratadas, nem fazem parte dos hábitos alimentares, apesar de procurarem alimento no lixo e nos restos de comidas dos humanos. Uma democracia que enfrenta sérios problemas socioeconômicos e um sistema de castas que, impera há séculos, criou uma divisão nos direitos e deveres e, se mostra indestrutível de tão enraizado na cultura hindu. A religião, a tradição e os costumes se responsabilizam para que grande parte dos indianos aceite sua situação. No Brasil, a religião se encarrega também de cumprir a função social de consolo, mas não com tanta força como na Índia. Ambos os países apresentam similaridades e diferenças entre eles, respectivamente: um passado colonial composto por expropriação de suas riquezas, desorganização dos valores da sociedade nativa que marca até hoje sua estrutura social, instituições políticas influenciadas pela religião, profundas disparidades e hierarquia sociais, democracias plurais e seculares, à medida que, têm culturas e religiões majoritárias singulares, apresentam proporções diferentes na incidência da religião na política e, por fim, caracterizam-se por secularismos distintos.

A pesquisa empírica para elaboração desse trabalho foi realizada tanto no Brasil como na Índia, com uma passagem no Reino Unido. Por meio de estágio sanduíche, no primeiro semestre de 2013, estivemos na Escola de Governo e Relações Internacionais da Universidade de Durham (Reino Unido), na biblioteca Bill Bryson dessa mesma universidade e na biblioteca central da Universidade Jawaharlal Nehru, em Nova Delhi (Índia). A rápida passagem pela Índia, com estada de pouco mais de um mês em Nova Delhi, Jaipur e Agra, foi essencial para constatar *in loco* o que sabemos pelas fontes secundárias e, também, o que elas não contam. Percebemos que compreender a Índia não é tão simples quanto imaginamos; que a diversidade cultural e étnica, vista de perto,

é maior do que qualquer livro pode atestar e que as principais religiões daquele país (hinduísmo, budismo, jainismo, sikhismo, islamismo), seus símbolos e seus valores plasmam, praticamente, todos os aspectos da sociedade indiana, desde dentro do Parlamento, em Delhi; na forte presença do sistema de castas; nos comitês dos partidos políticos; nos altares domésticos dedicados aos deuses hindus; no cinema; nos jornais; na maneira de justificar a pobreza; na rúpia indiana; até na universidade. Tendo em vista a forte referência que a democracia indiana tem na ideia de estado secular (ou laico, como mais frequentemente se diz no Brasil), esta “onipresença” da religião é intrigante, desconcertante e permite, pelo contraste, um interessante contraponto comparativo com o caso brasileiro.

## 1 APORTE TEÓRICO E METODOLÓGICO

### 1.1 Teoria democrática e a democracia plural agonística

O cenário mundial que observamos atualmente, evidenciado pela multilateralidade de culturas e pelo questionamento da dominância das ideologias ocidentais, não era previsto até o último quartel do século XX. De fato, os círculos acadêmicos ocidentais consideravam a religião um aspecto em declínio no que diz respeito à política em geral. Muitos autores, influentes teóricos do século XIX, que ainda hoje continuam a moldar as ciências sociais, incluindo Auguste Comte, Karl Marx, Émile Durkheim, e Max Weber, concluíram que a religião era uma força em declínio no mundo, e rapidamente desapareceria<sup>6</sup>. Eles acreditavam que todos os antigos sistemas militares e teológicos estavam em estado de colapso e seriam substituídos por um moderno sistema secular. Esses teóricos sustentavam a ideia de que a secularização, uma tendência global da modernidade, anularia a importância da religião. Embora a compreensão da religião e da sociedade por estes estudiosos fosse claramente muito mais complexa do que aqui representadas, a ideia era de que a religião se tornaria um fator menos importante no mundo moderno.

O avanço da modernidade ao redor do mundo, especialmente do imperialismo do século XIX e dos processos de descolonização dos séculos XIX e XX, provou o contrário. O que deveria ter funcionado como causa principal da rejeição religiosa, ou provocado a extinção de tais valores, foi o mais importante nesse ínterim. Essa modernidade, uma condição ou uma realidade híbrida, desenvolveu um complexo sistema para a instalação de uma “era secular”.<sup>7</sup> O desenvolvimento dessa realidade moderna foi responsável pela eclosão e evolução de regimes democráticos constitucionalmente seculares, mas não necessariamente vazios de qualquer referência religiosa. Apesar de a lógica democrática hoje estar vinculada à secularização, seja ela de que forma for entendida, a democracia não pressupõe que a secularização seja um requisito para um Estado ser democrático. Essa lógica se tornou regra em virtude da predominância dos valores iluministas e da disseminação da ideia de um regime político democrático livre de conexões com qualquer religião. Democracia e secularização são

---

<sup>6</sup> Cf. SAHLIYEH, Emile. (Ed.). **Religious Resurgence and Politics in the Contemporary World**. New York: State University of New York Press, 1990.

<sup>7</sup> Termo de Charles Taylor em “Uma Era Secular”. A questão do secular, do pós-secular, da secularização e dos secularismos será examinada no capítulo 2.

duas esferas distintas. Uma cena onde todos os cidadãos elegíveis participam igualmente – diretamente ou através de representantes eleitos – na proposição, no debate e na criação de leis, exercendo o poder de governar através do sufrágio universal e de formatos participativos, pode viver plenamente sob um caráter não secular, livremente aberto à disputa e ao domínio religioso. Porém, é válido ressaltar que as condições sociais, econômicas e culturais, que porventura estejam atreladas ao perfil religioso, podem comprometer diretamente o exercício livre e igual da autodeterminação política. Ao mesmo tempo, seria um equívoco pensar que princípios propostos pela democracia, como a liberdade e a igualdade, mesmo que normativamente, funcionariam plenamente em um regime de separação do âmbito religioso e do estatal. O problema não é alguma incompatibilidade entre o regime de separação e o funcionamento dos princípios da liberdade e da igualdade. É que se o regime da separação criar um viés antirreligioso (ou de discriminação entre religiões legítimas e não-legítimas) não garantirá certamente o princípio da igualdade (entendido no sentido de isonomia de tratamento entre as religiões) e poderá não garantir a liberdade (entendida no sentido da liberdade religiosa de grupos não reconhecidos ou proscritos).

A democracia, se imersa num contexto de secularização, pressupõe o secularismo como valor, um princípio que pode ser administrado, transformado, adequado, neutralizado; até por que a participação e a emergência da religião na esfera pública e pelos Estados se tornou gradativa e constante, considerando “que uma parcela pequena do mundo pode ser adequadamente compreendida à luz dessa representação da estrutura e dos efeitos da modernização”.<sup>8</sup>

A forma como a democracia é exercida, através de diversas articulações e mecanismos que remetem à perpetuação do seu funcionamento, indica o quanto são necessários instrumentos para que isso se realize, e nesse aspecto, a religião pode ter um papel importante. O recurso à religião pelo Estado democrático e pelas instituições que o compõem, concretiza a importância da religião para este, por duas razões: primeiro, “no sentido de que uma ordem constitucional completamente positivista necessitaria da religião ou de algum outro poder sustentador que garanta suas bases de validade”<sup>9</sup>, quando estamos nos referindo a uma instituição envolta em uma esfera de secularização

---

<sup>8</sup> BURITY, Joanildo. Religião, Política, Cultura. **Tempo Social**. vol.20, n°2, 2008, p. 85.

<sup>9</sup> HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph. **Dialética da Secularização**: sobre razão e religião. São Paulo: Ideias e Letras, 2007, p.31.

proposta por uma modernidade construída sob determinadas influências e bases teológicas; e segundo, a formação de uma cena atual onde há uma sociedade ancorada num discernimento no qual a consciência religiosa se adéqua a um espaço cada vez mais secularizado, onde há uma assimilação da responsabilidade e do potencial da religião pelo Estado constitucional e vice-versa.

No caso da Índia, por exemplo, um Estado secular parlamentarista e considerado pelos próprios indianos a maior democracia do mundo, “uma combinação desajeitada, inauspiciosa e deselegante de diferenças, sobrevive e funciona notavelmente bem como uma unidade política com um sistema democrático – efetivamente mantido coeso por sua democracia operante”.<sup>10</sup> Apesar de pautada em uma proposta secular, o país legitimou a existência de uma identidade nacional, quando buscaram na religião e nas características étnicas os elementos para a gênese de uma nacionalidade indiana por meio das autoridades políticas tanto hindus quanto muçulmanas (minorias no país), independentes de secularizadas ou não. A identidade nacional indiana está intrinsecamente ligada ao quesito cultural, por isso Partha Chatterjee considera que essa identidade é material e espiritual.<sup>11</sup> Material, na perspectiva de ter criado um conjunto de significantes a partir do relacionamento com o poder colonial, e espiritual, com base na crença e nos valores religiosos. Construída sobre uma pluralidade religiosa, étnica e linguística, a Índia formou-se justamente por conceber que apenas por meio de uma união de toda a diversidade haveria oportunidade para o país crescer, tanto em sua economia quanto politicamente.

Outro caso desse debate é o Brasil, também uma nação constitucionalmente secular desde a promulgação da constituição de 1891. A historiografia política brasileira mostra que a religião é uma constante no país, transferindo gradativamente sua força majoritária do âmbito público para o privado. Porém, essa transferência não se dá de forma completa, e a religião continuou influenciando a esfera pública seja através da simbologia cristã, ou pelo discurso através dos anos. A recente elevação do padrão de vida e o aumento da inclusão social dos últimos anos podem ter sido fatores para a inserção de novos assuntos e trazer à tona velhos temas no debate político brasileiro, como por exemplo, a religião. “O Brasil nasceu à sombra da cruz. Não apenas da que foi plantada na praia do litoral baiano, para atestar o domínio português, ou da que lhe

---

<sup>10</sup> SEN, Amartya. **Desenvolvimento como Liberdade**. Trad. Laura T. Motta. São Paulo: Cia das Letras, 2010, p.207.

<sup>11</sup> Cf. CHATTERJEE, Partha. **The Nation and Its Fragments: colonial and postcolonial histories**. Princeton: Princeton University Press, 1993.

deu nome – Terra de Santa Cruz –, mas da que unia Igreja e Império, religião e poder”.<sup>12</sup> Durante muito tempo a religião no Brasil foi “uma forma de identidade, de inserção num grupo social”<sup>13</sup> e continua a ser. Do século XVI ao XIX, o catolicismo foi a religião dominante na esfera política brasileira; já no século XX, a dominância do catolicismo tanto na esfera privada quanto na pública decresceu vagarosamente em virtude das atividades especialmente dos protestantes. A chegada dos evangélicos na política durante a década de 1930 possibilitou “o aparecimento do homem urbano preocupado com uma ação política menos tutelada pelas elites e mais propensa a uma prática mais próxima do que temos chamado de ‘prática democrática’”<sup>14</sup>, o que terminou por introduzir a religião protestante na pauta dos discursos governamentais e públicos<sup>15</sup>, o que permanece ainda hoje.

Diante do exposto, a análise comparativa que nos propomos a fazer nesse trabalho, adotando como casos os dois países elencados acima e amparados pela teoria democrática e pelo método comparativo, tem como fio condutor a seguinte interrogação: Por que o secularismo político é um desafio às democracias brasileira e indiana? Com o objetivo de respondê-la construiremos a análise pautada em dois vetores políticos dos casos escolhidos: as instituições e a cultura políticas. Para prover os meandros da discussão de forma mais fluente, elegemos a teoria democrática como referencial, mais precisamente a versão agonística de Chantal Mouffe para compor o trabalho, uma vez que essa teoria, a nosso ver, permite uma melhor fundamentação para a compreensão do fenômeno religioso no panorama democrático secular. Antes de expor os argumentos da autora sobre nosso objeto de estudo, no entanto, faremos uma explanação sobre a teoria democrática, de maneira que, corrobore a utilização do modelo agonal de Mouffe.

No panorama político recente é notável uma série de argumentos e observações sobre a situação da democracia, seus dilemas e suas limitações. Dentro desse universo de discussões, chama atenção a questão da expansão da democracia que se torna lógica

---

<sup>12</sup> DEL PRIORI, Mary; VENÂNCIO, Renato. **O Livro de Ouro da História do Brasil**. RJ: Ediouro, 2001, p.40.

<sup>13</sup> Idem.

<sup>14</sup> CAMPOS, Leonildo Silveira. Os políticos de Cristo: Uma análise do comportamento político de protestantes históricos e pentecostais no Brasil. In: BURITY, Joanildo; MACHADO, Maria das Dores C. **Os Votos de Deus**. Recife: Fundaj, Ed. Massangana, 2006. p. 36.

<sup>15</sup> Cf. BURITY, Joanildo; ANDRADE, Péricles. (Orgs.). **Religião e Cidadania**. São Cristovão: Editora UFS; Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 2011. BURITY, Joanildo; MACHADO, Maria das Dores C. **Os Votos de Deus**. Recife: Fundaj, Ed. Massangana, 2006.

em decorrência da diversidade cultural e religiosa que cria particularidades na construção de identidades. Nessa perspectiva, Burity observa que:

O avanço dos processos de democratização se levou, por um lado, à disseminação das instituições da democracia liberal, provocou, por outro, a progressiva e conflitiva difusão de uma lógica pluralista, cujo efeito mais importante é abrir espaço para que a construção da diferença se dê através da afirmação de identidades. (...) O efeito mais importante disso para nossa discussão é a afirmação de identidades religiosas a partir de reações, respostas ou diálogos frente à cultura e a política seculares. Identidades religiosas afirmadas como refúgio contra o abandono, a solidão, a incerteza ou os efeitos das crises e reestruturações econômicas, das mudanças tecnológicas e de globalização.<sup>16</sup>

O conceito de democracia moderna tem se adequado à realidade contemporânea em virtude das crenças religiosas e ideias políticas radicais que mudaram o foco do debate político.<sup>17</sup> Nessa perspectiva, David Held teoriza a importância da democracia, com objetivo de consolidar a força desse conceito:

Democracy has been recelebrated as a way of containing the power of the state, of mediating among competing individual and collective projects, and of rendering key political decisions accountable. In political circumstances constituted by a plurality of identities, cultural forms and interests, each perhaps articulating different prescriptive regimes, democracy is seen, moreover, to offer a basis for tolerating, discussing and negotiating difference. The idea of democracy is important because it does not just represent one value among many, such as liberty, equality or justice, but is the value that can link and mediate among competing prescriptive concerns.<sup>18</sup>

O pensador liberal francês Aléxis de Tocqueville (1805-1859) já abordava a importância da religião, em sua obra *Democracia na América* (em dois volumes, publicados, respectivamente em, 1835 e 1840), como fator para o crescimento e sustentação da democracia norte-americana – precisamente o primeiro país a estabelecer a separação constitucional entre igreja e Estado. Na concepção tocquevilleana, religião e liberdade seguem paralelamente, e essa relação harmoniosa é possivelmente depositada no princípio da separação entre o Estado e a religião. O autor defende enfaticamente essa necessidade da separação. Ele argumenta que apenas com essa ruptura a influência religiosa permanecerá forte o suficiente para exercer seus benefícios na sociedade civil.

---

<sup>16</sup> BURITY, Joanildo. Religião e Política na Fronteira: desinstitucionalização e deslocamento numa relação historicamente polêmica. **Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, v. 1, n. 4, 2001, p.29-36. Disponível em: <[http://www.pucsp.br/rever/rv4\\_2001/p\\_burity.pdf](http://www.pucsp.br/rever/rv4_2001/p_burity.pdf)>. Acesso em: 28 jun. 2007.

<sup>17</sup> HELD, David. **Models of Democracy**. Third Edition. Califórnia: Stanford University Press, 2006, p.224.

<sup>18</sup> Ibidem, p.261.

É nesse entendimento, que Zetterbaum afirma sobre o pensamento do pensador francês: “Apenas confiando a paixão natural para a religião que pertence ao homem como homem, e abstendo-se por aliança com qualquer partido ou Estado, a religião pode manter o seu domínio sobre os homens em tempos democráticos. A religião deve continuar forte e, portanto, em separado, a fim de cumprir sua função política”.<sup>19</sup> E ainda McCarthy observa o pensamento tocquevilleano exaltando o valor da religião dentro dos parâmetros da liberdade:

Tocqueville ficou impressionado com a maneira como a religião e a política parecem complementar-se na América. Ele comentou: ‘A religião respeita a liberdade civil como um nobre exercício das faculdades do homem, o mundo da política é uma esfera destinada pelo Criador para o jogo livre da inteligência. A religião, sendo livre e poderosa dentro de sua própria esfera e satisfeita com a posição reservada para ela, percebe que sua influência é tanto mais bem estabelecida, pois depende unicamente de suas próprias competências e das regras do coração dos homens, sem apoio externo.’ Ele acrescentou: ‘A liberdade vê a religião como a companheira de suas lutas e triunfos, o berço da sua infância, e da fonte divina de seus direitos. A religião é considerada como a guardiã dos costumes e tradições, são consideradas como a garantia do direito e com o compromisso para a manutenção da própria liberdade’.<sup>20</sup>

A sustentação da democracia está no compartilhamento de características básicas de um povo, como a religião, a língua, a etnicidade. Mas a homogeneidade de tais particularidades não garante um cenário democrático. Por isso, a compreensão de um caráter heterogêneo e plural da democracia se mostra como via fluente para a consolidação do ideal democrático.

Entendida como forma preponderante apta de organizar o exercício legítimo do poder político, a democracia, na sua configuração representativa liberal, tornou-se hegemônica durante o século XX. Na esteira da perspectiva desse modelo, clássica, através de autores como John Stuart Mill, Tocqueville, Schumpeter, encontramos autores como C. M. Macpherson, David Held, Frank Cunningham, que traçaram um perfil histórico desse modelo percorrendo uma cronologia desde concepção clássica até os desdobramentos e vertentes contemporâneos. Macpherson apresenta algumas características iniciais da democracia liberal, bem diferentes do que encontramos hoje:

---

<sup>19</sup> ZETTERBAUM, Marvin. Alexis de Tocqueville. In: STRAUSS, Leo; CROPSEY, Joseph (Ed.). **History of Political Philosophy**. 3. ed. U.S.A.: University of Chicago Press, 1987. p. 779-780.

<sup>20</sup> MCCARTHY, Eugene J.. **America Revisited: 150 Years after Tocqueville**. New York: Doubleday, 1978, p.75.

an ideal of equal individual rights to self-development, equality before the law, basic civil liberties, and popular sovereignty with an equal political voice for all citizens, leaving out any stipulations about representation, party systems and so on, then some earlier ideas of democracy could be included as liberal democracy.<sup>21</sup>

Na elaboração de um conceito contemporâneo de democracia liberal, David Held adota um viés político dessa abordagem: “a system of rule embracing elected ‘officers’ who undertake to ‘represent’ the interests and/or views of citizens within the framework of ‘the rule of law’”.<sup>22</sup> Nesse sentido, Marilena Chaui<sup>23</sup> argumenta que a peculiaridade liberal está em ter a democracia como um sistema político que repousa sobre certas características institucionais, elencadas a seguir, que também são condições sociais democráticas: cidadania e eleição; competição entre os partidos políticos; liberdade dos cidadãos e opinião pública como fator de criação da vontade geral; existência de divisões sociais (maioria/minoria) e de parlamentos; direito público e privado, e leis como defesa contra a tirania. Ao descrever tal conjunto de condições políticas e sociais, configurando a democracia como uma forma de vida social, notamos a exposição da fragilidade democrática diante do capitalismo, quando se observa que os critérios acima colocados se manifestam “apenas no processo eleitoral, na mobilidade de poder e, sobretudo, em seu caráter representativo”, o que demonstra uma sociedade modelada sobre a desigualdade socioeconômica e o funcionamento do mercado, estabelecendo, assim, uma inviabilidade da prática concreta dos valores da democracia.

Os efeitos da disseminação da democracia liberal se incumbiram de explicitar as consequências contraditórias desse modelo, dentre eles destacando-se os problemas da *participação*, expostos no abstencionismo nas eleições, na decrescente mobilização popular através das instituições e no baixo quantitativo de trabalhadores sindicalizados e os problemas da *representação*, exposto no sentimento que os cidadãos têm de desconexão entre suas opiniões e as posturas de seus representantes, no descrédito das organizações sociais e na incompetência em promover a inserção econômica e social dos setores mais pobres e vulneráveis das populações, principalmente em países semiperiféricos, como o Brasil e a Índia.

---

<sup>21</sup> MACPHERSON, C. B. **The Life and Times of Liberal Democracy**. Great Britain: Oxford University Press, 1977.

<sup>22</sup> HELD, David. op. cit., p.4.

<sup>23</sup> CHAUI, Marilena. **Cultura e Democracia**: O discurso competente e outras falas. 13º Ed. SP: Cortez Editora, 2011, p.147-148.

As transformações que se impõem, a partir da ascensão da ordem capitalista e o domínio de sua ideologia, constroem diferenças e uma hierarquia de forças entre os Estados e dentro deles, que se encarregam de dissolver e/ou neutralizar os valores democráticos em sociedades que foram acostumadas, na sua totalidade, a não se prontificar diante das mudanças provocadas por esse fenômeno. Enquanto numa democracia de fato espera-se que haja um crescimento da politização do *status* do cidadão, o que se observa na atualidade é que o poder do Estado democrático promove gradativamente a massificação do *status* de cidadão, despolitizando-o. Assim, na visão de Giorgio Agamben<sup>24</sup>, a necessidade do Estado de ser democrático e a força política desse regime edificou uma democracia como mera técnica de administração que se baseia em pesquisa de opinião, nas eleições, na manipulação da opinião pública, na gestão dos meios de comunicação, ou seja, a democracia, hoje, é uma prática do poder.

Segundo Amartya Sen, o contexto democrático liberal está dominado pelo discurso da liberdade, porque há um caráter de urgência em praticar a liberdade política, o que provoca um aumento na intensidade das necessidades econômicas<sup>25</sup>. Isto é, essa liberdade conduz a sociedade na direção de uma predominância geral dos direitos políticos e civis básicos (como a capacidade de participação política e social, e a defesa de reivindicações de necessidades econômicas). E isso pode ser benéfico ou não, à medida que a eficácia desse mecanismo depende da forma como serão exercidos os direitos. No caso das democracias periféricas existe o lado positivo e uma satisfação relativa à liberdade. Entretanto, há lacunas, quando os outros princípios são gradativamente desvalorizados, como, por exemplo, o quesito da igualdade. Isso porque o discurso da igualdade supõe aumento de poder para os desiguais, “e como o poder é um elemento de soma zero, se aumentarmos o poder dos (des)poderados os poderosos terão menos poder”.<sup>26</sup>

Nesse contexto, a importância da religião na esfera democrática liberal, segundo Wolterstorff<sup>27</sup>, está interligada à questão da pluralidade religiosa: “in a society in which

---

<sup>24</sup> Cf. AGAMBEN, Giorgio; ZIZEK, Slavoj, et al. **Democracy in What States**. New York: Columbia University Press, 2011. AGAMBEN, Giorgio. **A democracia é um conceito ambíguo**. Disponível em: < <http://blogdaboitempo.com.br/2014/07/04/agamben-a-democracia-e-um-conceito-ambiguo/>>. Acesso em 5 jul 2014.

<sup>25</sup> Cf. SEN, Amartya. **Desenvolvimento como Liberdade**. Trad. Laura T. Motta. São Paulo: Cia das Letras, 2010.

<sup>26</sup> PINTO, Céli Regina. **Teorias da Democracia: diferenças e identidades na contemporaneidade**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 23.

<sup>27</sup> Apud DOMBROWSKI, D. A. **Ralws and Religion: The case for political liberalism**. NY: State University of New York Press, 2001, p.41.

all had the same religion, the very need for a liberal democracy would be greatly reduced. But we do need liberal democracy, because we do not all share the same religion”. Corroborando essa ideia, Rawls<sup>28</sup> coloca que o pluralismo religioso encontrado em sociedades democráticas é uma característica permanente de sua cultura pública. Também Macpherson,<sup>29</sup> desde outra perspectiva teórica, argumenta que a democracia não pode ser expressa e vinculada apenas por e nas instituições políticas, mas sim em outros aspectos de nossa cultura. Sobretudo, diríamos, quando o mundo atravessa uma fase de revitalização da religião no debate político.

A compreensão de democracia ampliou-se muito durante o último século, de uma maneira que não foi vista apenas pela demanda por exercício universal do voto secreto, mas de um modo bem mais amplo, naquilo que John Rawls chama de “exercício da razão pública”. “A razão pública é característica de um povo democrático: é a razão de seus cidadãos, daqueles que compartilham o status da cidadania igual”.<sup>30</sup> A mudança na compreensão da democracia tem sido provocada pela elaboração de novas vertentes democráticas, advindas do modelo liberal, como a democracia participativa e a democracia deliberativa.

No que diz respeito ao primeiro modelo, Macpherson<sup>31</sup> propõe uma concepção de democracia participativa que é um projeto e não uma descrição empírica, apresentando um conjunto de precondições para prática da mesma: sentimento de comunidade; diminuição da desigualdade social e econômica, pois esta impede a participação política partidária; estimular processos para viabilizar as propostas de Marx (ditadura do proletariado) e da Stuart Mill (aumento da participação). Macpherson<sup>32</sup> enfatiza os movimentos sociais e sustenta-se na ampliação do espaço político pela sociedade civil. Tal modelo é descrito por ele assim:

The simplest model that could properly be called a participatory democracy would be a pyramidal system with direct democracy at the base and delegate democracy at every level above that. (...) So it would go on up to the top level, which would be a national council for matters of national concern, and local and regional councils.

---

<sup>28</sup> RAWLS, John. **Liberalismo Político**. 2º Ed. SP: Ed. Ática, 2000, p.182.

<sup>29</sup> MACPHERSON, C. B. **The Life and Times of Liberal Democracy**. Great Britain: Oxford University Press, 1977, p.75.

<sup>30</sup> RAWLS, John. op.cit., p. 261.

<sup>31</sup> MACPHERSON, C. B. op. cit., p. 93-107.

<sup>32</sup> Idem., p.108.

Na perspectiva de observar o emprego desse modelo no mundo, Boaventura de Souza Santos apresenta no seu livro “Democratizar a democracia: os caminhos da democracia participativa”, várias experiências de democracia participativa no hemisfério sul no século XXI. Segundo o autor, a concepção participativa nos países do Sul está intrinsecamente ligada aos recentes processos de democratização, sendo “o Brasil e a Índia, os países nos quais as potencialidades da democracia participativa mais claramente se manifestam”.<sup>33</sup> No caso brasileiro, a Constituição de 1988 incorporou novos elementos culturais, onde o orçamento participativo adquiriu importância e “a motivação pela participação é parte de uma herança comum do processo de democratização que levou atores sociais democráticos, especialmente aqueles oriundos do movimento comunitário, a disputarem o significado do termo participação”.<sup>34</sup> No desafio democrático indiano, os potenciais do modelo participativo são visíveis devido às ações políticas e de participação que se articulam a partir dos anos 1960, como fragmentos dos movimentos políticos e sociais que tiveram sua origem no movimento de Independência.<sup>35</sup> Na Índia, a democracia é um desafio complexo porque, além das diferenças de classe, de etnia, de religião e regionais, há ainda as diferenças de castas. O problema desse modelo é que há uma participação falaciosa onde não acontece a promoção da inclusão do todo.

Outro modelo oriundo da vertente liberal é o deliberativo. A concepção central dessa vertente, a rigor, é que em uma sociedade democrática, as determinações políticas devem ser alcançadas através de um processo deliberativo entre cidadãos livres e iguais. Dentre as inúmeras versões contemporâneas que existem sobre esse modelo, há duas grandes escolas influenciadas por John Rawls e Jürgen Habermas. Dentre os inúmeros postulados elaborados por esses teóricos, alguns têm certo destaque, como a questão do consenso democrático, alegando erroneamente, na nossa concepção, um possível fracasso nas relações de poder e no antagonismo das relações humanas; a busca para certificar o vínculo entre democracia e liberalismo, em outras palavras, respectivamente, a conciliação entre a liberdade dos antigos e a liberdade dos modernos; a convicção de que por meio de métodos deliberativos apropriados seria possível suplantarmos o conflito

---

<sup>33</sup> SANTOS, B. de S.; AVRITZER, Leonardo. Para ampliar o cânone democrático. In: SANTOS, Boaventura de Souza. **Democratizar a Democracia: os caminhos da democracia participativa**. RJ: Civilização Brasileira, 2002, p. 65.

<sup>34</sup> Idem.

<sup>35</sup> SHETH, D. L. Micromovimentos na Índia: para uma nova política de democracia participativa. In: SANTOS, Boaventura de Souza. **Democratizar a Democracia: os caminhos da democracia participativa**. RJ: Civilização Brasileira, 2002, p. 113-114.

entre os direitos individuais e as liberdades, além de solucionar as reivindicações de igualdade e de participação popular; e a elaboração de uma racionalidade que explora tanto o lado instrumental quanto a dimensão normativa do social.

Segundo Christiano<sup>36</sup>, denomina-se democracia deliberativa um sistema em que “a tomada de decisão democrática deve ser fundamentada em um processo substancial de deliberação pública, no qual argumentos pró ou contra leis e políticas são apresentados em função de sua contribuição para o bem comum dos cidadãos e a justiça da sociedade política”. Para os autores dessa vertente, a forma deliberativa trabalha no sentido de melhorar a qualidade da democracia, à medida que envolve princípios de liberdade e participação. No processo deliberativo, a deliberação “é livremente conduzida por cada pessoa, que pode ou não ser convencida por um dado argumento, tem em última instância de fazer uma escolha entre muitas alternativas”.<sup>37</sup> Os diferentes pontos de vista que são apresentados para escolha e votação do público são defendidos pelos partidos ou/e pelos indivíduos que desejam ascender à posições de poder. O ápice desse processo é a escolha, ou seja, o voto.

O modelo deliberativo não vê com bons olhos a religião (e/ou diferentes credos) como um instrumento usado pela democracia e sua operacionalização, uma vez que “o papel da razão pública (princípio norteador desse modelo) serve aqui meramente para abrandar a diversidade e encorajar a estabilidade social”.<sup>38</sup> A ascensão do debate da religião na esfera política atual, envolvendo a questão do secularismo, não é exposto por esse modelo como uma característica definidora e que consolida o contexto democrático. Nesse sentido, tentar explicar o cerne de tal debate tendo esse modelo democrático como baluarte não parece uma alternativa viável quando há ainda uma crítica questionadora do valor da religião na política, como o faz Rawls<sup>39</sup>:

Como é possível para aqueles que se apoiam em doutrinas religiosas, algumas baseadas na autoridade religiosa, por exemplo, a igreja ou a bíblia, apoiarem ao mesmo tempo uma concepção política razoável que sustenta um regime democrático constitucional razoável? Tais doutrinas ainda podem ser compatíveis com uma concepção política liberal?

---

<sup>36</sup> CHRISTIANO, Thomas. A Importância da Deliberação Pública. In: WERLE, D. L.; MELO, R. S. **Democracia Deliberativa**. SP: Editora Singular, 2007, p. 81.

<sup>37</sup> MANIN, Bernard. Legitimidade e Deliberação Política. In: WERLE, Denilson Luis; MELO, Rúrion Soares. (orgs.). op. cit., p. 38.

<sup>38</sup> RAWLS, John. A ideia de razão pública revisitada. In: WERLE, Denilson Luis; MELO, Rúrion Soares. (orgs.). op. cit., p.163.

<sup>39</sup> Idem, p.162.

A democracia no Brasil e na Índia vivencia um processo de amadurecimento onde há uma saturação do modelo liberal (ou representativo), hegemônico nos dois países, no qual se vislumbram novas perspectivas para a inclusão dos cidadãos na esfera pública, podendo ser o fator religioso um vetor importante nessa transição. Observa-se um processo de construção/maturação de um *mix* de mecanismos democráticos na busca por tornar essa democracia um modelo que leve em conta, não apenas no aspecto normativo como também na vida prática, um maior diálogo e compartilhamento de aspectos culturais e religiosos.

Apresentando uma contraproposta associada a uma crítica tanto ao modelo liberal-representativo, quanto à opção deliberativa, Chantal Mouffe propõe um modelo de democracia plural agonística, que entende a democracia não como um sistema de governo ou um mecanismo de seleção de lideranças, mas como um regime de instituição do social, uma “forma de vida” no sentido wittgensteiniano<sup>40</sup>. A autora elabora um projeto de radicalização da democracia, que “provê um referencial melhor do que muitas versões da democracia deliberativa no reconhecimento do papel exercido pela religião na formação da identidade pessoal e das consequências que isto traz para a política”.<sup>41</sup> As bases teóricas para a noção de democracia agonística está na lógica do discurso, esboçado com Ernesto Laclau em *Hegemonia e Estratégia Socialista* (1985), que se desdobrará em outros conceitos como articulação, hegemonia e antagonismo, importantes para o esclarecimento da teoria proposta adiante por Mouffe.

O entendimento da lógica do discurso aqui se concentra em quatro características fundamentais da teoria do discurso, segundo Burity<sup>42</sup>:

1. A ideia de que sujeito/objeto são constituídos por um conjunto de princípios e regras que regem o seu funcionamento e isso intervêm o modo de interação deles na realidade.
2. Discurso não remete (exclusiva ou originalmente) ao aspecto da escrita e da fala.

---

<sup>40</sup> Cf. WENMAN, Mark. **Agonistic Democracy**: constituent power in the Era of globalisation. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, p.155. MACHIN, Amanda. **Nations and Democracy**: new theoretical perspectives. New York: Routledge, 2015, p.44.

<sup>41</sup> MOUFFE, Chantal. Religião, democracia liberal e cidadania. In: BURITY, Joanildo; MACHADO, Maria das Dores C. **Os Votos de Deus**. Recife: Fundaj, Ed. Massangana, 2006, p. 15.

<sup>42</sup> BURITY, Joanildo A. Teoria do discurso e análise do discurso sobre política e método. In: WEBER, Silke; LEITHAUSER, Thomas. **Métodos Qualitativos nas Ciências Sociais e na Prática Social**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2007, p.75-76.

3. Discurso não é simplesmente uma consequência de uma miríade de textos a serem compreendidos, ou uma soma de palavras, mas sim um conjunto maior que envolve palavras e ação, com um aspecto objetivo.
4. A teoria do discurso defende a irredutibilidade do real ao discurso.

Deslocando esses quatro fatores para o lado empírico, tomemos como exemplo a presença de alguns políticos importantes de partidos diferentes, inclusive da presidenta Dilma Rousseff, na inauguração do Templo de Salomão em São Paulo, o maior templo religioso do Brasil, edifício que pertence a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), durante o período da corrida eleitoral para presidente em julho de 2014. Esse exemplo é muito favorável para que definamos também os conceitos de discurso, articulação, hegemonia e antagonismo.

A presença de Dilma, assim como de outros políticos do Partido dos Trabalhadores (PT), acontece de forma estratégica quando é crucial estabelecer laços com a comunidade evangélica, uma massa de eleitores bastante cobiçada no palanque político, à medida que ela (a denominação religiosa) representa um fator de desequilíbrio na disputa eleitoral. Além disso, o ato simboliza uma aproximação com a religião que mais conquista adeptos no Brasil hoje, uma vez que o atual governo petista mantém uma relação conflituosa com a comunidade evangélica, a exemplo das eleições 2010 com o debate sobre o aborto iniciado pelos religiosos e a criação de um comitê pelos nove partidos da coligação Dilma para sensibilizá-los. Particularmente, a figura da presidenta na ocasião da inauguração do Templo, cumprimentando as lideranças religiosas e participando do culto, justifica sua recente declaração ao público evangélico de que “feliz é a nação cujo Deus é o Senhor”. A coadunação do agir objetivo e dos ideais políticos de Dilma, ainda que proposital em virtude das eleições, favorece a assimilação do conceito de discurso por Ernesto Laclau que o entende como uma forma de articulação de demandas particulares hegemônicas por identidades que proporciona o sentido da realidade.<sup>43</sup> Compreender o discurso dessa forma, aplicado à política, subscreve que uma ação social será dotada de sentido, de significado, que se justifica por alguma razão. Ou seja, discurso, então, é prática, uma vez que quaisquer ações empreendidas por sujeitos, identidades, grupos sociais são ações significativas, o

---

<sup>43</sup> Apud. BURITY, Joanildo A. Discurso, Política e Sujeito na Teoria da Hegemonia de Ernesto Laclau. In: MENDONÇA, Daniel de; RODRIGUES, Léo Peixoto. **Pós-Estruturalismo e Teoria do Discurso:** em torno de Ernesto Laclau. Porto Alegre: ediPUCRS, 2008, p.37.

que propicia o entendimento das quatro características acima. É nesse sentido que Burity resume o conceito de discurso em “uma unidade complexa de palavras e ações, de elementos explícitos e implícitos, de estratégias conscientes e inconscientes”.<sup>44</sup>

O diálogo com grandes denominações evangélicas não se restringe a apenas um partido no pleito eleitoral. Há o Partido Social da Democracia Brasileira (PSDB) e o Partido Social Democrata (PSD) angariando o apoio da Assembleia de Deus, o Partido Social Cristão (PSC) com lideranças evangélicas, o Partido Socialista Brasileiro (PSB) tem a sua principal representante, Marina Silva, uma devota assembleiana. Os neopentecostais (e suas diversas derivações) ampliam sua influência a cada eleição e os partidos políticos agem em prol dessa articulação. Esse discurso político-religioso acontece pela articulação de demandas de ambas as partes. A articulação entre palavra e a ação resulta em discursos que gera sentidos e significados, e estes, de acordo com Laclau e Mouffe, irão disputar espaço no social. É exatamente o que ocorre no exemplo da inauguração do Templo. Na ocasião, os representantes do PT compareceram numa demonstração da vontade de assegurar a simpatia e o apoio político dos religiosos. Apesar de levantarem bandeiras diferentes, se arquitetarem como sujeitos políticos distintos, os dois atores coletivos (o PT e a IURD) estabelecem uma *articulação*, uma relação entre demandas díspares em torno de algo em comum permitindo a construção de uma unificação simbólica, uma equivalência mútua ou em relação a uma em especial, e isso se define ou em função de uma ameaça/inimigo comum ou de uma situação social que desloca a posição/identidade de atores numa dada cena social. O sentido dessa articulação gira em torno de dois projetos hegemônicos (o do PT é a reeleição da presidenta e o da IURD é aumentar sua influência na bancada evangélica e futuramente eleger um presidente evangélico), duas estratégias de luta política, que se constituem na condição de dominadores delineando a ideia de um “nós” e o reconhecimento de um “eles”. O que reúne as duas posições é o objetivo de vencer um adversário eleitoralmente e não apenas uma convergência de conteúdos dos projetos de cada ator.

A busca pelo espaço, seja na dimensão política ou em outro contexto, termina por construir um caráter de disputa, que no âmbito de variadas demandas, se torna possível a identificação de um discurso articulador de demandas comuns, assim como, de diferenças particulares que passam a fazer parte de um mesmo lado considerando

---

<sup>44</sup> Ibidem, p.42.

alcançar um objetivo comum. As práticas discursivas criam esse objetivo comum apenas através da articulação. O âmbito de articular, nesse sentido, é proporcionar uma relação hegemônica, um discurso hegemônico, algo que aglutina o todo, sistematiza as partes. A acepção de hegemonia, no pensamento de Laclau e Mouffe, se coloca através de uma demanda particular capaz de assumir a representação de um conjunto de outras demandas igualmente particulares, sem abandonar a demanda particular inicial, passando a agir em nome do conjunto.<sup>45</sup> No exemplo supracitado, o PT articula sua hegemonia como representante maior de uma coligação de partidos e tenta estabelecer parâmetros cordiais com a IURD almejando um quantitativo significativo de parceiros no Senado e no Congresso, ao mesmo tempo em que, o PSDB, o partido hegemônico da coligação de direita no Brasil e antagonista do PT, também estabelece articulações com denominações religiosas. Dentro dessa conjuntura, a ideia e o estabelecimento de uma relação hegemônica existem em virtude da noção de *falta constitutiva*, a concepção de que as partes (identidades, grupos, elementos) que constituem o hegemônico se estabelecem de forma incompleta, sempre buscando se complementar, seja por uma falta efetiva de articulação ou pelo caráter antagônico das partes.

A questão do discurso antagônico é essencial para entender essa falta constitutiva. À medida que há a impossibilidade de constituição plena de um discurso, por que, teoricamente, um segundo discurso pode bloquear a expansão do primeiro, acontece um paradoxo relacionado a tal questão. Esse mesmo antagonismo pode ser a condição de possibilidade da própria constituição discursiva, quando um segundo discurso se forma sob ameaça da presença do primeiro. A condição de antagonismo não é excluída de nenhuma situação, e é dessa forma que os autores Laclau e Mouffe concluem que haverá uma busca constante pela articulação das partes (identidades, elementos, etc) na tentativa de sanar a falta constitutiva. O que permite a articulação não é que uns se complementam com outros, é que entre eles se estabelece uma relação de equivalência por força de um outro que provoca ou ameaça a identidade “original” dos vários atores.

A construção da teoria agonística da democracia empreendida por Mouffe tem como elemento teórico fundamental o antagonismo. Essa vertente democrática contemporânea envolve a ênfase em aspectos como a pluralidade, o debate, o dissenso, a distinção. O entendimento do contexto antagônico pode ser compreendido, para

---

<sup>45</sup> Ibidem, p.48.

Mouffe, a partir de duas dimensões: o político e a política. O político se refere à dimensão de “hostilidade e antagonismo que é uma possibilidade sempre presente em toda sociedade humana; antagonismo que pode assumir muitas formas diferentes e emergir em diferentes relações sociais”.<sup>46</sup> A segunda dimensão “se refere ao conjunto de práticas, discursos e instituições que buscam estabelecer uma certa ordem e organizar a coexistência humana em condições que são sempre conflitivas por que são afetadas pela dimensão do político”.<sup>47</sup> Ao admitir que as duas dimensões se completam, podemos estabelecer a questão fundamental para a política democrática. Para a autora<sup>48</sup>, a esfera do político é um espaço de poder, por isso há a impossibilidade de haver um consenso racional (como pensam os teóricos da democracia deliberativa) sem que haja uma exclusão do outro. Nesse sentido, é que a política observa o âmbito de conflito e diversidade, configurando o surgimento de lados opostos, que se enfrentam. O pluralismo e o embate de percepções, vontades e ideias no qual é necessário e natural que haja em uma democracia cria uma distinção entre “nós” e “eles”. O desafio de Chantal Mouffe em compor a sua teoria da democracia agonística está justamente nesse viés.

O foco da autora não está na superação da diferença do nós/eles no sentido de eliminar a discrepância de opiniões, muito menos na defesa de uma visão de sociedade mais democrática à medida que é constituída por relações sociais desapoderadas (como preconizava um Habermas deliberativo). Mouffe acredita que as relações de poder são constitutivas do social: “então, a questão principal da política democrática não é como eliminar o poder, mas como constituir formas de poder compatíveis com valores democráticos”.<sup>49</sup> Ou seja, o problema essencial da teoria democrática agonística está em como compatibilizar o contexto plural e a distinção nós/eles. Esse processo supõe que o “eles” não seja visto como um inimigo a ser eliminado, mas sim como um adversário a ser combatido, cujas ideias devem ser respeitadas (não aceitas) e seu direito de expô-las deve ser defendido. Pensar o adversário dessa maneira não exclui a concepção de antagonismo, uma vez que a noção de competidor permanece legítima, contanto que haja uma aceitação mútua dos princípios éticos e morais da democracia, ainda quando interpretados diversamente pelas partes.

---

<sup>46</sup> MOUFFE, Chantal. op. cit., 2006, p.22.

<sup>47</sup> Idem.

<sup>48</sup> Cf. MOUFFE, Chantal. **On the Political**. New York: Routledge, 2005.

<sup>49</sup> MOUFFE, Chantal. Democracia, cidadania e a questão do pluralismo. **Política e Sociedade**: revista de sociologia política. n° 3, 2003, p.14.

Assim, é importante distinguir dois tipos de relações políticas: “uma de antagonismo entre inimigos, e outra de agonismo entre adversários. Poderíamos dizer que o objetivo da política democrática, então, é transformar um antagonismo em agonismo”.<sup>50</sup> Vários são os autores que empregam o agonismo na construção de suas concepções teóricas<sup>51</sup>, porém Mouffe deixa claro que seu modelo entende que a constituição do espaço político se caracteriza pelo conflito e pelo antagonismo. Essa forma de entender política, diferente do modelo deliberativo, tem como fator primordial a mobilização das vontades dos sujeitos e princípios democráticos sem rejeitá-los à esfera privada. Para o modelo de pluralismo agonístico não é necessário suprimir essas vontades para que seja alcançado um consenso racional. É exatamente o estímulo e a movimentação do contexto plural, a exposição dos princípios, o conjunto de confrontações agonísticas que se esboça como condição para a existência e promoção da democracia. A ação da democracia exige o movimento de práticas com o objetivo de persuadir o sujeito a ampliar um comprometimento com os demais no intuito de construir uma sociedade inclusiva. Assim, “os princípios democráticos são defendidos contextualmente, criando um *ethos* democrático, que tem a ver com a mobilização de paixões, multiplicação de práticas (...) que provêm a possibilidade de sujeitos democráticos e formas de democracia”.<sup>52</sup>

O projeto de democracia liberal, para Chantal Mouffe, envolve “muito mais do que uma forma de governo, pois se refere, também, ao ordenamento simbólico das relações sociais”.<sup>53</sup> O simbólico ao qual ela se refere está atrelado à separação entre o público e o privado, entre a Igreja (ou as religiões) e o Estado, entre a lei religiosa e a lei civil, à organização política da coexistência humana, à elaboração de valores morais e éticos, à maneira dessas relações sociais se estruturarem como relações de poder com capacidade suficiente para construir significações e impô-las como legítimas. Segundo ela:

---

<sup>50</sup> Ibidem, p.16.

<sup>51</sup> MOUFFE, Chantal. **En torno a lo político**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Economica, 2009, p. 27. A autora esclarece que autores que vêm do pós-estruturalismo como William Connolly, Bonnie Honig e James Tully, diferentes dela, utilizam do agonismo como forma de explicar o espaço político congruente com o ético, explorando valores como a deliberação e a liberdade.

<sup>52</sup> MARQUES, Luciana Rosa. Contribuições da democracia radical e da teoria do discurso de Ernesto Laclau ao estudo da gestão da educação. In: MENDONÇA, Daniel de; RODRIGUES, Léo Peixoto. **Pós-Estruturalismo e Teoria do Discurso**: em torno de Ernesto Laclau. Porto Alegre: ediPUCRS, 2008, p.94.

<sup>53</sup> MOUFFE, Chantal. op. cit., 2006, p. 16.

A existência de relações de poder e a necessidade de transformá-las, enquanto se renuncia à ilusão de que poderíamos nos livrar completamente do poder (...) se aceitamos que as relações de poder são constitutivas do social, então a questão principal da política democrática não é como eliminar o poder, mas como constituir formas de poder compatíveis com os valores democráticos.<sup>54</sup>

No lugar de identificar a democracia moderna com o lugar vazio de poder, a autora enfatiza a distinção entre dois aspectos: de um lado, a democracia como forma de governo, ou seja, como princípio da soberania do povo; e de outro lado, o perfil simbólico no qual a regra democrática é exercida e composta por um aspecto plural.

Segundo Chantal, a democracia liberal moderna possui um caráter diverso; um pluralismo que estabelece a emergência da liberdade individual e a afirmação da liberdade igual para todos, através da ênfase na legitimação da divisão e no conflito de diferenças. “A experiência dessa democracia consiste em reconhecer a existência de lógicas contraditórias e antagônicas, bem como a necessidade de sua articulação”.<sup>55</sup> O funcionamento dela acontece por um conjunto complexo de práticas, que termina construindo formas individuais e identitárias constituintes de um todo maior. A consolidação das políticas democráticas beneficia as inúmeras formas específicas de individualidades, e estas exploram uma miríade de princípios impulsionando a ideia de que os procedimentos na democracia não podem funcionar apropriadamente se não se apoiarem em um tipo específico de *ethos*, ou seja, um conjunto de códigos, doutrinas, valores e práticas culturais, políticas e econômicas.

A possibilidade desse *ethos* pode ser pensada a partir do desempenho da religião na democracia, pois, para Chantal Mouffe, doutrinas compreensivas não podem ser excluídas do domínio público, contra Rawls e Habermas, porque apesar de existir uma institucionalização da neutralidade do Estado secular, no sentido da separação Igreja/Estado com o objetivo de preservar a liberdade individual e o pluralismo, os valores políticos não são constituídos por essa neutralidade. Tais valores podem, inclusive, se fundar num ordenamento teológico e em postulados ético-religiosos para a formação dos seus princípios de legitimidade. Para o modelo agonístico de democracia, o Estado liberal não deve justificar a separação entre Igreja e Estado sob a perspectiva de ser *neutro* com relação a todas as religiões. A justificativa se concentra no quesito da *tolerância*, à medida que o regime de democracia liberal encontra nesse quesito um

---

<sup>54</sup> MOUFFE, Chantal. op. cit., 2003, p.14.

<sup>55</sup> Ibidem, p. 18.

fator definidor para a consolidação da liberdade e da igualdade, e, além disso, para que não haja favorecimento de uma religião sobre outra.

O entendimento do que significa a separação Igreja/Estado na maioria das vezes é comprometido pela apresentação errônea da equivalência entre política e religião, público e privado. A primeira separação (Igreja/Estado) está relacionada ao manuseio do poder e sua coercibilidade, enquanto o sentido das outras separações não estaria necessariamente relacionado à questão do poder. “A consequência disso é que a separação entre Igreja e Estado é vista como implicando a exclusão de todas as formas religiosas da esfera pública”.<sup>56</sup> A consonância das três separações como uma ideia única tem significado o banimento absoluto da religião ao privado. Na perspectiva do modelo agonístico de democracia, o equívoco desse problema está na impossibilidade de retração da religião ao privado e na inevitabilidade da participação da religião na política. Por isso, Mouffe defende, dentro dos limites constitucionais, a intervenção de grupos religiosos no contexto político, porque fortaleceriam o âmbito democrático, à medida que as suas atuações e pronunciamentos contra ou favor de certas causas canalizam antagonismos nos limites da disputa democrática (transformando-se em manifestações de agonismo democrático). O reconhecimento da importância das formas religiosas como agentes legítimos dentro do espaço político corrobora “o papel crucial desempenhado pelas paixões, valores, crenças e todas as formas de identificações coletivas na ação política”.<sup>57</sup>

Pela ótica agonística de Chantal, compreender o significado e compreensões de cada uma das três separações, não as tratando como equivalentes, elencaria a multiplicidade das formas que a religião alcançaria do tabuleiro político das sociedades democráticas liberais. Em contrapartida, o recente caráter de ascensão da religião no debate político, na forma de fundamentalismos, da utilização nos discursos eleitorais e nos mais diversos meandros da política é uma consequência direta<sup>58</sup> do déficit democrático que assinala grande parte das sociedades democráticas hoje.

Como o nosso trabalho se expande para retratar o secularismo político como um desafio às democracias brasileira e indiana, na medida em que a religião incide diretamente na cultura política e nas instituições políticas, entendemos que a teoria agonística de Mouffe contribui em cada um desses dois aspectos. Com relação ao

---

<sup>56</sup> Ibidem, p.25.

<sup>57</sup> Ibidem, p.26.

<sup>58</sup> MOUFFE, Chantal. **The Democratic Paradox**. New York: Verso, 2000, p. 96.

primeiro deles, a religião tem um peso considerável na constituição da cultura política do Brasil e da Índia<sup>59</sup>, isto é, no conjunto de representações e atos que dão sentido à política a partir da concepção dos seus atores e mesmo definindo os contornos do político, da instituição do social, nesses contextos. Estando essas culturas políticas imbricadas à religião, de forma direta e indireta, favorecem o desenvolvimento de identidades (individuais e/ou coletivas) que, do ponto de vista de Chantal Mouffe, representa sempre um ato de poder e instiga a dissensão, característica da teoria agonística. Além disso, uma cultura política democrática atravessada pela religião corrobora a possibilidade de participação política numa multiplicidade de acepções, assim como de maximização do pluralismo político. Segundo Mouffe, esse pluralismo é fundamental para a ordem das relações sociais e é uma característica definidora da democracia moderna. Logo, a religião pode percorrer os espaços da participação, explorando suas formas no debate da esfera pública, e exibindo um secularismo que não obedece à norma da separação entre Estado e religião. Ou seja, o ciclo composto pela cultura política que possui a religião nas suas entrelinhas, a construção de identidades munidas de formas religiosas e um jogo político que se utiliza desses dois vetores no seu tabuleiro coloca o entendimento de secularismo ocidental em xeque, quando estamos nos referindo aos regimes constitucionalmente seculares.

Por fim, o uso da religião pelas instituições políticas<sup>60</sup>, seja através do discurso ou de alguma outra forma, se insere no perfil da distinção entre o *político* e a *política* sugeridos por Mouffe, ao envolver o antagonismo, promover articulações, produzir hegemonia. O caráter de protagonista do *político* que muitas vezes a religião alcança, quando não está nos bastidores da *política*, determina essa situação ao patamar de questionarmos o sentido do secularismo em determinados contextos.

## 1.2 Método Comparativo

Apesar de não ser este um trabalho teórico, utilizamos a teoria democrática de Chantal Mouffe para abordar o cerne do nosso objeto de estudo, que é o secularismo, suas variantes e a democracia. Afinal, esse objeto é construído ao longo dos capítulos e a análise utiliza de características do modelo de democracia agonística. Nesse ínterim, a

---

<sup>59</sup> Ver capítulo 3.

<sup>60</sup> Ver capítulo 4.

presença do método comparativo é constante, uma vez que, estabelecemos uma comparação para explicar o porquê e como nações constitucionalmente seculares, a exemplo do Brasil e da Índia, se alimentam de pressupostos e valores religiosos no desenvolvimento de seus regimes democráticos. Sendo assim, organizamos o trabalho a partir da comparação dos secularismos brasileiro e indiano, considerando que os dois países apresentam secularismos distintos por terem se construído em sociedades de culturas diferentes, elencamos suas formações singulares e os paradoxos que permeiam cada um. Em seguida, comparamos separadamente os dois fatores políticos no qual a religião tem uma grande incidência na democracia dos dois países: a cultura política e as instituições (Estado e partidos políticos).

Tratar a comparação como método é estabelecer nuances classificatórias para os diversos tipos de comparações possíveis. O método comparativo determina regras que devem ser seguidas no isolamento de casos através da comparação de certo número de eventos. Há uma multiplicidade de técnicas e *designs* (desenhos de pesquisa) na política comparada que são utilizados de acordo com o objeto de estudo e as questões de pesquisa. Nesse sentido, a contribuição do método comparativo ao nosso trabalho se concentra em três enfoques:

- 1) No desenho de pesquisa chamado *comparação focada*, também conhecido como “*case-oriented*” ou pesquisa de “*small N*” (poucos casos envolvidos), por estarmos trabalhando com apenas dois países e pelo fato de ser uma técnica mais intensiva, concentrando esforços na análise profunda dos casos estudados de forma qualitativa. Ou seja, ele enfoca nas especificidades de cada país; é mais usado quando países são as unidades de pesquisa, e o tipo de análise recai sobre as similaridades e diferenças entre eles, e não na relação analítica entre variáveis<sup>61</sup>. Por ser um estudo de “*small N*”, de acordo com Hopkin<sup>62</sup>, a análise pode apresentar dois riscos: “the case studies can be unrepresentative and findings specific to these particular cases, and that the heavy reliance on interpretation of unique events and processes exposes the analysis to the observer’s bias”. Porém, as qualidades de um trabalho que concentra poucos casos excedem os riscos, quando nessa abordagem, a profundidade da análise e a escolha rigorosa dos casos são intencionais, e isso reflete a opção por casos que

---

<sup>61</sup> LANDMAN, Todd. **Issues and Methods in Comparative Politics**: na introduction. New York: Routledge, 2008, p. 28.

<sup>62</sup> HOPKIN, Jonathan. The Comparative Method. In: MARSH; David; STOKER, Gerry. **Theory and Methods in Political Science**. Third Editon. New York: Palgrave MacMillan, 2010, p.300.

correspondem da melhor forma possível a representação da resposta à questão de pesquisa.

- 2) Na lógica do *Most Different Systems Design* (MDSD), utilizada nos estudos de *small N*, que consiste em comparar casos (sistemas) que possuem poucas ou nenhuma características em comum, mas têm similar o principal fator de análise. No trabalho, o principal fator é a existência de um *Estado democrático secular em sociedades majoritariamente religiosas*, como é o caso do Brasil e da Índia. O uso de tal método é necessário porque permite o pesquisador selecionar casos favoráveis, que tem um poder de explicação grande, num conjunto diverso de casos<sup>63</sup>. A escolha proposital das duas nações analisadas dentro do MDSD foi essencial para explicar que a religião imiscuída na cultura política e nas instituições democráticas gera um desafio para os países se tornarem seculares de fato e/ou na formação de secularismo distintos. Apesar de serem democracias, Brasil e Índia apresentam regimes, desenhos institucionais e partidos políticos distintos, culturas políticas dissemelhantes que englobam participações políticas que são voluntárias e intencionais, mas que têm sentidos/objetivos díspares. Todo esse conjunto político é influenciado, em ambos os países, embora não exclusivamente, por valores e princípios de religiões majoritárias diferentes. Assim, o argumento de que o cristianismo e o hinduísmo incidem de forma singular, porém, diretamente, na cultura política e nas instituições democráticas dos dois países, auxilia na construção da resposta à primeira questão de pesquisa: *O secularismo político é um desafio às democracias brasileira e indiana?*
- 3) Na perspectiva culturalista da política comparada que, ontologicamente, estuda as regras que constituem as identidades individuais e de grupos; e assume uma postura interpretativista em suas explicações. Para isso, adotamos o conceito de cultura de Clifford Geertz que a vê como um contexto formado por teias/estruturas de significados; sistemas entrelaçados de signos (crenças, normas, ideias, valores) interpretáveis e socialmente estabelecidos<sup>64</sup> que criam uma identidade comum entre os membros de um grupo. Selecionamos essa

---

<sup>63</sup> LANDMAN, Todd. op. cit., p.70.

<sup>64</sup> Cf. GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LCT, 2008.

abordagem, dentro do conjunto apresentado pela política comparada<sup>65</sup>, por sua contribuição focar nos intermédios entre identidade e ação política, na questão do interesse político e ações coletivas, na argumentação sobre uma ordem normativa no contexto político e social, e nos mecanismos no qual a cultura pode moldar o aspecto político. Além disso, segundo Ross<sup>66</sup>, a cultura contribui de cinco maneiras com o estudo da política comparada, quando a observamos como uma perspectiva distinta de análise: a cultura estrutura o contexto no qual a política atua, conecta identidades individuais e coletivas, define e organiza, respectivamente, o limite e as ações de grupos sociais e políticos, fornece um *background* para interpretar a atuação desses grupos, assim como, arregimenta elementos para a mobilização e organização política. Considerando que “a religião é uma forma de cultura<sup>67</sup>” e atua no âmbito político, a abordagem culturalista se apresenta para explicar que a cultura política e as instituições políticas são partes que favorecem a formação de secularismos distintos e/ou provocam a criação de entraves para um secularismo de fato.

A utilização do método comparativo não se justifica apenas pelos três pontos acima. A evolução da política comparada, desde a Antiguidade até hoje<sup>68</sup>, é caracterizada pelo empirismo e por uma tradição de questionamentos que instigam a comparação.<sup>69</sup> A relevância de fazer comparações, por exemplo, é encontrada em Alexis de Tocqueville, teórico francês do século XIX, quando implicitamente usa desse

---

<sup>65</sup> As abordagens em política comparada hoje se concentram sob três vieses: racionalista, estruturalista e/ou culturalista. Cf. LICHBACH, Mark Irving; ZUCKERMAN, Alan S. (org.). **Comparative Politics – rationality, culture and structure**. Second edition. New York: Cambridge University Press, 2009.

<sup>66</sup> ROSS, Marc Howard. “Culture in Comparative Political Analysis”. In: LICHBACH, Mark Irving; ZUCKERMAN, Alan S. (org.). op. cit., p.139.

<sup>67</sup> GIDDENS, Anthony. **Sociologia**. 6º ed. Porto Alegre: Penso, 2012, p.483.

<sup>68</sup> Aristóteles, em *Política*, fez uso de comparações para delinear as formas de governo classificadas por ele como puras (monarquia, aristocracia e politia) e impuras (democracia, oligarquia e tirania). Nessa composição, ele enumera de forma decrescente, sendo a monarquia a melhor delas, estabelecendo parâmetros comparativos e explicativos do porquê uma é boa e outra é má. Outros teóricos políticos, como Maquiavel (interessado em comparar aspectos de poder entre espanhóis e italianos), Thomas Hobbes (pontuando trivialmente a diferença entre o Estado – no estado natural – e o Estado Cristão), John Locke (examinando as características de um só país, a Inglaterra), Montesquieu (o mais comparativista entre eles, estabelecendo regras de que o melhor governo seria o possuidor da separação dos três poderes), John Stuart Mill (criador de métodos científicos em política comparada), Max Weber (comparou os tipos de autoridade), Gabriel Almond e Sidney Verba (com a obra *Cultura Cívica: Atitudes Políticas e Democracia em cinco nações*) utilizaram de comparações para construir suas obras, contribuindo de forma direta e indireta, para o que mais tarde se concretizou como um subcampo da ciência política, a política comparada.

<sup>69</sup> Cf. ISHIYAMA, John. **Comparative Politics: principles of democracy and democratization**. Sussex: Blackwell, 2012.

artifício em *Democracia na América*, mostrando que uma das formas para entender melhor nosso sistema político é comparando-o a outros: “Although I very rarely spoke of France in my book, I did not write one page of it without having her, so to speak, before my eyes”.<sup>70</sup> O mesmo autor ainda comenta: “Without comparisons to make, the mind does not know how to proceed”.<sup>71</sup> Ou seja, podemos usar a comparação para elaborar um viés concreto à pesquisa, no sentido de constatar que um fenômeno político é, ou não, uma questão particular, e através da análise de sua formação e atuação no empírico identificar causas, consequências, semelhanças e diferenças; observando, assim, que se trata de um evento similar, ou diferente, em suas generalizações e/ou particularismos, relativo a outros casos estudados.

Por exemplo, na obra *Comparative Secularisms in a Global Age*, de Linell E. Cady e Elizabeth S. Hurd, em que é comparada a questão do secularismo nos Estados Unidos, França, Índia e Turquia, de forma qualitativa, são percebidos os diferentes modos de secularismos, o teor de abertura à religião que cada contexto secular fornece, as disparidades e as semelhanças entre democracias no oriente e no ocidente. Outro caso é a abordagem de Theda Skocpol em *State and Social Revolutions*, comparando três revoluções sociais na França, China e Rússia. Skocpol reutiliza os “métodos da diferença e da concordância” de John Stuart Mill – uma tentativa dele em gerar mecanismos empregados pelos cientistas sociais para o desenvolvimento de explicações científicas – que mais tarde recebem, respectivamente, os nomes de Most Similar System Design<sup>72</sup> (MSSD) e Most Different System Design (MDSD), no intuito de construir generalizações teóricas, que é uma das características de estudos comparativos.<sup>73</sup>

Outro argumento importante que corrobora a utilização da comparação na pesquisa é encontrado em Dogan e Pélassy<sup>74</sup>: “nothing is more natural than to consider people, ideas, or institutions in relation to other people, ideas, or institutions. We gain knowledge through reference. We compare to evaluate more objectively our situation as individuals, as a community, or as a nation”, percebendo aspectos positivos e negativos entre os casos, enriquecendo e acrescentando à construção analítica.

---

<sup>70</sup> TOCQUEVILLE, Alexis de. **Selected Letters on Politics and Society**. Trad. James Toupin e Roger Boesche. Berkeley: University of California Press, 1985, p.191.

<sup>71</sup> Ibid., p.59.

<sup>72</sup> Diferente do MDSD, essa lógica comparativa utiliza sistemas (unidades) que têm a maioria das características similares.

<sup>73</sup> Cf. SKOCPOL, Theda. **State and Social Revolutions**. USA: Cambridge University Press, 1979.

<sup>74</sup> DOGAN, Mattéi; PÉLASSY, Dominique. **How to Compare Nations: strategies in comparative politics**. 2º ed. UK: Chathan House Publications, 1990, p.3.

Além disso, a articulação entre política comparada e teoria democrática proporciona uma averiguação dos casos empíricos através do emprego de conceitos e regras gerais com o objetivo de observar processos e mecanismos particulares obedecendo aos elementos de cada país; assim como, favorece o entendimento de diferentes perspectivas da relação entre a esfera religiosa e a secular, as diferentes formações e tradições de secularismos e suas variantes, e a (des)construção de alguns conceitos.

Nos dois últimos capítulos que versam sobre a cultura política e as instituições democráticas fazemos uso de alguns dados da IndiaVotes, a maior base de dados sobre as eleições na Índia, que conta com uma plataforma dedicada a informar atitudes e questões eleitorais em números, e da World Values Survey (WVS), uma rede global de cientistas sociais que estudam as mudanças de valores e seus impactos na vida social e política dos países, além de dados e constatações qualitativas colhidas durante o estágio sanduíche, no primeiro semestre de 2013, em Durham (Reino Unido) e em Nova Delhi (Índia). Apesar de haver uma aplicação de dados numéricos na pesquisa, nosso trabalho não é um estudo quantitativo, porque o peso dos dois enfoques qualitativos colocados acima é maior, e os números usados são mínimos e servem ultimamente para esclarecer, justificar e fortalecer a análise dos comportamentos político-religiosos e afirmações empíricas encontradas nas fontes secundárias.

### **1.3 Construtivismo**

Além de explorar a comparação de democracias, esse trabalho representa, eminentemente, uma abordagem construtivista. As articulações desenvolvidas entre teóricos expoentes do construtivismo (na metodologia das ciências sociais e como corrente das relações internacionais) e aqueles que demonstram certa aproximação dos valores construtivistas promovem uma solidez nos argumentos sobre democracia e secularismo, uma vez que, esse paradigma opera através da análise de fatores sociais, englobando ideias, normas, crenças, identidades, sistemas, ideologias.

Os apontamentos elencados sobre as democracias constitucionalmente seculares que apresentam uma crescente influência da religião na política, como uma emergente discussão sobre a reconfiguração nos contornos dos diferentes secularismos, se aplicam à ideia de que vivemos em um mundo construído, somos os principais protagonistas responsáveis por diferenças emblemáticas, e que é produto de nossas decisões, além de

estabelecer determinada ênfase na questão das estruturas normativas, na influência e no papel da identidade em moldar as ações políticas, assim como na relação entre agente e estrutura. O mundo em permanente construção é moldado pelo que esses teóricos chamam de “agentes”.

A premissa central e comum a todos os construtivistas é que o mundo não é predeterminado, mas sim construído à medida que os atores agem, ou seja, que o mundo é uma construção social. É a interação entre os atores, isto é, os processos de comunicação entre os agentes, que constrói os interesses e as preferências destes agentes.<sup>75</sup>

Porém, é obsequioso notar que a construção social da realidade sempre envolve assimetrias de poder, subordinação de alguns (ou muitos) por outros: “qualquer ordem é sempre a expressão de uma determinada configuração das relações de poder”.<sup>76</sup> Por outro lado, nem tudo que é construído são interesses e preferências. A construção envolve vários aspectos da “materialidade” do real.

Esse paradigma se importa com a percepção de que “os atores têm identidades, visões de mundo e estruturas cognitivas, ditados pela cultura, que moldam percepções e interesses”.<sup>77</sup> A escolha dessa teoria se justifica por esse abrangente conjunto, pela multiplicidade de conexões entre os diferentes processos e mecanismos sociais e políticos, que envolve a tentativa de explicar o porquê e como as nações constitucionalmente seculares, a exemplo do Brasil e da Índia, se alimentam de pressupostos e valores religiosos no desenvolvimento de seus regimes democráticos; uma vez que, nossa análise percorre o âmbito das instituições e da cultura políticas, como dois vetores responsáveis por inflamar o debate sobre secularismo e religião na esfera pública. O extenso conjunto de questões que essa teoria abarca é derivado de sua origem sociológica e filosófica, da divisão e da classificação entre os construtivistas que, apesar de suas divergências, concordam na existência de dois aspectos implicados na “construção do mundo”: a construção social do conhecimento (epistemologia) e a construção da realidade social (ontologia)<sup>78</sup>, isto é, respectivamente, o conhecimento como fonte para os agentes empregarem na construção da realidade social e, as teorias,

---

<sup>75</sup> NOGUEIRA, João Pontes; MESSARI, Nizar. **Teoria das Relações Internacionais** – Correntes e Debates. Rio de Janeiro: Elsevier, 2005, p.166.

<sup>76</sup> MOUFFE, Chantal. **Agonística** – Pensar el mundo politicamente. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014, p.22.

<sup>77</sup> GREEN, Daniel (ed.). **Constructivism and Comparative Politics**. New York: M.E. Sharpe, 2002, p.6.

<sup>78</sup> Cf. GUZZINI, S. A Reconstruction of Constructivism in International Relations. **European Journal of International Relations**. 6 (2), p.147-82, 2000.

os conceitos, e os significados que os teóricos utilizam na interpretação da realidade social.

No estudo analítico dos fenômenos sociais, sob um viés construtivista, a interação e a correlação entre conhecimento e o mundo material (empírico) é essencial para que a explicação desse mundo seja concreta. O nosso fenômeno social é o secularismo. Logo, explicar este fenômeno nas democracias constitucionalmente seculares do Brasil e da Índia confrontando o sentido de secularismo com a realidade empírica provocada pela cultura e pelas instituições políticas sujeitas às influências religiosas, seguirá a orientação construtivista.

A compreensão da ideia de construção nas ciências sociais e dos fatores que compõem a abordagem construtivista se arquitetou através de múltiplos entendimentos.<sup>79</sup> Com o objetivo de aproximarmos essa abordagem da ciência política é que nos ancoramos na perspectiva da teoria social. Desse ângulo, os construtivistas se apropriam de conhecimentos para interpretar a cena real, prática observada também nas ciências sociais em geral. Por exemplo, em *A Construção Social da Realidade*, Berger e Luckmann (2009) explanam sobre as fundações do conhecimento através da realidade, da interação social e da linguagem, assim como observam a sociedade como uma realidade objetiva e subjetiva.<sup>80</sup> Na realidade objetiva, a sociedade é uma constituição instintiva do homem, pautada por diferentes ordens e uma multiplicidade de determinações socioculturais, produto de exteriorização da atividade humana, uma ordem social passível de institucionalização e composta por representações simbólicas legítimas; a sociedade como realidade subjetiva constitui a interiorização dos indivíduos como base para a compreensão dos seus semelhantes e da apreensão do mundo como realidade social dotada de sentido. Sendo assim, a realidade compreendida por esses autores se origina no pensamento e na ação dos homens, por isso, é apresentada como interpretada, compartilhada, dotada de sentido e construída pelos fenômenos sociais.

Também é objeto desse paradigma observar a influência do conhecimento na constituição da realidade social; nesse sentido é que esse paradigma estuda a intersubjetividade e o debate agente-estrutura. Esse debate se refere a como cada polo constrange e limita as opções do outro, à medida que os dois se constroem em relações

---

<sup>79</sup> O construtivismo pode ser analisado por meio de três perspectivas diferentes: a metafísica, a teoria das relações internacionais e a teoria social.

<sup>80</sup> Cf. BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. **A Construção Social da Realidade**. 26ª ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2006.

intercambiantes<sup>81</sup>, ou seja, “não se pode falar em sociedade sem falar nos indivíduos que a compõem<sup>82</sup>” e vice-versa, assim como, da atuação de grupos e os efeitos estruturais e não-intencionais de ações individuais e coletivas. Giddens<sup>83</sup> defende, em sua teoria da estruturação, que através da hermenêutica podemos reconhecer vínculos entre a ação social e o contexto no qual ela se manifesta. Esse pensamento reverbera na discussão sobre agente e estrutura, sendo o agente um ator consciente e responsável pelo controle e regulação de suas atividades monitorando o contexto em que está presente, e a estrutura, uma propriedade sistêmica espaço-temporal que possibilita a existência de práticas sociais e relações transformadoras; a constituição desses dois fenômenos representa um dualismo, uma vez que a estrutura não é externa às práticas sociais.

Na compreensão dos construtivistas, as estruturas normativas e sociais podem influenciar e moldar o comportamento de atores políticos e sociais e, o sistema político é composto por ideias, valores e crenças, e que este tem plena influência nas ações dos atores e na formação de sua identidade. Assim, há o reconhecimento da importância da identidade dos atores, no sentido da formação dos seus interesses e a distinção de suas ações porque os construtivistas acreditam no desenvolvimento desse caráter da identidade para explicar os fenômenos políticos.

A contribuição fulcral dessa escola está na hermenêutica objetiva de Kant (1724-1804), um método de interpretação da realidade social através da compreensão dos aspectos observados. Na obra *The Social Construction of What?*, Ian Hacking<sup>84</sup> coloca que Kant foi o grande pioneiro do construtivismo<sup>85</sup>, por ter elaborado uma teoria crítica que mais tarde se alia à metáfora da construção, rompendo com os paradigmas filosóficos convencionais, como ele (Kant) fez à sua época com a *Crítica da Razão Pura* (1781). Segundo Hacking, o construtivismo social contemporâneo contribui para explicitar que a realidade social é construída a partir e através das ideias e questiona a disseminação e o exagero no uso da expressão “construção social” causa um

---

<sup>81</sup> Cf. WENDT, Alexander. **Social Theory of International Politics**. UK: Cambridge University Press, 1999.

<sup>82</sup> NOGUEIRA, João Pontes; MESSARI, Nizar. op. cit., p.167.

<sup>83</sup> Cf. GIDDENS, Anthony. **A Constituição da Sociedade**. 2º ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

<sup>84</sup> Cf. HACKING, Ian. **The Social Construction of What?**. Cambridge: Harvard University Press, 1999, p.41.

<sup>85</sup> A noção preliminar de construtivismo teve origem na disciplina de sociologia no século XIX, mais pontualmente na tese doutoral de Emile Durkheim (1858-1917), *A Divisão do Trabalho na Sociedade* (1893). Nessa obra, Durkheim explica que as sociedades são sustentadas pelas diretrizes sociais da cultura, e que estas construíram socialmente diferentes identidades e crenças. Para Durkheim, o conjunto de crenças e sentimentos é essencial na formação e consistência de uma sociedade construída pela divisão do trabalho, uma condição necessária para o desenvolvimento material e intelectual da mesma.

desentendimento do que na realidade é construído (“uma construção social de quê?”, ele sugere no título do livro).

Kant acreditava que embora o conhecimento possa nos dizer algo sobre a realidade objetiva, ele deve estar restrito à consciência. Na tentativa de transportarem essa ideia do aspecto natural para o lado cultural, os neokantianos<sup>86</sup> são a favor da objetividade da hermenêutica, ou seja, a preocupação deles está voltada para o conhecimento empírico e a explicação da realidade. Seguindo essa linha filosófica, observamos John Rawls<sup>87</sup>, que propõe a abordagem construtivista como sendo um dos elementos básicos do liberalismo político e ainda explicitando sua importância por compartilhar valores compatíveis com a democracia e o pluralismo (como vetor democrático):

A enorme importância de uma concepção política construtivista está em sua relação com o fato do pluralismo razoável e com a necessidade de uma sociedade democrática assegurar a possibilidade de um consenso sobreposto em relação a seus valores políticos fundamentais.

Tal abordagem construtivista salienta que a identidade, os interesses e as instituições nas quais cada Estado está imerso são mutuamente interligadas; isso porque, segundo a visão desta vertente, os Estados são moldados e formados através da interação social com outros Estados e atores não-estatais. Na obra *Social Theory of International Politics* (1999), Alexander Wendt, um dos principais acadêmicos construtivistas, desenvolve uma teoria de que o sistema político é uma construção social. Mas isso depende da definição de cultura e de sua interação com outras dinâmicas sociais, que contrasta com o materialismo e o individualismo.<sup>88</sup>

Aprofundando o raciocínio, a definição de construtivismo baseado no fato de que a realidade é socialmente construída, é muito ampla. Por isso, vamos nos ater a um dos conceitos que mais chamam a atenção para essa escola, que é o conceito de identidade. Apesar de não ser uma característica comum a todos os construtivistas, Wendt<sup>89</sup> é um dos autores que mencionam a questão da identidade tratando o conceito

---

<sup>86</sup> “One of the most influential schools of hermeneutic thought was the German Historical School, or neo-Kantianism. While neo-Kantianism can refer merely to any group or individual who had recourse to Kant’s philosophy in the nineteenth century”. DELANTY, Gerard. **Social Science**. 2º ed. Glasgow: Open University Press, 2005, p.47.

<sup>87</sup> Cf. RAWLS, John. op.cit., 2000, p.135.

<sup>88</sup> WENDT, op.cit.

<sup>89</sup> Ibidem, p. 336.

de maneira endógena e não considerando as identidades como simplesmente predeterminadas. Esse autor discute a identidade de uma maneira flexível, permitindo assim, as mesmas se transformarem e se adaptarem aos processos e às necessidades da política.

Chantal Mouffe, que também é construtivista, trabalha com a ideia de que toda identidade é construída, e que se constitui a partir da diferença: “A afirmação da diferença é uma precondição da existência de qualquer identidade”,<sup>90</sup> pois só assim haverá a construção da percepção do outro sujeito. A relação nós/eles, o reconhecimento das diferenças, fortalecem a democracia e proporcionam a formação de identidades coletivas.

Nessa esteira, os construtivistas enfatizam as características sociais da sociedade, e ainda argumentam que tal contexto no qual os Estados operam não é apenas regido pelo *hard power*, como a força militar, fatores econômicos e políticos, mas também por forças sociais, ideais, valores, cultura e religião, não subtraindo a ideia de que “a objetividade social se constitui mediante de atos de poder”.<sup>91</sup> É nesse sentido que esse paradigma procura entender os interesses e o comportamento de cada Estado, investigando a sua estrutura social que fornece diversos significados e valores, que compõe à sociedade.

Nesse espaço, Nicholas Onuf se destaca com sua obra *World of Our Making* (1989). Onuf foi o teórico que popularizou o termo *construtivismo*, e o foco de sua teoria recai sobre o uso das regras e o discurso. Para o autor, o construtivismo se aplica a todas as áreas da pesquisa social, e à medida que a sociedade e as pessoas vivem uma relação de troca mútua de construção social, essa relação depende da existência de regras.<sup>92</sup> A definição de regra de Onuf, “uma declaração que diz às pessoas o que devem fazer (...) e transformar os seres humanos em agentes que fazem o mundo material uma realidade social por si mesmos como seres humanos”,<sup>93</sup> provoca a reflexão de que a organização da sociedade provida pelas regras torna as pessoas, agentes, construtoras do social. Logicamente, esses agentes atuam de acordo com um contexto institucional e podem promover mudanças, o que pode ocasionar consequências não intencionais. Essas regras, instituições e consequências formam, o que Onuf nomeia de estruturas. Na visão dele, a legitimidade das regras depende intrinsecamente do discurso do agente,

---

<sup>90</sup> MOUFFE, Chantal. op. cit., p.24.

<sup>91</sup> Idem, ibidem.

<sup>92</sup> ONUF, Nicholas. **The World of Our Making**. London: Routledge, 1989, p.21-22.

<sup>93</sup> Ibidem, p.51-64.

quando o discurso propagado é válido e aceito se transformando em regra. Esse tipo de ciclo, que determina a criação de regras sociais e o papel dos agentes, expressa o poder que a linguagem tem no mundo construído de Onuf. O contexto social, linguisticamente constituído, depende das regras: “As normas e os discursos proporcionam a ligação entre palavra e mundo”.<sup>94</sup>

Outro teórico representante dessa área, Friederich Kratochwil foi muito influenciado pelo trabalho de Onuf, e também explora analiticamente o papel das regras e normas da vida política. A contribuição do construtivismo de Kratochwil é explicar o desenvolvimento das estruturas normativas e ideacionais do sistema e suas identidades sociais que se modificam gradativamente independente da ação ou vontade dos agentes. O autor foca seus argumentos sobre a linguagem e as normas que guiam o comportamento humano.<sup>95</sup> Por isso, na opinião dele a política deve ser analisada no contexto das normas sociais, que por sua vez, influenciam o comportamento político e são cruciais para a ação política. Ele ainda trabalha a questão da racionalidade, seguindo a teoria da ação comunicativa de Habermas, atrelado à validade da ação, ou seja, uma ação só pode ser definida como racional se ela for válida, se tiver sentido. As regras, que regem essas ações, são definidas como “atos de discurso” que depende do sucesso da comunicação.<sup>96</sup>

Apesar das perspectivas no construtivismo apresentarem divergências, há pontos nos quais todos eles concordam: o mundo social é construído de forma intersubjetiva, pelo conhecimento e por coisas materiais; os fatos sociais são resultados da ação e do conhecimento coletivo; as regras, as ideias e as normas fazem dos indivíduos os agentes majoritários no contexto social; e a relação entre agentes e estruturas permanece como ponto central na ontologia construtivista.

---

<sup>94</sup> ZEHFUSS, Maja. **Constructivism in International Relations**: The politics of reality. UK: Cambridge University Press, 2004, p.22.

<sup>95</sup> KRATOCHWIL, Friedrich. **Rules, Norms and Decisions**: on the conditions of practical and legal reasoning in international relations and domestic affairs. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 28-30.

<sup>96</sup> Ibidem, p.34.

## 2 SECULARISMO E PÓS-SECULARISMO

Nesse capítulo nos atemos a responder a segunda pergunta elencada na introdução: O que é secularismo nos dois países estudados? A ideia de secularismo no Brasil e na Índia é a mesma? O que faz deles seculares quando a presença da religião é constante?

### 2.1 O secular, a secularização e o secularismo

Em 1955, Jawaharlal Nehru, primeiro ministro (1947-1964) da Índia independente, defendeu em sua autobiografia que o espetáculo provocado pela religião, sustentado pelo dogma, fanatismo e superstição, seria um recurso perigoso para o progresso do país no mundo moderno, e que a nação não poderia mais se guiar política e socialmente por meandros religiosos. Por isso, o secularismo, atestado na constituição do país, seria um dos “pilares da modernidade”.<sup>97</sup> Que secularismo e modernidade seriam esses? A modernidade na qual Nehru se referia é um conceito eminentemente ocidental, uma oposição ao arcaico e ao tradicional, caracterizada por uma evolução composta por mudanças. Essa modernidade elucida princípios através da razão, do globalizante, do dinamismo, da interpretação descontínua do desenvolvimento social.<sup>98</sup> Essa descontinuidade significa uma série de rupturas provocada pela rapidez da mudança nas coisas e nos significados construídos pelo mundo moderno, a interconectividade das partes do globo o que provoca ondas de transformações sociais e, a natureza das instituições modernas próprias desse modelo. O mundo moderno ocidental, em sua quase totalidade, já não é mais regido por instituições religiosas, que sedimentaram por muito tempo o social e o cultural, alocando um conjunto de sentidos a partir do sobrenatural. O moderno traz o ser humano como centro das coisas, aliado a uma lógica cartesiana e uma moral derivada do Iluminismo. A independência da escolha racional centrada no indivíduo autônomo criou um novo conceito ordenador da realidade, onde a religião, valendo-se de suas instituições oficiais de representação perdeu a hegemonia e o poder de ator regulador do cotidiano. O Estado-nação ocidental derivado da modernidade será um ator eminentemente secular, vigilante de um novo

---

<sup>97</sup> Apud CALHOUN, Craig et al. **Rethinking Secularism**. New York: Oxford University Press, 2011, p.6-7.

<sup>98</sup> Cf. GIDDENS, A. **As Consequências da Modernidade**. São Paulo: Ed. Unesp, 1991.

contexto onde haverá a separação das esferas civil e religiosa. Logo, o secularismo e o Estado secular são duas instituições resultados dessa era moderna.

Ao falar de secularismo, percebemos, em Nehru, que o pensamento das elites indianas estava afetado pela política, teologia e filosofia ocidentais. A influência hegeliana, via Marx e Weber, era de que politizar ou estatizar a religião conduziria à catástrofe, que a religião causaria toda violência, por isso era necessário que o Estado liberal assegurasse a proteção de seus cidadãos.<sup>99</sup> Nesse sentido, a ideia do primeiro ministro indiano era observar, ao menos teoricamente, a reelaboração política e social da nação com a religião confinada à esfera privada, longe do âmbito público e estatal. Na construção da Índia independente, em uma tentativa de alinhá-la ao mundo ocidental moderno, seria crível um Estado secular indiano neutro e imparcial de influências dogmáticas e místicas, e que este pudesse viabilizar uma organização social passível de atitudes livres de intolerância religiosa, assim como, um processo político igualitário sem preferências de um grupo religioso sobre o outro. O problema era que, mesmo em tese, aplicar esse secularismo ao contexto indiano seria difícil, senão sacrificante, para um país marcado pelas diversas incursões intervencionistas feitas pelo colonialismo britânico e europeu que desnortou o padrão pré-existente da relação governo e religião. A paisagem pós-colonial descortinou um legado problemático no debate do secularismo. O que não era previsto é que tanto o entendimento de modernidade quanto as inúmeras interpretações de secularismo teria um perfil majoritariamente ocidental. Isso aplicado à complexidade da sociedade indiana levaria a diversos postulados de que talvez a Índia nunca tenha sido, de fato, secular. Tal exemplo denota que o debate sobre secularismo não é tão simples quanto parece. A complexidade que envolve o conceito se aprofunda à medida que surgem termos cognatos, novas concepções e casos empíricos.

O propósito desse capítulo é explorar uma literatura sobre a questão do secularismo com o intuito de definir os termos que envolvem a discussão como o

---

<sup>99</sup> “Na construção e perpetuação do secularismo indiano, Hegel não só perpetró o mito essencialista de secularismo como, ao mesmo tempo, obscureceu o que era essencial para o entendimento das verdadeiras tradições da Índia em questão. Hegel reconheceu a importância da religião na longa história cultural da Índia e na produção de seu pensamento, literatura, filosofia, práticas mágicas e instituições sociais; entretanto, porque as religiões da Índia não estavam fundadas nem se guiavam pela autoconsciência da Razão, elas careciam da maturidade institucional necessária para a autodeterminação e a liberdade na vida política e civil. Hegel sentiu-se profundamente perturbado pela riqueza da vida religiosa da Índia e de suas representações, ainda que em menor grau pelas abstrações filosóficas do Hinduísmo. Isso reflete, talvez, os preconceitos de seu tempo da uma mentalidade cristã que abomina a presença de qualquer forma de paganismo, e do tipo intelectual erudito que tende a privilegiar conceitos abstratos ao invés dos aspectos exteriores, aparentemente irracionais e fantásticos, da religião (...)”. BILIMORIA, Purushottama. O desencantamento da Era Secular. **Numen**: revista de estudos e pesquisa da religião, vol. 16, nº1, 2013, p.109-110.

“secular” e a “secularização”, procurar esclarecer o advento do pós-secularismo como nova perspectiva que se coloca recentemente e como resultado do debate contemporâneo entre religião e política e, por fim, construir o conceito de secularismo brasileiro e indiano, como dois fenômenos diferentes que se utilizaram do substrato e entendimento de secularismo ocidental e formaram casos singulares.

A extensa compreensão em torno do secularismo é, em parte, derivado dos significados existentes desse termo. A aplicabilidade e a interação no meio são determinantes para a criação de uma pluralidade de entendimentos e novos sentidos sobre o secularismo, o secular, a secularização. Por isso, é *sine qua non* pensar sobre esse conjunto a partir de realidades diferentes. A ideia de secularismo é modificada e reinterpretada de acordo com a sociedade no qual é observada. Os valores culturais, sociais e políticos são essenciais para uma ressignificação e a reconstrução desse conceito. A noção de que algo está sendo reinventado/reinterpretado nos remete à existência de um conceito basilar que foi deslocado para um contexto e é transformado por diversos matizes.

No nosso caso, a ideia elementar do termo “secular” tem a ver com “século”, tempo comum, corresponde a tempo profano, aplicado a um período no qual a superioridade das instituições regidas pelo Catolicismo fazia surgir um tempo superior, um tempo sagrado relacionado aos lugares, ações, pessoas, etc, que estavam interligados ao aspecto eclesiástico. A classificação dual promovida pela Igreja funcionava no sentido de estabelecer uma estrutura espacial e temporal que proporcionasse um significado e uma distinção para um mundo de salvação e quem estava fora dele. O secular se configurava como categoria dentro do dualismo secular/religioso, profano/sagrado, temporal/eterno, material/espiritual.<sup>100</sup> Durante a Idade Média, era absolutamente costumeiro pensar que “o tempo era submisso a Deus, e não o contrário”.<sup>101</sup> Para tanto, era posto em prática um conjunto de sentidos/elementos que sustentava a ideia de que havia o “tempo da Igreja”, como por exemplo, “o canto era precisamente um instrumento essencial da sacralização do tempo”<sup>102</sup>, e o tempo fora do perímetro de alcance desses elementos. Na obra *Livro da Vida* (1562), Santa Teresa D’Ávila evidencia essa dualidade quando relata: “Eu era muito afeiçãoada a Santo

---

<sup>100</sup> TAYLOR, Charles. **A Secular Age**. Massachusetts: Harvard University Press, 2007, p.54-61.

<sup>101</sup> LE GOFF, Jacques. **Em Busca do Tempo Sagrado**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014, p. 47.

<sup>102</sup> Idem, p. 46.

Agostinho por que o mosteiro em que estive como secular era de sua ordem”.<sup>103</sup> A noção de secular na qual ela se reporta é relativo a profano/pecador, que no período da Contrarreforma (quando ela própria foi uma reformadora da Ordem carmelita) encontrava uma relutância, pela Igreja, em aceitar a mudança do significado de *secular* que acontecia com o movimento luterano.

A partir do século XVII, a ideia de secular, originalmente entendida como tempo profano, e em contraposição ao tempo religioso, passou a ser pensada de forma independente, não mais como referência à questão do tempo sagrado. Foi criada “uma concepção de vida social na qual o “secular” era tudo que havia”.<sup>104</sup> O significado foi alterado, não mais se pensava na dimensão temporal, e então “secular” passou a ser o caráter antagônico de algo em nome do transcendente a esse mundo. Essa nomenclatura teológica que se desenvolveu dentro da cristandade ocidental passou a ser um lado de duas dimensões da existência, segundo Charles Taylor (2007).<sup>105</sup> O sagrado não tinha perdido sua importância e as igrejas não tinham perdido seu lugar na ordem social. A distinção que se fazia do mundo se concentrava entre o lado transcendente e o lado imanente (tudo que existe), que por sua vez, era entendido como uma realização humana sem intervenção divina. Essa perspectiva era uma herança direta da Reforma Protestante (século XVI) que se encarregou de substituir gradativamente uma cultura ocidental baseada predominantemente na doutrina teológica e filosófica tomista, onde o escopo era o bem eterno das almas, por um sistema teológico baseado na Bíblia, fonte maior de contato com o transcendental. Essa transformação permitiu uma multiplicação confessional, uma crise conjuntural na Igreja e, em consequência, uma mudança no sistema político desencadeando a estruturação do Estado moderno, como instituição hierarquicamente superior à Igreja, com a autoridade de se declarar garantidor da liberdade religiosa e catalisador crescente de um poder protetor às expressões institucionais da verdade da fé.

A proposta de regeneração religiosa e organização do que mais tarde seria conhecido como *Reforma Protestante* chamou atenção de príncipes e autoridades seculares. Os primeiros líderes e porta-vozes da Reforma, os clérigos sujeitos às normas eclesiásticas, que só podiam se ver livres por meio dos governantes seculares, muitas

---

<sup>103</sup> D’ÁVILA, Santa Teresa. **Livro da Vida**. Trad. Marcelo Musa Cavallari. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2010, p.95.

<sup>104</sup> TAYLOR, Charles. O que significa secularismo? In: ARAÚJO, Luiz B. L. et al. **Esfera Pública e Secularismo**. Rio de Janeiro: Editora Universidade Estadual do Rio de Janeiro, 2012, p.159.

<sup>105</sup> TAYLOR, Charles. Western Secularity. In: CALHOUN, Craig; JUERGENSMEYER, Mark; VAN ANTWERPEN, Jonathan (Ed.). **Rethinking Secularism**. Oxford: Oxford University Press, 2011, p.34.

vezes procuraram apoio desses governantes para sua causa. A assistência dos príncipes seculares para consolidação do movimento foi essencial, uma vez que nenhuma reforma seria institucionalizada sem o apoio deles, e nem poderia ser feita sem uma transformação na ordem pública e nas unidades políticas. Na figura de eclesiástico, Martinho Lutero esteve atento aos governantes seculares para alicerçar a sua reforma. Em *Sobre a Autoridade Secular* (1523), Lutero<sup>106</sup> esclarece a divisão da humanidade em duas partes, a primeira pertencente ao reino de Deus (àqueles que acreditam em Deus, e não necessitam de lei nem da Espada seculares) e a segunda, ao reino do mundo (regidos pela autoridade leis seculares, sem intervenção divina). Para o mentor da Reforma, esses dois mundos eram duas esferas que deveriam viver independentes onde “as leis e a Espada secular não podem encontrar absolutamente qualquer emprego entre os cristãos”<sup>107</sup> e o sentido do *secular* engloba o que está fora da alçada do divino e muito intimamente submetido à questão política do Príncipe. Para corroborar essa ideia, Lutero expõe que foi de criação divina dois governos para reger contextos diferentes: um governo espiritual, que molda os justos e os verdadeiros cristãos, e um governo secular, administrado pelo Príncipe, que reprime os maus e não cristãos. E ainda, defendia a conservação e distinção desses dois governos para que um permanecesse tornando os homens justos e o outro estabelecesse a paz exterior e impedindo os delitos. Assim, o desenvolvimento do conjunto de ideias geradas na Reforma, involuntariamente, proporcionou um impulso de um longo processo que resultaria na mudança do significado de *secular* e em uma futura sociedade secular.<sup>108</sup>

A maturação da concepção imanente/transcendente levou o homem do século XVIII a pensar que o lado imanente (terreno) era uma obra de Deus, ou seja, que a ordem humana era feita de acordo com a vontade de um ser transcendente. Isso só começa a mudar com as tentativas de racionalizar as instituições religiosas, qualificando a igreja como um departamento do Estado e a partir da Revolução Americana (1776), com a separação entre a Igreja e Estado. A Era de “autossuficiência” do secular começa com o período da Revolução Francesa (1789), quando no Ocidente, gradativamente, acontece uma série de transformações – como o declínio das principais casas dinásticas europeias que eram um braço importante na conservação do poder da Igreja – e o significado de “secular” passou a envolver unicamente às instituições de que realmente

---

<sup>106</sup> LUTERO, Martinho. **Sobre a Autoridade Secular**. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p.13.

<sup>107</sup> Idem.

<sup>108</sup> Cf. GREGORY, Brad S. **The Unintended Reformation**: how a religious revolution secularized society. New York: Harvard University Press, 2012.

era essencial para viver “neste mundo”, e o “religioso” se reportava a acessórios opcionais que influenciavam a vida do lado imanente.<sup>109</sup> A mutação da díade secular/religioso e imanente/transcendental ao longo da História envolve uma bagagem de pressupostos que circunscreve o fator político e a necessidade em estabelecer o que deve ser público ou ser privado. Isso terminou criando valores etnocêntricos para o conceito moderno de secular o que inevitavelmente gerou uma sequência evolutiva na compreensão de um regime secular: a distinção entre Igreja e Estado, a separação entre eles e a marginalização da religião perante o Estado e a vida pública. O equívoco em estabelecer essa conotação provoca uma série de embates e questionamentos sobre a ideia de secular na modernidade.

O próprio Charles Taylor (2007) observa três entendimentos do secular derivados de uma ótica ocidental: a separação entre Estado (instituições políticas, educacionais, econômicas, burocráticas e toda aquela que se estenda à esfera pública) e Igreja (espaços que objetivam a orientação confessional do crente e da devoção a uma entidade maior); segundo, o declínio da prática e da crença religiosa que significa o esvaziamento da religião de esferas sociais; e por fim, a estruturação de uma sociedade onde a religião é percebida como uma das alternativas entre várias e, essa sociedade que Taylor coloca é uma organização em crise que sofre os reveses de um sistema que praticamente ignora a condição humana e que não cortou laços com a religião. Essa última definição é chamada, por Taylor, de “secularidade”, “um novo contexto no qual toda busca e questionamento sobre a moralidade e a espiritualidade se deve processar”.<sup>110</sup> Pensamos que compreender o secular a partir dessa perspectiva se torna factível visualizar como ele se aplica no cenário democrático em transformação onde a religião se mobiliza e reposiciona seu lugar na esfera pública.

Como complemento, o autor de *Public Religions in the Modern World* (1994), José Casanova, apresenta o secular de duas maneiras: como uma categoria que substitui o aspecto religioso e que assume a perspectiva de algo não religioso; e como uma concepção da nossa realidade desprovida de religião.<sup>111</sup> Porém, ele acrescenta e concorda com Charles Taylor, em *A Secular Age* (2007), que hoje o secular é entendido como a realidade na sua totalidade, onde a religião é percebida como um aditivo.

---

<sup>109</sup> TAYLOR, Charles. op. cit., 2012, p.162.

<sup>110</sup> TAYLOR, Charles. op. cit., 2007, p.20.

<sup>111</sup> CASANOVA, José. “The Secular, Secularizations, Secularisms”. In: CALHOUN, Craig et al. *Rethinking Secularism*. New York: Oxford University Press, 2011, p.55.

Diferente dessa posição, Talal Asad (2003) observa o “secular” como uma categoria epistêmica.<sup>112</sup> Ou seja, Asad opta por não definir o termo, por que todo ele é constituído por um regime discursivo histórico composto por elementos singulares. Isso quer dizer que, a definição do termo deve ser construída de acordo com a situação. Nesse sentido, acreditamos que o conceito de “secular” não deve se ancorar apenas na Cristandade medieval, deve ser observada também a maneira como o mundo não ocidental o vê. A sociedade imperial chinesa, por exemplo, era tida como “secular”, tolerava outros credos<sup>113</sup>, mas não fazia uso da dicotomia imanente/transcendental e ignorava os parâmetros de compreensão do secular análogos aos do ocidente. Em outros momentos da História, até mesmo antes do medievo, como nos impérios islâmicos e na civilização indiana, já havia o uso do secular vinculado à questão da religião.

No caso da Índia o apelo ao secular acontece aliado à questão moral e política de revigoramento da soberania: no Arthashastra<sup>114</sup> de Kautilya (o suposto Maquiavel indiano) e a exemplo de Buda que se insurge contra os excessos da hegemonia sacerdotal brahmânica.<sup>115</sup> Além disso, as proposições sobre o caso da Índia em estabelecer uma forma “secular” de governo é identificado durante o Império Maúria, no reinado do imperador Ashoka (273-232 a.C.) e no Império Mogol (Mughal) na gestão do imperador Akbar (1542-1605). Esse último imperador permitia um contexto ecumênico, priorizava e estimulava a tolerância entre as religiões, e ainda lançou as fundações de uma estrutura secular formal através da neutralidade do Estado para assuntos religiosos, onde um dos princípios era a não interferência estatal na religião e vice-versa. Já Ashoka, considerado um governante secular, prezava pela tolerância e o

---

<sup>112</sup> Cf. ASAD, Talal. **Formations of the Secular**. California: Stanford University Press, 2003.

<sup>113</sup> Durante a Dinastia Ming (1368-1644) “havia muitos templos budistas prósperos na China, assim como havia templos taoístas dedicados às forças naturais do cosmo, pavilhões de reunião dedicados aos ancestrais e santuários de Confúcio, o fundador do sistema ético chinês, que vivera no século V a.C. Havia mesquitas em algumas das cidades orientais e as do Oeste mais longínquo, onde vivia a maioria dos muçulmanos chineses. Havia também algumas sinagogas, onde os descendentes de viajantes judeus de outras épocas se congregavam, e pequenos grupos dispersos com vaga lembrança dos ensinamentos do cristianismo, que chegara à China mil anos antes”. In: SPENCE, Jonathan. **Em Busca da China Moderna: quatro séculos de história**. Trad. Tomás Rosa Bueno e Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p.28. A nomenclatura “brahmânica” se refere a uma Era na História da Índia, na qual o Bramanismo, hoje chamado de Hinduísmo, era a religião principal. O Brahmanismo é a antiga filosofia religiosa indiana

<sup>114</sup> Antigo tratado indiano (influente até o século XII) sobre estadismo que analisa como o mundo político funciona e como um governante deve se preservar no Estado e manter o bem comum.

<sup>115</sup> BILIMORIA, Purushottama. op. cit., p.110. O Bramanismo, hoje chamado de Hinduísmo, é a antiga filosofia religiosa indiana, um conjunto de percepções religiosas, sociais e políticas, derivado do Vedismo, primitiva forma de religião dos hindus, que tem como base o texto dos Vedas, transmitidos oralmente e considerados de origem divina.

diálogo entre as religiões.<sup>116</sup> Nesse caso, o sentido de secular é redefinido e se concentra na tentativa de encontrar modos de coexistência harmoniosos e equitativos entre as comunidades religiosas. Tal conotação abriu espaço para um diálogo intermitente entre tradições religiosas e entre o secular e a religião, o que leva a construir uma fórmula diferente do secular puramente ocidental pautado no monopólio do dualismo moderno.<sup>117</sup> Veremos na terceira seção desse capítulo que o entendimento de secular na Índia é único, pela relação milenar, e às vezes, indissociável, entre política e religião.

À medida que o *secular* é uma categoria que classifica um substrato político e/ou social, a *secularização* é um processo construído pela diferenciação das esferas institucionais/sociais seculares e da religiosa, e/ou pela transformação do estrato teológico em secular de acordo com o contexto que lhe compete. Há uma pluralidade de autores que distingue o conceito de secularização em suas diferentes versões. Casanova<sup>118</sup> o expõe através de três vieses: a maneira pela qual um contexto se desenvolve por meio de diferenças institucionais entre a esfera secular (o Estado, a economia, a ciência) e a esfera e normas religiosas; através do cenário que apresenta um declínio progressivo das práticas e crenças religiosas de acordo com o nível de modernização; e a privatização da religião com pré-condição da política secular democrática. A primeira tese é criticada por Talal Asad<sup>119</sup> que explica o fato da religião ter uma participação ativa na esfera pública e manter um diálogo crescente no âmbito político secular, criando, na verdade, uma fusão das duas esferas, um híbrido entre o secular e o religioso. As duas últimas teses, a do declínio das crenças e a da privatização da religião, se tornaram inválidas para explicar o processo de secularização e consequentemente encontram uma série de reveses porque são paradigmas que argumentam o caso da modernidade ocidental em ofuscar o papel da religião a partir do avanço e das conquistas do final do século XIX e do século XX, o que terminou se provando o contrário. Para Asad, a *secularização* não é uma determinante para a consolidação da modernidade. A publicização da religião mostrou-se plenamente compatível com o mundo hoje. A ameaça que ela pode causar dependerá do uso que farão dela, havendo possibilidades diversas, positivas e/ou negativas, como contribuir

---

<sup>116</sup> SEN, Amartya. **The Argumentative Indian**: writing on indian culture, history and identity. London: Penguin, 2006, p.17-18.

<sup>117</sup> NANDY, Ashis. **Time Warps**: silent and evasive pasts in Indian politics and religion. New Brunswick: Rutgers University. Press, 2002, p.80.

<sup>118</sup> CASANOVA, José. op. cit., p.60.

<sup>119</sup> ASAD, Talal. op. cit., p.182.

para a construção/destruição de uma sociedade civil e/ou promover o debate público sobre valores liberais, solapar os direitos e liberdades individuais, entre os fatores.

Importante notar que na obra de Charles Taylor, *A Secular Age*, uma de suas principais ideias é que apesar da discussão sobre secularização apontar sobre o declínio das práticas religiosas, não podemos compreender a sociedade contemporânea como um âmbito irreligioso. O homem constantemente estará em busca de viver a espiritualidade e a fé provocando a construção de novas formas religiosas, enquanto outras formas antigas de fé entram em desuso. Os diferentes contextos e situações na História serão responsáveis por guiar essa lógica. Assim, a secularização não envolve a ausência de religião, nem o término das condições religiosas do ser humano, mas sim o desenvolvimento de novos impulsos espirituais. Para Taylor, o processo de secularização está atrelado às mudanças presentes no imaginário social da sociedade ocidental.<sup>120</sup> O imaginário social que ele se refere é o modo de como os indivíduos compreendem a própria existência e a realidade, nesse sentido, estruturam as expectativas, as crenças, os valores, as relações sociais, etc. A secularização, na sociedade contemporânea, arquiteta um imaginário social composto pela certeza do pluralismo religioso e as possibilidades de interpretação do fenômeno religioso.

Ainda sobre a secularização, à medida que Max Weber compreende o fenômeno como um desfalecimento do aspecto religioso na Modernidade como forma de “desencantamento do mundo”, à apresentada por Carl Schmitt explica relativamente o ordenamento do “regime de separação” proposto pelo Estado Constitucional democrático no mundo hoje. Para Schmitt<sup>121</sup>, há uma espécie de relação estratégica entre as instituições contemporâneas e o estrato teológico, isto é, a secularização proporcionou a interiorização das categorias teológicas nas instituições, tornando a doutrina religiosa algo inerente a elas. A secularização moderna é aparente porque o Estado, a soberania, a lei, entre outras instituições, reproduzem de forma secular o modelo teológico. A teologia cristã se encontra imiscuída nas principais categorias racionais construídas pela modernidade ocidental; e nesse mesmo patamar se encontra o hinduísmo na Índia, só que de forma mais arraigada pela antiguidade da crença.

De forma a corroborar a teoria de Schmitt, Giorgio Agamben colabora para o debate com uma versão na qual coloca a secularização como uma forma de deslocamento contextual que conserva ileso o poder operante:

---

<sup>120</sup> TAYLOR, Charles. op. cit., p.171-172.

<sup>121</sup> Apud. MOUFFE, Chantal. **The Challenge of Carl Schmitt**. London: Verso, 1999, p.144.

(...) a secularização é uma forma de remoção que mantém intactas as forças, que se restringe a deslocar de um lugar a outro. Assim, a secularização política de conceitos teológicos limita-se a transmutar a monarquia celeste em monarquia terrena, deixando, porém, intacto o seu poder.<sup>122</sup>

Essa transferência deve ser entendida como uma assinatura<sup>123</sup>, no sentido foucaultiano. A assinatura transfere os conceitos de um âmbito para o outro sem criar uma divisão semântica, assim como um indivíduo que assina um documento e desloca para este um conjunto de responsabilidades próprias de ser pessoa apta a assumir tal compromisso. Ou seja, a secularização seria uma assinatura que desloca para dentro das instituições modernas a concepção da sacralidade teológica. O processo de construção dessa secularização como assinatura, se remonta ao “árido latim dos tratados medievais e barrocos sobre o governo divino do mundo”.<sup>124</sup> Por isso, para Agamben, a emergência do modelo liberal, do poder e da governabilidade moderna seria identificada bem antes do século XVIII. Essa secularização teria como objetivo tornar acessíveis as instituições sociais ao povo, extinguindo a índole de inatingíveis historicamente, quando por muito tempo, o Estado e as suas instituições eram revestidas por um caráter sagrado inacessível para a pessoa comum, sem acesso, nem possibilidade de intervenção. Para o autor, a tentativa de aproximar a realidade social e política do povo fracassou porque a secularização conservou muitos dos dispositivos religiosos dentro das instituições, só que de forma secular. Grande parte das instituições modernas secularizadas não é acessível à democracia direta; elas conservam a distância (característica do sagrado) como dispositivo (secular) que dificulta o acesso direto do povo a seu funcionamento.

Seguindo essa índole, Bolivar Lamounier<sup>125</sup> explora o argumento da transferência teológico/secular quando se remete às figuras do profeta e do sacerdote como exemplos das funções rotineiramente exercidas na política e na administração pública atual. No plano secular essas duas figuras representariam novos papéis, mas preservariam suas funções teológicas. No caso do “profeta” caberia o anúncio de um mundo novo, a convocação das massas para a realização de reformas e/ou uma revolução social; já o sacerdote, que na comunidade religiosa tem o objetivo de

---

<sup>122</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Profanações**. São Paulo: Boitempo, 2007, p.68.

<sup>123</sup> AGAMBEN, Giorgio. **O Reino e a Glória** – uma genealogia teológica da economia e do governo. São Paulo: Boitempo, 2011, p.16.

<sup>124</sup> Ibidem, p. 11.

<sup>125</sup> LAMOUNIER, Bolivar. **Tribunos, Profetas e Sacerdotes**: intelectuais e ideologias no século XX. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

interpretar os livros sagrados, incentivar os fiéis a conhecer os ensinamentos da fé, instituir a aplicação correta da doutrina, entre outras funções, em um partido político, por exemplo, “cabe-lhes enunciar “a linha justa”, demarcar os limites aceitáveis do debate interno, coibir desvios doutrinários e recomendar punições e exclusões”.<sup>126</sup>

Em concordância com Agamben, Simon Critchley<sup>127</sup> redefine o conceito de secularização, uma vez que ele não acredita que seja uma determinante da modernidade, nem um processo que exclui a religião do lado público, estatal, político. De acordo com o autor<sup>128</sup>, a política não é exequível sem a influência de fatores de alguma dimensão religiosa. Por isso, a secularização deve ser vista como uma trajetória histórica composta de articulações e mutações do sagrado, que ele chama de “metamorfoses da sacralização”, o que implica admitir que, havendo um padrão de soberania que se transfere do círculo teológico para o círculo político, conserva-se a estrutura que alimenta a soberania. A gradativa transformação do sagrado (maturação da secularização) favorece a articulação dos dois círculos com o intuito de estabelecer um caráter de imutabilidade da soberania e uma forma prática de governar que aparentemente proporciona a distância da herança teológica. Seria desse modo “secularizado” que o Estado e a governabilidade moderna possuem, assim, a assinatura teológica.

Como reflexo do processo de secularização e a capacidade do secular de predispor uma série de características, o secularismo é identificado como um princípio político, uma doutrina, um fundamento filosófico, uma conquista difícil para desacreditar qualquer forma de dominação religiosa. Se considerarmos que secularismo é a separação entre Igreja e Estado, ou a remoção da religião para uma esfera privada onde não possa interferir na vida pública, estaríamos orientando uma definição prontamente ocidental. Na concepção de Casanova<sup>129</sup>, o secularismo pode ser entendido como diferentes projetos estatais normativos e ideológicos, como também arcabouços legais constitucionais de separação do Estado e da religião e/ou, modelos de diferenciação de religião, ética, moral e direito. O autor<sup>130</sup> também distingue analiticamente o secularismo como doutrina de Estado e como ideologia. Como princípio adotado pelo Estado o secularismo se resume à separação da autoridade

---

<sup>126</sup> Ibidem, p.25.

<sup>127</sup> CRITCHLEY, Simon. **The Faith of The Faithless**. London: Verso, 2012, p. 9-10.

<sup>128</sup> Idem, p. 25.

<sup>129</sup> CASANOVA, José. op. cit., p.66.

<sup>130</sup> Idem, p.67.

política e religiosa, em virtude da neutralidade do Estado frente às religiões, à liberdade de consciência individual e pelo acesso e a condição análoga a todos na participação democrática. Como ideologia, ainda pelo último autor citado, o secularismo se classifica em dois tipos: o filosófico-histórico e o político. No primeiro âmbito, a religião é uma fase suplantada, estaríamos vivendo hoje uma época majoritariamente secular, e no tipo político, a religião é uma forma/força irracional de discurso que deve ser banida do espaço público democrático. A circunstância classificatória de Casanova é bastante particular no que diz respeito ao Ocidente e o laicismo francês é um exemplo disso, uma versão do secularismo fundada no complexo de autossuficiência do secular e da exclusão da religião.

O caso da França “se deu numa luta contra uma Igreja poderosa. A tentação foi grande para o próprio Estado de manter-se em uma base moral independente da religião”.<sup>131</sup> A força desse espírito francês segue continuamente, como prova o atual debate sobre a proibição do véu muçulmano nas instituições de ensino daquele país e a recente questão da liberdade de expressão em torno da religião evidenciada pelo massacre do jornal Charlie Hebdo. Fortes evidências de que hoje, não apenas na França, há um sério conflito entre uma sociedade predominantemente secular e uma religiosa (islâmica), nos faz refletir se, a liberdade de expressão é uma via alternativa (ou mais uma via) proporcionada pela democracia para reposicionar a religião no debate na esfera pública em tempos de terrorismo com bandeira religiosa, driblando, assim, a proposta original do laicismo/secularismo de distanciamento da religião. A ordem democrática secular favorece o discurso da liberdade de expressão que sustenta uma sociedade plural predisposta à intolerância religiosa<sup>132</sup>, e consequentemente à blasfêmia, uma vez que essa diversidade cultural e social não encontra limites de expressão vinculados ao sagrado.

Conceituando de forma mais genérica e ampla, Charles Taylor<sup>133</sup> coloca que o secularismo deve ser compreendido na forma de que o Estado não possa estar oficialmente ligado a nenhuma confissão religiosa, com exceção de algo simbólico, como na Inglaterra; e também, que haja uma neutralidade (o não favorecimento a um credo) sustentada pelo pluralismo da sociedade, o que Rajeev Bhargava chama de

---

<sup>131</sup> TAYLOR, Charles. op. cit., 2012, p.172.

<sup>132</sup> SCANLON, Thomas M. “The Difficulty of Tolerance”. In: BHARGAVA, Rajeev. **Secularism and Its Critics**. 11º ed. Delhi: Oxford University Press, 2012, p.54-70.

<sup>133</sup> Idem, p.166.

“*distância por princípio*”.<sup>134</sup> Para Bhargava, a adoção desse princípio pelo Estado determina o igual tratamento a todos os cidadãos e a pertinência de intervenção a um credo dependendo da relação histórica que se tem com ele, ou seja, a neutralidade existente na relação Estado/religiões não deve ser estrita. Dizer que um Estado mantém uma “*distância por princípio*” é admitir que ele possa intervir ou evitar uma religião mais do que outras dependendo da relação histórica que se tem com ela.

O argumento central de Bhargava<sup>135</sup> em torno do secularismo é a diversidade religiosa presente no mundo hoje. A diversidade que ele se refere não é apenas entre as religiões, mas a multiplicidade no interior delas, as subdivisões que cada uma contém e a força de intervenção no meio político. Considerar essa pluralidade, entrelaçada a outros fatores inflamados pela globalização, como as migrações, o terrorismo, o fundamentalismo, a cidadania, que incide diretamente na postura dos Estados, impõe a eminência de reavaliação do secularismo. Sendo assim, os matizes do secularismo ocidental centrados no cristianismo precisam ser redimensionados, uma vez que são restritas e inadequadas à cena pós-moderna.

A proposta de Bhargava<sup>136</sup>, de que o secularismo permanece como a melhor alternativa para lidar com a complexa e enorme diversidade religiosa e seus problemas endêmicos, é a tentativa de motivar a construção de um novo conceito, observando a pluralidade nos países ocidentais e não ocidentais, comparando-os. O esforço para fomentar uma “reabilitação do secularismo”<sup>137</sup> deve ponderar a liberdade no sentido de livre escolha relativa ao domínio da religião, ou qualquer crença básica, inclusive, a liberdade de não acreditar; igualdade entre todos de diferentes credos e a não permissividade de status privilegiado para qualquer perspectiva religiosa com observância na relação histórica que existe entre o Estado e determinada religião; e o equilíbrio no processo contínuo de determinação da sociedade, da identidade política, na conquista de direitos e privilégios.

A inadequabilidade da proposta ocidental de secularismo leva a crer que estamos diante de uma crise do secularismo, e a aplicação da concepção secular ocidental no mundo terminou mostrando essa incompatibilidade. As inúmeras releituras e

---

<sup>134</sup> BHARGAVA, Rajeev. “The distinctiveness of Indian secularism”. In: SRINIVASAN, Thirukodikaval Nilakanta (org.). **The future of secularism**. Delhi: Oxford University Press, 2007, p.39-41.

<sup>135</sup> BHARGAVA, Rajeev. “Rehabilitating Secularism”. In: CALHOUN, Craig et al. **Rethinking Secularism**. New York: Oxford University Press, 2011, p.92-98.

<sup>136</sup> Idem, p.92.

<sup>137</sup> Termo de Rajeev Bhargava.

deslocamentos do conceito de secularismo faz Simon Critchley<sup>138</sup> preconizar que o secularismo pode ser um mito. Um mito do distanciamento religioso da esfera civil quando, na verdade, a religião sempre esteve presente. A potencialização dessa presença é marcante no contexto atual onde é sentida uma série de questões que envolvem a ordem democrática, valores republicanos e a esfera pública.

## **2.2 Pós-modernidade e pós-secularismo**

O mundo que se apresenta na atualidade expõe de maneira aberta uma série de preocupações que envolvem as práticas entre política e religião: a importância dos eleitores cristãos no pleito eleitoral norte-americano; a ascensão dos evangélicos na política latino americana; a atuação do papa Francisco na política internacional; o crescimento dos grupos terroristas Boko Haram e Estado Islâmico que usam a religião como justificativa pelos seus atos; as tensões religiosas na disputa eleitoral nigeriana na qual as forças políticas determinam o revezamento entre presidentes cristãos e muçulmanos, majoritários no sul e no norte do país, respectivamente; o papel decisivo da religião na política indiana nas últimas eleições (2014) para primeiro ministro com a vitória do nacionalismo hindu na figura de Narendra Modi; a complexa relação entre o confucionismo, o budismo, o taoísmo e a política chinesa, como os recentes embates políticos do Partido Comunista Chinês com o budismo tibetano e com o Islã em Xinjiang. O vínculo entre religião e política não é algo moderno. O longo relacionamento dos dois amadureceu, de tal forma, que desaguiamos em uma Era secular, caracterizada numa visão macro por dois fatores: um projeto de sociedade que não tomaria a religião como pré-requisito para o debate da esfera pública e por Estados constitucionalmente seculares munidos de instrumentos e mecanismos que se encarregariam de criar uma atmosfera na qual a religião deveria permanecer afastada das decisões políticas. Apesar da religião nunca ter sido ignorada pelo meio político, estando nas entrelinhas e/ou no centro da pauta de discussões, o final do século XX e o início do século XXI foi testemunha de algo diferente. A então Era secular presenciava a religião como fator expressivo, de força e, que não pode ser ignorado na esfera pública dos países, nem no cenário político do mundo. O redimensionamento da importância da religião, que também envolve a revisão do conceito de secular e seus desdobramentos, é consequência de uma ordem composta por descontinuidades, fluidez, imediatismo,

---

<sup>138</sup> CRITCHLEY, Simon. op. cit. p.111.

descentralização, possibilidades. A percepção de descontinuidade significa ruptura, a rapidez no descarte, o distanciamento de ideias velhas, a recepção do novo e a consequente variedade de possibilidades. A fluidez de Zygmunt Bauman critica a facilidade de dissolução das coisas, onde tudo é momentâneo, a inconsistência dos laços, a instantaneidade e a fragilidade das relações. Esse conjunto é característico do que muitos chamam de pós-modernidade, cujo termo conjuga uma série de fatores catalizadores de mudança, que promovem quebra de paradigmas e novas formas de valores, a saber:

(...) a crise da industrialização, da massificação dos meios de comunicação e transporte, da informática, da eletrônica, da telemática, se reforça com as mudanças sociais marcadas pelo desenvolvimento econômico e a crise do mercado, a diversificação e crise das instituições sociais, a urbanização crescente e o surgimento das megalópoles, dos protestos e lutas sociais, da alteração de papéis sociais, passando pela crise do racionalismo, a eliminação de mitos, a quebra de tabus e preconceitos, a um retorno ao sentimento, a explosão religiosa e a um novo comportamento diante do mundo, do outro, de si mesmo e de Deus.<sup>139</sup>

Os padrões da vida pós-moderna são fortemente marcados pelo pragmatismo, pelo imediatismo, pelo dinamismo. O homem atual assume contornos de superficialidade onde há o interesse por tudo, falta critérios sólidos e comprometimento na valorização do foco. A descentralização desse sujeito favorece a sua vulnerabilidade onde acarreta a produção de um indivíduo dinâmico, evasivo e contraditório, carente de formação, preenchido de informações e notícias supérfluas. Essa situação constrói uma sociedade pautada no individualismo, onde se fabrica verdades de acordo com as preferências individuais, repleta de neutralidade e ressentimento. Além disso, a vida acontece baseada na busca do sucesso, do dinheiro, do prazer e do bem-estar; estruturamo-nos a partir de uma ética voltada para as regras de urbanidade e atitudes de estética.

Fazendo apologia a Mario Vargas Llosa, com *Civilização do Espetáculo* (2013), e Guy Debord, com *A Sociedade do Espetáculo* (1997), a pós-modernidade esboça uma realidade que a importância da mercadoria se sobrepõe a qualquer outro aspecto de ordem cultural ou política. Os autores se referem à constante busca dos prazeres fáceis e instantâneos, ao entretenimento, ao consumo, à fantasia que imuniza da responsabilidade e dos problemas contemporâneos. A cultura se torna algo de fácil

---

<sup>139</sup> BARTH, Wilmar Luiz. O homem pós-moderno, religião e ética. **Teocomunicação**. Porto Alegre, v.37, n°155, 2007, p.90.

consumo, sem exigir algum esforço intelectual, um fator que instiga a fuga do plano real. Esse comportamento desenvolve um homem esvaziado de uma satisfação e propósitos sólidos.

Essa demanda pelo *espetáculo* sublinha grandes mudanças culturais e comportamentais da sociedade e suas instituições. Duas grandes transformações se concentram na relação tempo-espço e na crise da representatividade. No que diz respeito às mudanças do tempo, o que antes era cronológico passou a ser simultâneo, e o espaço, de concentrado e localizado passou a ser desterritorializado. Já a crise de representação das instituições (do Estado democrático, da democracia, etc) se esboça no paradoxo da representação sem representatividade, a dificuldade atual de construir interesses gerais e criar sujeitos coletivos. Em tempos onde há uma segmentação dos interesses, um particularismo das vontades provocado pela cultura individualista e efêmera, um desinteresse da política pela população e, um consequente distanciamento do exercício da cidadania, se torna laborioso e complexo a estruturação do interesse coletivo e a prática da democracia.

A experiência do tempo e do espaço se transformou, a confiança na associação entre juízos científicos e morais ruiu, a estética triunfou sobre a ética como foco primário de preocupação intelectual e social, as imagens dominaram as narrativas, a efemeridade e a fragmentação assumiram precedência sobre verdades eternas e sobre a política unificada, e as explicações deixaram o âmbito dos fundamentos materiais e político-econômicos e passaram para a consideração de práticas políticas e culturais autônomas.<sup>140</sup>

Agindo como fator preponderante na cena pós-moderna e atravessando as duas transformações citadas acima, o fenômeno da religião pode atuar como apaziguador das consequências provocadas pelo mundo pós-moderno, e ao mesmo tempo, como agente maximizador de questões políticas. Na relação tempo-espço, a religião, enquanto elemento político que permeia o poder, almeja a expansão da sua circunferência através da conquista de novos fiéis, o controle do território e de tudo que se encontra ao redor. “A religião se estrutura enquanto instituição criando territórios seus”.<sup>141</sup> como forma de defesa à expansão de outros credos. Esse território é uma estratégia política para o controle do espaço que, devido à diversidade de meios existentes para sua expansão e mobilidade, incluindo os instrumentos favoráveis a tal propósito gerados pela

---

<sup>140</sup> HARVEY, David. **Condição Pós-Moderna**. São Paulo: Ed. Loyola, 1992, p.293.

<sup>141</sup> ROSENDAHL, Zeny. **Espaço e religião**: uma abordagem geográfica. 2ª ed. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002, p.59.

globalização, se dá de forma muito rápida. A relação entre fé, tempo, espaço e poder deve considerar a dinâmica e a estrutura das Igrejas e organizações religiosas. Tanto as igrejas neopentecostais, quanto as católicas, as organizações muçulmanas, os movimentos hindus, se hierarquizam através de instâncias de poder. Essa hierarquização acontece desde os organismos supralocais, que podem possuir alcance regional, nacional ou internacional, dependendo da difusão da denominação religiosa, passando pelos templos/igrejas centrais, os periféricos, até nos discursos proferidos pela autoridade religiosa. Assim, a dimensão espacial e temporal da religião se faz necessário para o entendimento de suas dinâmicas.

Sobre a crise de representatividade na democracia, encontramos um cenário onde a hierarquização, a burocracia e os desdobramentos do poder político construíram um real distanciamento entre o representante e o representado. Nessa situação, a religião se coloca como um fator paradoxal de representação. Ao mesmo tempo em que o fator religioso na política pode estabelecer um sentimento de representação àqueles pertencentes a uma comunidade de crentes, ele também pode se desdobrar a uma não representação, quando nem todos os crentes da mesma comunidade se veem representados, seja por uma posição radical ortodoxa/conservadora de caráter político do representante, ou por um discurso que fere a proposta religiosa, ou por uma articulação que desagrade o representado, etc.

Sigamos o exemplo da ascensão dos evangélicos<sup>142</sup> na política brasileira. O ganho gradativo de espaço na arena política faz desse grupo um estrato forte e consolidado no Brasil, e ainda, legítimo, porque ele expande fronteiras através de um dos principais instrumentos da democracia, o voto. Os inúmeros discursos estratégicos proferidos pelos evangélicos, com o objetivo de construir articulações e angariar adeptos, têm alcançado determinado sucesso. Prova desse argumento é a vitória de um dos líderes da Frente Parlamentar Evangélica (também conhecida como Bancada

---

<sup>142</sup> Entendemos como evangélicos aqueles que fazem parte das Igrejas pentecostais, das neopentecostais e das chamadas Igrejas protestantes históricas. As pentecostais são resultado de um movimento carismático do início do século XX e têm como ênfase dons espetaculares como revelações e falar em línguas (1º onda) e realizações de curas (2º onda). Estas desenvolveram denominações como a Congregação Cristã no Brasil (1910), a Assembleia de Deus (1911), a Igreja do Evangelho Quadrangular (1922), a Igreja Pentecostal Deus é Amor (1962). As neopentecostais fazem parte da terceira onda do pentecostalismo e se caracterizam pela teologia da confissão positiva, uma forma de oração em que é concedido ao fiel o poder de interferir com palavras de ordem em quesitos materiais, como a determinação de uma cura ou o sucesso financeiro, como a Igreja Universal do Reino de Deus (1977), a Igreja Internacional da Graça de Deus (1980), a Igreja Renascer em Cristo (1986). Já as Igrejas históricas, que têm versões pentecostais, como a Presbiteriana Renovada, são aquelas que tem vínculo com a Reforma Protestante do século XVI, como a Luterana, Anglicana, Batista, Metodista, Presbiteriana.

Evangélica), o deputado federal Eduardo Cunha (PMDB), nas eleições para a presidência da Câmara dos Deputados em fevereiro de 2015. O discurso de Cunha, contrário ao avanço da legislação em temas sociais e direitos das minorias, agrada uma parcela da comunidade evangélica, ao mesmo tempo em que recebe críticas de evangélicos do mesmo grupo, surtindo o efeito de não representatividade.

Apesar de haver um paradoxo na representatividade, o poder e a influência da religião na relação representante/representado na política democrática é inquestionável. A exposição da religião na política, não apenas no caso dos evangélicos no Brasil, mas de forma geral, evidencia um caráter de interesse que tem despertado mundo afora. A articulação política provocada pela religião, e maximizada ultimamente, corrobora o argumento de Mouffe de que a principal tarefa da política democrática é não resguardar os valores da sociedade ao âmbito privado com o fim de estabelecer um consenso racional na esfera pública, porque esses valores, como a religião, são favoráveis à criação de identidades coletivas que sustentam o debate plural da democracia. Essas identidades coletivas são corpos plurais que se configuram por meio da consolidação de suas características diferentes. O conjunto dessas diferenças cria uma atmosfera, em decorrência da pluralidade, do reconhecimento de um “nós”, mediante a formação de um “eles”, o que é seu e o que é do outro, “o estabelecimento de uma fronteira entre interior e exterior”.<sup>143</sup> A formação desse dualismo nós/eles, que visualiza um pluralismo de conotações, é muito notório a partir da religião, e propicia uma cena agonística, segundo Mouffe, com atores de opiniões diferentes, valores divergentes que estabelecem uma importância às articulações e discursos que fortalecem a diferença do seu grupo. Isso é primordial à essência democrática, uma vez que “uma democracia eficaz exige uma confrontação de posições políticas democráticas”.<sup>144</sup>

A configuração da política atual dentro da *condição pós-moderna*<sup>145</sup> propõe um ressurgimento do interesse na importância pública da religião. “A ‘pós-modernidade’ inaugurou um novo sistema social no qual a religião e a espiritualidade voltaram a desempenhar um papel significativo, inclusive na limitação da arrogância racionalista da sociedade moderna e na reconstrução de valores naturais, humanos e/ou morais

---

<sup>143</sup> MOUFFE, Chantal. op. cit., 2014, p.58.

<sup>144</sup> Idem, p.26.

<sup>145</sup> Termo de David Harvey.

esquecidos”.<sup>146</sup> O contexto que se forma através do interesse e do uso da religião na esfera pública, onde a sociedade, o Estado, a política, se ajustam à incidência religiosa é algo que Habermas denominou pioneiramente como *pós-secular*<sup>147</sup>, isso significa que “a religião consegue manter seu lugar num ambiente cada vez mais secularizado e que a sociedade por ora continua contando com a permanência das comunidades religiosas”.<sup>148</sup> O pós-secular se estabelece como uma etapa, um quesito da pós-modernidade, na qual a ideia do secular é posta para reavaliação, uma vez que, a presença pública da religião tem se tornado cada vez mais legítima, o que tem gerado um processo de (re)definição da religião para fins políticos.<sup>149</sup> A ideia de repensar o secular foca tanto no âmbito da sociedade, um ator que já não observa a religião como algo privado e íntimo, quanto no âmbito das instituições políticas, incluindo o Estado, que veem a religião como um instrumento para o poder, a articulação e o discurso. Essa reavaliação considera as transformações pelo qual o mundo atravessa viabilizando uma liberdade de ação dos indivíduos e das instituições religiosas, expondo o potencial de inovação e renovação dos mercados religiosos, apresentando uma crise de legitimidade das instituições sociais e políticas fazendo com que estes atores busquem na religião os recursos para se firmarem como tais.

A discussão em torno do *pós-secular* é grande. Porém, a perspectiva que chama atenção é a de que essa expressão funciona como uma estratégia de problematização para a ascensão das religiões no espaço público por meio da (des)construção de questionamentos em torno do secular e da modernidade.<sup>150</sup> Seguindo essa linha é que problematizamos a questão do pós-secularismo e desenvolvemos uma análise sobre o secularismo pós-colonial<sup>151</sup>, plural, híbrido, no qual denominamos de *secularismo reinventado*, alinhando-o à distinção do contexto no Brasil e na Índia.

---

<sup>146</sup> OLIVEIRA, Gustavo Gilson Souza de; OLIVEIRA, Aurenéa Maria de. Modernidade, (Des)secularização e Pós-secularismo nos debates atuais da sociologia da religião. **REVTEO – Revista de Teologia e Ciências da Religião** da UNICAP/PE. 2012, nº1, vol. 1, p.26.

<sup>147</sup> Cf. HABERMAS, Jurgen. **Fé e Saber**. Trad. Fernando Costa Mattos. São Paulo: Ed. Unesp, 2013.

<sup>148</sup> HABERMAS, Jurgen; RATZINGER, Joseph. **Dialética da Secularização**: sobre razão e religião. São Paulo: Ideais e Letras, 2007, p.52.

<sup>149</sup> Cf. BURITY, Joanildo A. Republicanismo e o crescimento do papel público das religiões: comparando Brasil e Argentina. **Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar**. São Carlos, Departamento e Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar, 2011, n. 1, p. 199-227.

<sup>150</sup> Autores como Chantal Mouffe, Talal Asad, William Connolly, Joanildo Burity, Ernesto Laclau escrevem sob essa perspectiva.

<sup>151</sup> Sobre o pós-colonial entendemos que “é caracterizado pela independência do controle colonial direto, pela formação de novos Estados-nação, por formas de desenvolvimento econômico dominadas pelo crescimento do capital local e suas relações de dependência neocolonial com o mundo desenvolvido capitalista, bem como pela política que advém da emergência de poderosas elites locais que administram

### 2.3 Secularismos reinventados

Há uma ampla discussão em torno do pós-secularismo.<sup>152</sup> Toda ela deriva da noção de que uma Era secular teve fim. Porém, o que nos permite pensar que tal período terminou e agora vivemos em um contexto pós-secular? Habermas emprega o conceito de *sociedade pós-secular* no intuito de reavaliar o sentido do *secular* apostando no suposto enfraquecimento do projeto iluminista e da razão corroborados pelos interesses estratégicos do mercado e pela indiferença política. Tais sociedades são assim denominadas uma vez que se apresentam como secularizadas e a religião desempenha um papel relevante e influenciador na esfera pública. Ele esclarece que a aplicabilidade dessa teoria acontece na sociedade ocidental (Europa, América do Norte, Austrália e Nova Zelândia)<sup>153</sup>, que é caracterizada por uma relação ambivalente com a religião: à medida que as instituições políticas e jurídicas foram submetidas a um processo de racionalização/secularização, a vida social não deixou de evoluir sendo influenciada pela religião. A ideia de pós-secular se afirma, segundo Habermas, a partir da mudança na consciência pública das sociedades modernas, que é atribuída a três fatores: a ampla percepção dos conflitos ao redor do globo frequentemente apresentados como episódios articulados por reveses religiosos; a notoriedade da religião, não apenas no âmbito internacional, mas nas esferas públicas domésticas; e a imigração de trabalhadores e refugiados a partir de países de cultura que tem um background religioso.<sup>154</sup> De acordo com Habermas<sup>155</sup>, essa consciência pública é guiada por um ressurgimento da religião como fator de interesse público, evidenciados pela crescente visibilidade e participação de igrejas e de credos na esfera pública, inclusive manifestados pela insurgência de movimentos fundamentalistas. Nesse sentido, a cena entendida como pós-secular projeta o desafio da religião em transitar entre a esfera pública e a esfera privada, e a difícil questão do Estado em responder os impasses de uma sociedade que apresenta problemas relacionados aos valores religiosos.

---

os efeitos contraditórios do subdesenvolvimento”. HALL, Stuart. **Da Diáspora: identidades e mediações culturais**. 2º ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2013, p.120.

<sup>152</sup> Cf. GRAHAM, Elaine. **Between a Rock and a Hard Place**: public theology in a post-secular age. London: SCM Press, 2013; GORSKI, Philip et al (ed.). **The Post-Secular in Question**: religion in contemporary society. New York: New York University Press, 2012; NYNAS, Peter et al (ed.). **Post-Secular Society**. New Jersey: Transaction Publishers, 2012; LOSONCZI, Peter; SINGH, Aakash. **Discoursing the Post-Secular** – Essays on the habermasian post-secular turn. New Jersey: Transaction Publishers, 2010; VRIES, Hent de; SULLIVAN, Lawrence E (ed.). **Political Theologies**: public religions in a post secular world. New York: Fordham University Press, 2006.

<sup>153</sup> Cf. HABERMAS, Jurgen. Notes on Post-Secular Society. **New Perspective Quarterly**. vol 25, 2008.

<sup>154</sup> Ibidem, p.6.

<sup>155</sup> Idem.

Apesar de concordarmos como o arcabouço proposto por Habermas, discordamos de sua nomenclatura. Há uma vulnerabilidade no entendimento do *pós-secular* que se mostra através da interpretação que o autor tem do que seja *secular*, algo que se alinha aos dois primeiros conceitos elencados por Charles Taylor, já elucidados na primeira parte desse capítulo, que se mostraram infundados: *secular* como categoria que classifica os espaços públicos; e *secular* como sinônimo do declínio da crença e da prática religiosa. Isto é, o fato da religião ocupar espaço hoje na esfera pública que, certa vez, foi “inteiramente secular” justifica a mudança do termo que classifica esse espaço de *secular* para *pós-secular*? Ou ainda, como classificar os espaços públicos de seculares, se talvez, eles nunca tenham sido, de fato, seculares, no sentido de serem não religiosos? É plausível entender o conceito de secular como sinônimo de esvaziamento da religião dos espaços sociais, se isso também, talvez, nunca tenha acontecido?

Assim como Charles Taylor, não acreditamos na passagem do secular para o pós-secular. Percebemos a validade das características propostas por Habermas como a retomada do interesse da religião no espaço público, a conquista de espaço pelas instituições religiosas e seus valores e, a mudança na consciência pública da sociedade. Entretanto, consentimos com Charles Taylor quando ele defende que nossa Era é secular, porque esse autor articula a noção desse conceito a partir da perspectiva de que a sociedade e suas instituições não abandonaram a opção de agir através da progressão do esclarecimento e da razão, mas veem a religião/a crença no divino como uma alternativa entre várias na construção do mundo social e político. A ideia de Taylor é notar uma transformação nas condições de crença de uma sociedade que se deslocou de um período onde questionar a fé e o dogma era quase um aspecto impensável para um plano no qual o uso da religião pode ser questionado e se apresenta como um fenômeno em potencial. Ou seja, nós vivemos em uma Era secular no qual a participação religiosa em várias esferas é visível, impactante e, às vezes, ameaçadora.

A partir da perspectiva de Taylor pensamos que a conotação do secularismo em observar a religião como fator/alternativa importante é a que mais se aproxima para explicar a realidade secular das repúblicas pós-coloniais, como o Brasil e a Índia. Ainda assim, o paradoxo existente nessas repúblicas no que diz respeito à aplicabilidade do discurso hegemônico do secularismo ocidental e do perfil empírico cultural e político entrelaçado aos valores religiosos expõe a necessidade de revisão do secularismo nas realidades pós-coloniais. O ato de recorrer ao discurso hegemônico ocidental para explicar o secularismo se enquadra no argumento de que a fala do subalterno, como

observa Spivak<sup>156</sup>, é sempre intermediada pela voz de outrem, ou seja, a adoção de princípios herdados do movimento iluminista e positivista, como a liberdade, a igualdade, o secularismo racionalista, etc, pelas nascentes repúblicas a partir do século XIX criou nações compostas por elementos políticos importados, como no Brasil em 1889 e na Índia em 1947.

A importação dessas ideias envolvia uma aplicabilidade idêntica a que era feita no país de origem. Porém, a leitura dos parâmetros republicanos na Europa e na América do Norte surtia um efeito diferente nas sociedades pós-coloniais. O espírito impulsionador de criar uma comunidade/nação imaginada reconhecidamente soberana e legítima através de um arcabouço republicano exigiria um esforço das elites políticas. O termo “imaginada” se refere ao fato de que “mesmo os membros das mais minúsculas das nações jamais conhecerão, encontrarão ou nem sequer ouvirão falar na maioria dos seus companheiros (compatriotas), embora todos tenham em mente a imagem viva da comunhão entre eles”.<sup>157</sup> Essa imagem viva se forma através de um conjunto de símbolos e representações que projetam um imaginário pertencente a toda nação e aos interesses do Estado.

A elaboração de um imaginário é parte integrante da legitimação de qualquer regime político. É por meio do imaginário que se podem atingir não só a cabeça mas, de modo especial, o coração, isto é, as aspirações, os medos e as esperanças de um povo. É nele que as sociedades definem suas identidades e objetivos, definem seus inimigos, organizam seu passado, presente e futuro.<sup>158</sup>

Tanto o Brasil, quanto a Índia travaram uma batalha em torno da imagem de um novo regime, cujo desígnio era alcançar o imaginário popular para recriá-lo dentro dos valores republicanos. A existência de um imaginário, a partir de Charles Taylor, se caracteriza pelos modos como as pessoas imaginam sua existência social; uma forma de compreensão comum que possibilita práticas comuns e um sentido de legitimidade amplamente compartilhado. A partir desse argumento, Taylor elucida o contexto globalizado e multicultural da atualidade, onde as sociedades são constituídas por uma pluralidade de comunidades culturais singulares com diferentes referências simbólicas e formas de interpretação da realidade. O encontro intercultural e a persistência de viver

---

<sup>156</sup> Cf. SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o Subalterno Falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

<sup>157</sup> ANDERSON, Benedict. **Comunidades Imaginadas** – reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p.32.

<sup>158</sup> CARVALHO, José Murilo de. **A Formação das Almas** – O imaginário da República no Brasil. 22ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2013, p.10.

juntos, resultado da vida moderna, cria uma amplitude de sentidos e significados comuns que constroem a necessidade de um novo modo de viver coletivo, próprio de sociedades multiculturais. A interação entre atores e representações de culturas diferentes proporciona um diálogo consensual e/ou conflitivo, onde uma gama de significados, valores e formas de vida humana são geradas, seja através de uma amálgama dos elementos culturais, de ajustes a uma nova realidade, ou da integração de características pertinentes. A importância da cultura na formação de um imaginário comum está na sua capacidade de mutação e articulação, uma vez que, toda cultura pode agregar valores de outras culturas e se adequar às diversas situações, inclusive ao esforço coletivo de determinada comunidade/nação de gerar condições, formas, sentidos comuns que apontam para a configuração de um imaginário social.

A formação de um imaginário social republicano no Brasil e na Índia foi incapaz de dissociar a religião da política e do espaço público, o que nos impossibilita de fazer uma leitura do secular à moda ocidental. Constitucionalmente inalterado, o secularismo da República pós-colonial não foi reavaliado, no sentido de haver um alinhamento entre o que está escrito e o contexto plural imiscuído aos valores religiosos. Tanto no Brasil quanto na Índia, o uso da religião como quesito cultural que faz parte da História política de ambos os países e, como álibi para a sustentação do Estado é muito notável. Há uma espécie de abertura proporcionada pelo próprio Estado e pela liberdade que emana dos princípios republicanos e democráticos no qual a religião transita no meio político sem maiores constrangimentos.

Nesse sentido, observamos que o secularismo das Repúblicas pós-coloniais nasce como uma doutrina ancorada aos princípios ocidentais, se desenvolve influenciada pelos valores e normas do país no qual foi instalada e se consolida como uma característica política composta por alicerces culturais pós-coloniais. Ou seja, no secularismo pós-colonial há um significado simbólico da prática secular ocidental e, a compreensão empírica dessa doutrina não está na separação entre religião e esfera pública ou entre religião e política. A tradução do secularismo em contextos pós-coloniais produziu novos “avatares”<sup>159</sup>, por isso ambicionamos denominá-los de *secularismos reinventados*. O sentido de reinvenção aqui está na transformação ou na recriação do que seja o secularismo. No nosso caso, um secularismo plural e híbrido. Plural porque permite “que as diferenças existam, lado a lado, onde suas relações são o

---

<sup>159</sup> Cf. KOLLURI, Satish; MIR, Ali. Redefining Secularism in Postcolonial Contexts. **Cultural Dynamics**. SAGE Publications, 14 (1), p.7-20, 2002.

objetivo da ação positiva, exigindo tanto reconhecimento mútuo quanto respeito agonístico”<sup>160</sup>, aglomera uma série de características políticas, que envolve, inclusive, valores culturais como a religião, e concebe sentido ao espaço social e político diversificado em que foi produzido. É híbrido porque é resultado de “afinidades ou convergências de diferentes tradições”<sup>161</sup> e pode assumir semelhanças comungadas às suas partes originais constituindo novos sentidos num processo dinâmico e continuado. Além disso, é híbrido porque produz novas formas de cultura<sup>162</sup> e se localiza no interior dos discursos estabelecidos entre o colonizado e o colonizador, “leva o discurso dominante a dividir-se ao longo do eixo de seu poder de se mostrar representativo, autorizado”.<sup>163</sup> O perfil do híbrido que considera as intenções do dominador e do dominado torna explícito uma finalidade agonística, de que há uma questão de vencer o opressor ou derrotar o oprimido. Assim, o hibridismo do secularismo reinventado permite a transparência do caráter hegemônico de duas formas: através da permanência rígida e constitucional das ideias seculares ocidentais, sob a forte influência da pluralidade religiosa no âmbito social e político; e no discurso hegemônico das religiões dominantes no âmbito político perante a dimensão plural e heterogênea dos conjuntos culturais e religiosos encontrados no Brasil e na Índia.

O secularismo reinventado é uma construção histórico-política resultado de articulações associadas às circunstâncias de uma formação multiétnica, multirreligiosa e multicultural das sociedades pós-coloniais. “O regime de separação desses secularismos nunca produziu totalmente uma completa posição inteiramente neutra do Estado laico em matéria de religião”.<sup>164</sup> Assim, o perfil do *secularismo reinventado* se caracteriza pela manutenção dos valores e regras seculares (ocidentais) pelo Estado e por sua máquina política, ao mesmo tempo que, há “legitimação da ‘presença’ religiosa na vida pública e pela (re)definição da religião para fins políticos”.<sup>165</sup> Com relação ao primeiro aspecto, a legitimação da religião acontece por meio da atuação civil da sociedade, da representação política, da formulação e implementação de políticas públicas. Já a (re)definição da religião para fins políticos é resultado da construção de

---

<sup>160</sup> BURITY, Joanildo A. Idem, p.207.

<sup>161</sup> BURKE, Peter. **Hibridismo Cultural**. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2003, p.26.

<sup>162</sup> HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11ªed. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2006.

<sup>163</sup> BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998, p.165.

<sup>164</sup> BURITY, Joanildo. Idem, p.211.

<sup>165</sup> Ibidem, p.210.

uma ordem social que reconhece a religião e atores religiosos como parte integrante desse processo.

Particularmente, o Brasil e a Índia vêm presenciando nos últimos anos uma transformação significativa e estrutural na relação entre o Estado e religião, porque o reconhecimento público dos princípios religiosos se mostrou em constante ascensão em face das condições políticas, sociais, institucionais propícias em evidenciar a relevância social da fé religiosa, possibilitando uma maior visibilidade e mobilização de vários grupos até então invisíveis na cena política. A coexistência entre a República e os valores religiosos construiu um panorama de relações constantes entre essas duas esferas. Isso permitiu uma formação social e política “entrelaçada” à religião. A cena recente consequência dessa formação expõe as demandas da liberdade e das vozes religiosas por “reconhecimento da diferença cultural, acesso à representação política e participação nos circuitos das políticas públicas”<sup>166</sup>, além disso, “a confiança popular nas instituições religiosas no contexto de instituições públicas vistas como corruptas, insensíveis e ineficientes” maximiza a expansão política de alas religiosas e intensifica o trânsito de identidades religiosas na arena pública. Outro aspecto relevante na expressão pública da religião é a lógica política de coligações e parcerias que, ativamente, têm tentado moldar as políticas democráticas de acordo com seus princípios.

O caso brasileiro e o indiano são exemplos de *secularismos reinventados* com faces distintas.

### 2.3.1 O secularismo na Índia

O exemplo da Índia é bem singular, é uma variante moderna de secularismo, diferente da perspectiva eminentemente ocidental (europeia) no qual ser “secular” é entender a inexistência das relações entre as religiões e o Estado, ou o que entendemos por privatização da religião. Justificar esse conceito tendo o caso da Índia como exemplo é concluir que não existe secularismo indiano, ou que há uma crise conjuntural no secularismo do país, onde a religião tem uma importância imensa na vida pública e no Estado. A ligação entre religião, esfera pública e o Estado na Índia é milenar<sup>167</sup>, datado desde a Era Védica (700 a. C.). O desenrolar das Eras históricas favoreceu o

---

<sup>166</sup> Idem, p.215.

<sup>167</sup> Cf. COPLAND, Ian et al. **A History of State and Religion in India**. New York: Routledge, 2012.

enraizamento de aspectos culturais, como a religião, nos mais diversos âmbitos da sociedade indiana. Prova desse fato é que a recente e agressiva colonização britânica, apesar de ter provocado a aculturação entre inúmeros povos em várias partes do globo ao introduzirem costumes e valores europeus, não conseguiu desmaterializar a religião como pilar sustentador da sociedade indiana e terminou estimulando o surgimento de diversos movimentos revivalistas hindus.<sup>168</sup> Movimentos avessos ao colonialismo britânico que construíram uma *identidade de resistência*, “criada por atores que se encontram em posições/condições desvalorizadas e/ou estigmatizadas pela lógica da dominação, construindo, assim, trincheiras de resistência e sobrevivência com base em princípios diferentes dos que permeiam as instituições da sociedade”.<sup>169</sup>

O caráter de multiplicidade da Índia, de agregar uma grande variedade de diferenças, de maioria hindu e de minorias cristã, islâmica, budista, jainista e sikh que fazem parte e influenciaram a construção histórica e política da nação, foi importante na formação do Estado secular indiano.<sup>170</sup> Devido aos conflitos culturais, situações de favorecimento a determinado grupo e como forma de observar todas as diferenças sob o signo da unicidade indiana, a aderência ao princípio do secularismo está intrinsecamente atrelada à condição institucional do Estado de contemplar essa diversidade de forma equânime.

A concepção de secularismo nos países do Sul está vinculada aos recentes processos de democratização e a tentativa de separação da esfera estatal e religiosa, sendo a Índia, um dos países nos quais as potencialidades entre religião e democracia mais claramente se manifestam. O país, constitucionalmente secular, é um dos casos distintos dessa relação. A análise da construção do seu secularismo se destaca por possuir paradoxalmente uma gama de instituições políticas que embora não necessariamente religiosas, interagem diretamente com instituições e racionalidades religiosas influenciando no balizamento de sua democracia. A Índia tem uma sociedade profundamente religiosa, onde a religião e a modernidade caminham juntas, tendo o hinduísmo como fator de nacionalidade num cenário democrático multipartidário. Nesse sentido, o país desenvolve características de um secularismo singular e reinventado (considerando o conceito ocidental europeu).

---

<sup>168</sup> JAFFRELOT, Christophe. **The Hindu Nationalist Movement in India**. Nova Delhi: Penguin Books, 1996. GANGULY, Sumit; MUKHERJI, Rahul. **A Índia desde 1980**. Rio de Janeiro: Apicuri, 2014.

<sup>169</sup> CASTELLS, Manuel. **O Poder da Identidade**. São Paulo: Paz e Terra, 1999, p.24.

<sup>170</sup> Cf. CHATTERJEE, Nandini. **The Making of Indian Secularism: Empire, Law and Christianity (1830-1960)**. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2011.

O princípio do secularismo na Índia não dominava incontestemente o contexto político na época da independência. Apesar da força do principal grupo nacionalista, o Congresso Nacional Indiano (INC), em movimentar as massas a favor do anticolonialismo, ocorreram vários problemas complexos em integrar outros grupos políticos. Um desses problemas girava em torno do secularismo na redação da constituição da Índia independente. Ao contrário da maioria dos constituintes que tinha adotado esse princípio, alguns membros da Assembleia Constituinte nutriam fortes sentimentos religiosos e se opuseram à instalação de um regime neutro do ponto de vista religioso.<sup>171</sup> O maior desafio estava em moldar uma constituição secular para reger uma sociedade religiosa. O resultado final, após muitos dissensos, foi “uma constituição que reconhece os direitos das minorias religiosas, não privilegia o sistema hindu de crenças e costumes e garante a liberdade religiosa a todos os cidadãos sujeitos à ordem, à moral e saúde públicas”.<sup>172</sup> O documento engloba características, que fazem o Estado teoricamente secular, na qual vão além do aspecto de criação de uma barreira entre a religião e a política. Há partes que apoiam uma interpretação da separação como os artigos 15, 16, 25, 29 e 235; os artigos 15 e 29 instituem igualdade de cidadania a todos que vivem sob a constituição indiana; o artigo 25 garante liberdade religiosa a qualquer grupo religioso, assim como permite que o Estado interfira nas relações religiosas; o artigo 16 recomenda igualdade de oportunidades independente de religião; e o artigo 235 declara que todos são passíveis de se tornarem elegíveis, não importando a religião. Já o artigo 30 reconhece os direitos das minorias religiosas, permite a instrução religiosa em escolas que são parcialmente financiadas pelo Estado e ainda empenha o Estado a dar ajuda a instituições educacionais estabelecidas e administradas por comunidades religiosas. Enquanto o artigo 17 coloca a abolição da intocabilidade, desmontando uma forte característica do sistema de castas no hinduísmo, que se for infringida é passível de julgamento perante o código penal indiano. Diferente dos já citados, os artigos 27 e 28 rezam uma estrita separação e o artigo 60 sugere a neutralidade da constituição estabelecendo poderes ao representante máximo da República de optar por fazer o uso da religião. Por razão de tentar ser neutra e múltipla ao mesmo tempo, a Constituição indiana contribui para a construção do complexo secularismo do país que é caracterizado de forma mais clara e incisiva pela igualdade e pela liberdade.

---

<sup>171</sup> GUHA, Ramachandra. **India After Gandhi**: The History of the World's Largest Democracy. London: Macmillan, 2007, p.226-241.

<sup>172</sup> GANGULY, Sumit; MUKHERJI, Rahul. op. cit., p.133.

No âmbito empírico, a exaltação dos valores da *Hindutva* (nacionalismo hindu), as diferenças políticas, a divisão entre hindus e muçulmanos, a herança das práticas coloniais de provocar o separatismo entre as distinções de casta da maioria hindu e inúmeras reivindicações eleitorais incidem no comprometimento dos valores secularistas. Tanto o Partido do Povo Indiano, o Bharatiya Janata Party (BJP), que é uma instituição de orientação antissecular, quanto o Partido do Congresso, dois grandes atores partidários que dominam a arena política no país, usam de suas atribuições para se articularem junto aos atores religiosos, corroborando com a narrativa de intensas trocas entre a religião e a política indiana e, o consequente desafio de estabelecer uma ordem secular.

Segundo Ganguly e Mukherji<sup>173</sup>, três fatores recentes na História indiana provocaram rachaduras no edifício do secularismo ainda em construção. O primeiro evento foi a tentativa de aproximação da primeira-ministra Indira Gandhi, filha de Jawaharlal Nehru, a um pregador fundamentalista sikh. Esse episódio só foi possível devido às reivindicações de autonomia da região do Punjab, estado no norte do país, de maioria religiosa sikh e dividido com o Paquistão, que recebeu maior parte da região na época da partilha. Os movimentos de autonomia deste estado se remetem ao século XIX, mas após a independência indiana, a ordem constitucional e a prática do federalismo contiveram os ânimos da emancipação. Contudo, o início dos anos 1980 marcado por grandes mobilizações de massa e o Partido do Congresso em crise provocou a sublevação de partidos regionais em todo o subcontinente, inclusive no Punjab. Uma das instituições de destaque foi o *Shiromani Akali Dal* (SAD), um partido sikh, que junto ao pregador fundamentalista sikh Jarnail Singh Bhindranwale lançaram uma ação política chamada *Dharam Yudh Morcha* (DYM), ou Grupo para Luta da Justiça. O principal objetivo dessa ação foi implementar a Resolução *Anandpur Sahib*, cujos parágrafos enalteciam o fortalecimento do estado do Punjab, a propagação do sikhismo, a erradicação da pobreza, entre outros quesitos. Imediatamente, o SAD conquistou a simpatia de multidões e foi acusado por Indira, representante do Congresso, de ser um partido separatista e perigoso para a unidade da República indiana. Na tentativa de reverter o crescimento do SAD, Indira tentou cortejar Bhindranwale, mas foi ignorada. Como resposta à ambição da líder do partido do Congresso, o pregador sikh se voltou contra os hindus do Punjab, promovendo vários

---

<sup>173</sup> Idem, p.138-144.

ataques terroristas em áreas de predominância hindu. A violência planejada por Bhindranwale no Templo Dourado de Amritsar, principal santuário sikh, desencadeou reações impetuosas no norte do país e ocasionou a união de comunidades até então dispersas, assim como, uma enorme desunião entre hindus e sikhs. Impossibilitada de conter o avanço do movimento terrorista do líder sikh, a primeira-ministra ordena uma operação de ataque ao Templo, aniquilando todos no seu interior. Assim, a ofensiva resultou em consequências negativas para o governo indiano, uma vez que os sikhs consideraram o ocorrido uma injúria a sua fé. Como resposta ao massacre em Amritsar, Indira foi assassinada por seus guarda-costas sikhs. A comoção pela morte da líder indiana causou uma série de distúrbios políticos e matanças promovidas por turbas hindus, que só foram contidas com a intromissão do exército. A disposição de Indira Gandhi de ambicionar parcerias com fanáticos religiosos para fins políticos, seu desprezo pelas instituições e normas seculares para obter ganhos eleitorais e a cumplicidade do Partido do Congresso no massacre aos sikhs demonstrou o perigo e a dúvida sobre a prática do secularismo.

O segundo evento que impulsionou o questionamento da ordem secular foi o caso de Shah Bano (1985), uma mulher muçulmana e divorciada que, tendo como base o Código Penal do país (que se aplica a todos independente de religião), recorreu à Suprema Corte Indiana para que esta instituição invalidasse o argumento do ex-companheiro de que a lei pessoal islâmica, a sharia, o desobriga de pagar pensão alimentícia. De acordo com as leis islâmicas, o ex-marido não deve se comprometer a pagar nenhuma quantia para sustentar a mulher divorciada. A decisão da Corte de obrigá-lo a efetuar os pagamentos, desconsiderando a lei pessoal islâmica, gerou uma série de descontentamentos e a fúria da maioria dos muçulmanos indianos. Esse impasse se aloca no quesito de que a Constituição do país permite que tanto os muçulmanos, quanto outras comunidades religiosas tenham assegurados seus costumes com um estatuto jurídico especial que permite aplicar, para assuntos particulares, suas próprias leis. O motivo disso é tranquilizar a população dos mais diversos credos que o Estado não irá impor as leis hindus. Entretanto, a modificação e substituição de práticas e costumes hereditários hindus por leis modernas na tentativa de aperfeiçoamento do secularismo indiano desencadeou uma série de revoltas. Assim, uma forte mobilização política contra e pró-muçulmanos cresceu, principalmente no norte da Índia, impulsionados, inclusive pelo movimento sikh. Na tentativa de apaziguar a situação, Rajiv Gandhi, filho e sucessor de Indira Gandhi, empregou a maioria parlamentar a seu

favor para aprovar uma lei que afirma que os homens muçulmanos não são obrigados a pagar pensão alimentícia para mulheres divorciadas. A atitude de Rajiv só intensificou a questão religiosa de favorecimento a um credo e abriu espaço para o BJP mobilizar a nação e fortalecer o sentido de nacionalismo pela filosofia hindu. Essa crise em torno dos grupos religiosos acontece em meio à outra questão que salienta a interligação entre a política e a cultura indiana.

A questão de Ayodhya, uma cidade no estado mais populoso da Índia, Uttar Pradesh, se remonta ao século XIX. Naquele período, ativistas hindus reivindicavam uma localidade sagrada onde havia uma mesquita do século XVI, chamada Babri Masjid, construída por um imperador mongol sobre as ruínas de um antigo templo hindu, supostamente destruído por muçulmanos, que marcava o local do nascimento de Rama, um dos avatares de Vishnu, o deus hindu responsável pela manutenção do universo. Desde o domínio britânico os hindus tentam reaver o local, mas não obtêm sucesso. Após a independência, em 1949, hindus extremistas dispuseram ícones de Rama no interior da Babri Masjid, e o governo Nehru, temendo discórdia religiosa, solicitou a retirada dos ícones. A solicitação não foi atendida pelo governo de Uttar Pradesh que lacrou a mesquita para evitar maiores embates, apesar das revoltas hindus e muçulmanas. Depois de alguns anos esquecido, o renascimento desse caso aconteceu em 1985 com o impasse de Shah Bano, quando os militantes hindus reagiram às provocações muçulmanas, requerendo a abertura do templo. No ínterim das agitações, o BJP e suas organizações, a *Rashtriya Swayamsevak Sangh*<sup>174</sup> (RSS, ou Associação dos Voluntários Nacionais) e a *Vishva Hindu Parishad*<sup>175</sup> (VHP, ou Conselho Mundial Hindu), lançaram uma campanha nacional para a demolição da mesquita e, no seu lugar, a construção de um templo hindu. Para tanto, eles conclamaram o povo indiano que enviasse tijolos a Ayodhya. Na tentativa de esboçar o apoio aos hindus, e ao mesmo tempo com o intuito de demonstrar força política, o Partido do Congresso se manifestou permitindo a instalação da fundação do templo hindu perto da mesquita e articulando com uma rede estatal de televisão a produção de um seriado sobre uma versão do Ramayana (a História de Rama), que repercutiu de forma simbólica despertando com mais fervor os sentimentos hinduístas.

---

<sup>174</sup> Organização social voluntária e não governamental com princípios nacionalistas hindus criada em 1925 com o objetivo de provocar a mobilização e a unidade hindu através da filosofia religiosa.

<sup>175</sup> Fundada em 1964, a VHP é uma organização não governamental baseada na Hindutva, o nacionalismo indiano, com a função de organizar e consolidar a sociedade Hindu para proteger e servir ao Hindu Dharma (a lei natural, a realidade, o caminho para a verdade superior).

Durante a década de 1980, devido à mobilização e pressão na construção do templo, o BJP que tinha apenas dois assentos parlamentares passou a ter oitenta e nove assentos. Já o Partido do Congresso não conseguia estruturar uma maneira contrária à mobilização com base na afirmação de princípios seculares, como a liberdade e a tolerância. Assim, o espaço político do Partido do Povo Indiano cresceu através de inúmeras campanhas marcadas fortemente pelo nacionalismo hindu. Apesar de o BJP ter fracassado nas eleições para primeiro-ministro de 1991, devido aos “votos de ressentimento” ganhos pelo Partido do Congresso em decorrência do assassinato de Rajiv Gandhi morto em um atentado terrorista enquanto fazia campanha eleitoral no sul do país, a logística para a construção do templo em Ayodhya permanecia. Tal movimento foi impulsionado pelo fato do BJP ter vencido as eleições do governo de Uttar Pradesh, e o Partido do Congresso não ter estabelecido de modo firme uma medida para conter a onda antissecular. Como o governo de Uttar Pradesh era simpático ao movimento radical, a proteção da mesquita Babri era feita apenas por poucos policiais o que facilitou uma possível invasão hindu. Dessa forma, no final de 1992, movidos pelas vozes dos discursos inflamados das lideranças políticas do BJP, uma turba hindu invadiu a mesquita demolindo toda a estrutura. Como forma de retaliação, o primeiro-ministro (representante do Congresso) Narasimha Rao destituiu o governo daquele estado argumentando incapacidade de manter a ordem, e solicitou a prisão dos líderes do BJP por incitação à violência.

Desde então, a questão de Ayodhya persiste, uma vez que a classe política obtém vantagens eleitorais à medida que o assunto é a crença nacionalista hindu. O último episódio desse problema aconteceu no início de 2002 quando um grupo de muçulmanos ateou fogo em vários vagões de maioria hindu que retornavam da cerimônia que marcava o início da construção do Templo em Ayodhya, apesar dele não ter sido construído até hoje. Depois desse fato, uma corte local tentou despolitizar o caso e encomendou um estudo ao Serviço Arqueológico da Índia com o objetivo de saber se havia alguma estrutura anterior sob a mesquita demolida, mas a investigação permaneceu inconclusiva devido às controvérsias políticas. A partir de 2010, o caso chegou a Suprema Corte e permaneceu suspenso sob o litígio de que a destruição da Babri Masjid fora uma conspiração planejada e que o local sagrado se mantém dividido na disputa entre hindus e muçulmanos. Em 2015, já sob a gestão de Narendra Modi, o primeiro-ministro representante do BJP (Partido do Povo Indiano), um partido de direita nacionalista hindu, o caso voltou ao debate em diversas instâncias porque há uma

mobilização dos políticos vinculados a esse partido, e também pelas instituições hindus VHP, que defende a agenda nacionalista do Hinduvta, e o RSS, organização militante hindu de extrema-direita onde Modi iniciou sua carreira política, para que o templo dedicado ao Deus Rama, em Ayodhya, seja construído em 2016, provocando um mal-estar entre hindus e muçulmanos. Ainda na gestão Modi ficou decidido e divulgado que no local do templo será erguido um museu de alta tecnologia dedicado ao Deus Rama para promover o Ramayana, um épico da literatura hindu que conta a História de Rama.

Os três casos acima citados demonstram o quão incendiário e mobilizador é o perfil indiano na ordem política e religiosa; e como é complexo pensar em secularismo através dos moldes ocidentais nesse país. Nesse âmbito, há um debate próspero entre autores indianos de ciências sociais no intuito de compreender com mais afinco sobre esse princípio. Autores como Ashis Nandy<sup>176</sup> e Triloki Nath Madan<sup>177</sup> defendem que o secularismo indiano está em crise. Para ambos, secularismo é um termo de compreensão racionalista do mundo, no qual a religião deve se encontrar fora da esfera Estatal, por promover debates incontestavelmente irracionais que interferem na vida pública. Segundo Madan, sob condições de hierarquia cultural como existe na Índia, os domínios singulares da religião e do secular não podem ter a mesma legitimidade; se isso acontece, o secularismo ocidental, nascido entre o cristianismo e o iluminismo, não pode criar raízes no país. Por ocupar um lugar central na sociedade, na cultura e na política da Índia, a religião influencia a vida do indiano mais do que qualquer outro fator cultural ou social. Por isso, Madan sugere que o “secularismo é o sonho de uma minoria que deseja moldar a maioria a partir do signo secular, que deseja impor suas vontades sob a História e termina falhando porque falta o poder para fazê-lo diante de uma sociedade democrática”.<sup>178</sup> Em sociedades multirreligiosas onde a religião constrói valores, regras e identidades, o secularismo não deveria estar restrito à ideia de racionalismo, quando há certa compatibilidade desse princípio com a fé religiosa revelando que esse racionalismo não é o único motivo propulsor do Estado moderno.<sup>179</sup>

---

<sup>176</sup> NANDY, Ashis. “Reconstructig Childhood”. In: SINGH, A.; MOHAPATRA, S. **Indian Political Thought: A reader**. NY: Routledge, 2010. NANDY, Ashis. “The Politics of Secularism and the Recovery of Religious Toleration”. In: BHARGAVA, Rajeev. **Secularism and its Critics**. 11º impressão. Delhi: Oxford University Press, 2012.

<sup>177</sup> MADAN, T.N. “Secularism Revisited”. In: SINGH, A.; MOHAPATRA, S. op. cit. MADAN, T.N. “Secularism in its Place”. In: BHARGAVA, R. op. cit.

<sup>178</sup> MADAN, T.N. Idem, p.298.

<sup>179</sup> MADAN, T.N. Idem, p.309.

Nandy compartilha desse argumento, acrescentando a distinção entre a “religião como fé” e a “religião como ideologia”. A primeira sendo um modo de vida, uma tradição no qual é no mínimo plural, e a segunda, uma filha da modernidade indiana, um sentimento nacional que identifica a população, implica contestação por parte das minorias e causa o secularismo, que surge do debate entre a religião e o científico. Para esse autor<sup>180</sup>, o secularismo, dentro da estrutura pós-colonial nos países de terceiro mundo, se traduz como uma forma categórica de imperialismo, um legado hegemônico de um conceito produzido no Ocidente que encontra resistência no perfil cultural indiano e tem suas possibilidades de perenidade minadas pela persistência da religião.

Outro autor indiano, Partha Chatterjee<sup>181</sup>, tem uma visão diferente sobre a crise do secularismo indiano. No entendimento dele, secularismo é um princípio guiado por causas não religiosas. E o caso da Índia é um exemplo em crise, uma vez que o Estado secular interfere em episódios religiosos, intervém nas relações de algumas comunidades religiosas, estabelece favoritismo religioso, institucionaliza a utilização da religião por partidos políticos em festivais públicos do hinduísmo (como o BJP no Kumbh Mela<sup>182</sup>, que acontece em janeiro, a cada três anos) e em políticas estatais de impacto que reformulam teoricamente a cultura indiana (como o casamento legalizado entre castas e a abolição do casamento infantil). Além disso, Chatterjee<sup>183</sup> aponta duas contradições provocadas pelo Estado indiano em torno do secularismo: apesar de haver um sentimento, pelos líderes políticos, de promover a separação dos domínios da religião e da política, o Estado indiano, por várias razões históricas, regula, financia e, muitas vezes, administra instituições religiosas e, segundo, a questão das minorias religiosas, que são legalmente reconhecidas pelo Estado, têm permissão para seguir as próprias leis, mas não possuem nenhuma representatividade perante o Estado. Esses exemplos de impasses e interferência do Estado na religião reduzem a legitimidade do ideal secular-liberal do Estado indiano.

Para os três autores já citados, o secularismo indiano está em crise por não haver um “muro” de separação entre o âmbito religioso e o Estado; para que isso acontecesse, seria necessária a construção de um processo provocado e consolidado pelo Estado que

---

<sup>180</sup> NANDY, Ashis. op. cit., p.321-22.

<sup>181</sup> CHATTERJEE, Partha. *Secularism and Tolerance*. In: BHARGAVA, R. **Secularism and its Critics**. 11ª impressão. Delhi: Oxford University Press, 2012.

<sup>182</sup> Kumbh Mela é o maior festival religioso do mundo e o principal festival do Hinduísmo. Um acontecimento onde os devotos hindus se reúnem para o banho e a purificação no Sangam, local de encontro dos rios sagrados Ganges, Yamuna e Saraswati.

<sup>183</sup> CHATTERJEE, Partha. “The Contradictions of Secularism”. In: NEEDHAM, Anuradha D.; RAJAN, Rajeswari S. **The Crisis of Secularism in India**. Durham: Duke University Press, 2007.

fomente a exclusão da religião da esfera política e do amplo domínio público causando a privatização da esfera religiosa e fortalecendo o secularismo.

Diferente dos demais autores, que tentam observar o conceito de secularismo ocidental de acordo com a realidade indiana, Rajeev Bhargava<sup>184</sup> constrói seus argumentos à luz da Constituição indiana, por isso seu conceito de secularismo é mais verossímil com o contexto do país. Para Bhargava<sup>185</sup>, a criação de um Estado secular não será sustentada pela mera separação da religião e da política, é necessário que este seja pautado pela paz civil, pela liberdade religiosa e pela igualdade de livre cidadania, por essa razão ele conclui que o secularismo do país apresenta diversas falhas, não está em crise, e não é sinônimo de privatização da religião. “O secularismo indiano é distinto dos outros porque reconhece que seus valores são plurais, repudia que o regime de separação seja sinônimo de uma estrita exclusão da religião ou uma neutralidade do Estado aos assuntos religiosos e, muito dialoga com o que chamamos de *distância por princípio*”.<sup>186</sup>

A concepção de secularismo indiano foge ao conceito ocidental, e essa fuga faz dele reinventado, à medida que sua elaboração tem que contemplar a religião enraizada cultural e socialmente há milênios. Nesse sentido, o embate entre o moderno e o antigo é um dos grandes desafios para a política na Índia. O efervescente debate sobre o secularismo indiano corrobora a multiplicidade de interpretações existentes e a importância deste num contexto onde o papel da religião, suas variantes e o fundamentalismo são crescentes.

### 2.3.2 O secularismo no Brasil

A experiência secular no Brasil tem sua gênese ainda na época imperial. A relação entre o poder do Estado e o poder eclesiástico enfrentava desgastes devido às posições contrárias em episódios que se destacaram no contexto político, como o *Cisma*

---

<sup>184</sup> BHARGAVA, R. What is Indian Secularism and What is it for?. **Indian Review**, vol.1, nº1, Janeiro, 2002, p.1-32. BHARGAVA, R. The distinctiveness of Indian Secularism. In: SINGH, A.; MOHAPATRA, S. **Indian Political Thought: A reader**. NY: Routledge, 2010. BHARGAVA, R. **Secularism and its Critics**. 11ª impressão. Delhi: Oxford University Press, 2012.

<sup>185</sup> BHARGAVA, R. What is Indian Secularism and What is it for?. **Indian Review**, vol.1, nº1, Janeiro, 2002, p.10.

<sup>186</sup> Termo explicado na primeira parte desse capítulo. BHARGAVA, Rajeev. The distinctiveness of Indian secularism. In: SRINIVASAN, Thirukodikaval Nilakanta (org.). **The future of secularism**. Delhi: Oxford University Press, 2007, p.26.

de Feijó<sup>187</sup> (1827-1838) e a *Questão Religiosa*<sup>188</sup> (1872-1875). As articulações entre o Estado e a Igreja foram direcionadas em favor do poder político do Estado e aos poucos a Igreja tinha seu poder subjugado ao conluio imperial. Já no final do Império, a Igreja se mostrou suficientemente ameaçada e combativa com relação à ideia de liberdade religiosa. Por isso, se autoproclamava de religião oficial e utilizava de instrumentos, como o periódico católico *O Apóstolo*, para restringir e bloquear as discussões legislativas sobre a liberdade de culto.

O projeto secularizador da República iniciado em 1890 pelo Governo Provisório através do Decreto 119-A desencadeou muitas reações da Igreja. Uma dessas reações foi a publicização de que a liberdade de culto seria um crime de heresia e que a liberdade religiosa poderia acarretar uma desordem pública no país. Tal decreto tornava público e oficial que o Estado ficou terminantemente proibido de interferir na religião, assim como utilizar de critérios religiosos para organizar os serviços públicos e classificar os cidadãos; todas as confissões religiosas passariam a ter igualdade para professarem sua fé e realizarem os cultos; e a liberdade de culto atingiria todos os indivíduos, instituições, etc. Essa liberdade ficou teoricamente garantida pelo Código Penal Republicano que proibiu a perseguição por motivos religiosos, o impedimento e a perturbação dos cultos que seria qualificado de “crime contra o livre exercício dos direitos individuais”. Já a igualdade de professar a fé e o tratamento isonômico estabelecido às crenças ficou concentrada apenas aos católicos, protestantes e judeus. A ideia de liberdade religiosa existia para o que era classificado como religião. Na prática, a aplicabilidade do conceito de religião e como o Estado o entendia, aos moldes

---

<sup>187</sup> HEINSFELD, Adelar. **O Barão e o Cardeal**: Rio Branco e a conquista do cardinalato para o Brasil. Passo Fundo: PPGH/UPF, 2012, p.40. “Esse conflito girou em torno do celibato do clero, defendido pelo padre Diogo Antônio Feijó e outros parlamentares, e da não confirmação por parte da Santa Sé da nomeação do padre Antonio Maria Moura para o bispado do Rio de Janeiro, por ter ele assinado projetos contrários aos preceitos eclesiásticos então vigentes. Essa recusa da Santa Sé foi interpretada como uma violação do art. 102 da Constituição que estabelecia o direito do governo imperial de nomear bispos: essa recusa constituía uma afronta à soberania da nação. Por isso o Regente Pe. Feijó manifestou, em 1836, claramente o intento de separar a igreja brasileira da igreja romana, fato que gerou importantes embates que somente foram superados com a retirada do Pe. Feijó da regência imperial e com a renúncia do Pe. Moura ao bispado do Rio de Janeiro”. ORO, Ari Pedro. Considerações sobre a liberdade religiosa no Brasil. *Ciências & Letras*. n°37, p.433-447, 2005. p. 438.

<sup>188</sup> Idem. “Conflito ocorrido quando o bispo de Olinda, Frei Vital Maria, resolveu aplicar, em 1872, os preceitos das encíclicas *Quanta Cura*, *Syllabus de Erros* e *Qui Pluribus*, do papa Pio IX, as quais sustentavam a proibição da comunhão entre católicos e maçons, prática comum no país. Com bases nesses documentos, o mencionado bispo recusou a celebração comemorativa da fundação de uma loja maçônica em Pernambuco e ordenou às confrarias religiosas que expulsassem seus membros ligados às “sociedades secretas”. Tais medidas foram também adotadas por D. Antonio Macedo Costa, bispo Pará. A maçonaria reagiu recorrendo ao governo imperial que, em razão da sustentação das medidas por parte de ambos os bispos, condenou-os, em 1874, a quatro anos de prisão em regime de trabalho forçado, anistiados no ano seguinte”. Idem.

católicos, criavam um debate que remetia se às questões de saúde pública e à sanidade individual. Por isso, esse mesmo Código Penal e o próprio Estado criava interpretações e dispositivos que não reconhecia o espiritismo, nem as religiões afro-brasileiras como crenças, e tornava crime as práticas delas.<sup>189</sup> As religiões mediúnicas, de forma geral, não conquistaram os mesmos direitos, uma vez que eram tipificadas como criminosas sob acusação de charlatanismo e/ou como um exercício ilegal das práticas médicas, por isso estavam sujeitas à discriminação e perseguição policial.<sup>190</sup> A postura do Estado com relação à igualdade e a liberdade das religiões não cristãs só viria a mudar na metade do século XX.

“A partir da década de 1950 tem início significativa alteração na forma como a Igreja Católica concebia a sua influência na sociedade”.<sup>191</sup> Em 1952, a criação da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), uma representação religiosa que vai interceder juridicamente a favor da fé católica, simbolizava o início do longo caminho para o reconhecimento do pluralismo religioso no país. A expansão do espiritismo e da umbanda, e a legitimação dessas crenças pelo reconhecimento popular, obrigaram os bispos a reformularem seus atos com relação a tais credos.<sup>192</sup>

Ainda se referindo ao início da República, a relativização no tratamento das religiões quanto à liberdade de culto e de crença acontecia de forma disseminada, inclusive quanto aos protestantes.<sup>193</sup> Existia uma prevalência explícita com relação às vontades da Igreja católica, porque mesmo que a República tenha providenciado uma separação jurídica entre o Estado e a Igreja, os liames, as relações, as conivências e os compromissos entre as autoridades estatais e as instituições católicas permaneceram ao

---

<sup>189</sup> Art. 157 – Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismãs e cartomancias, para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar cura de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade pública:

Penas – de prisão celular de um a seis meses, e multa de 100\$000 a 500\$000.

Parágrafo 1º Se, por influência, ou por consequência de qualquer destes meios, resultar ao paciente privação ou alteração, temporária ou permanente, das faculdades psíquicas.

Penas – de prisão celular por um ano a seis anos, e multa de 200\$000 a 500\$000.

Parágrafo 2º Em igual pena, e mais na privação de exercício da profissão por tempo igual ao da condenação, incorrerá o médico que diretamente praticar qualquer dos atos acima referidos, ou assumir a responsabilidades deles (...). apud FONSECA, Alexandre Brasil. **Relações e Privilégios**: Estado, secularização e pluralismo religioso no Brasil. Rio de Janeiro: Novos Diálogos Editora, 2011, p.75.

<sup>190</sup> ORO, Ari Pedro. op. cit., p. 441.

<sup>191</sup> FONSECA, Alexandre Brasil. op. cit., p.91.

<sup>192</sup> Idem.

<sup>193</sup> Cf. FERREIRA, Júlio de Andrade. **História da Igreja Presbiteriana no Brasil**. São Paulo: Casa Editorial Presbiteriana, 1992.

longo dos anos. Paradoxalmente, o início do período republicano sinalizou um aumento expressivo de perseguições religiosas em comparação ao período imperial.<sup>194</sup>

Os elementos secularizantes presentes na Constituição Brasileira de 1891, como nenhuma menção a Deus, a obrigatoriedade de retirar os crucifixos e símbolos religiosos dos locais públicos, a secularização dos cemitérios, o compromisso das relações Santa Sé-Estado brasileiro foram banidos do texto constitucional, o ensino público se tornou secular, estavam sujeitos às várias desconstruções durante o decorrer da República.<sup>195</sup> A começar pela omissão de “Deus” na Constituição que estava mais ligada ao teor simbólico do que o sentido jurídico de fato. Com relação à retirada dos símbolos religiosos dos locais públicos, procurou-se cumprir a regra, mas gradativamente eles foram reintroduzidos e terminou se convencionando que a presença de tais símbolos não representava algo significativo ou ofensivo para o secularismo do Estado. O teor secular dos cemitérios estava presente no artigo 72 da Constituição, de que eles deveriam ser administrados pela esfera municipal, havendo a permissividade dos cultos e ritos religiosos, desde que não insultasse a moral pública e as leis<sup>196</sup>, no entanto, na prática, eles permaneceram sob a administração confessional ou de particulares. E as relação diplomáticas entre Roma e a República brasileira permaneceram sem interrupção.

A maior preocupação da República era a manutenção da ordem pública, então coube às confissões religiosas não católicas demonstrarem que eram religiões e, portanto, não representavam uma ameaça a essa ordem. Tanto o espiritismo, quanto os cultos afro se encarregaram de expor que as práticas religiosas populares, os rituais, os batuques, as manifestações eram de cunho religioso, e não de desordem.

Depois do primeiro momento da República, entremeado por ares positivistas, a Igreja gradativamente foi recuperando o acesso íntimo ao poder do estado brasileiro, e na Constituição de 1934 acontece uma reaproximação entre a Igreja Católica e o Estado brasileiro. Em virtude dessa reaproximação a primeira Carta Magna da gestão Getúlio Vargas, trazia além de inovações como o voto secreto e o voto feminino, alguns considerações que destacavam a influência católica: a proibição do divórcio e o reconhecimento do casamento religioso pela lei civil, permissão do ensino religioso nas instituições de ensino públicas, a possibilidade do Estado financiar escolas, seminários,

---

<sup>194</sup> FONSECA, Alexandre Brasil. op. cit.

<sup>195</sup> LEITE, Fábio Carvalho. Laicismo e outros exageros sobre a Primeira República. **Religião & Sociedade**. Vol.31, n°1, p.32-60, 2011, p. 43.

<sup>196</sup> Idem, p.44.

hospitais ou qualquer instituição que pertencesse a Igreja que tratasse do interesse coletivo.<sup>197</sup> Naquele mesmo ano era criada a Confederação Evangélica do Brasil, uma entidade representativa que traria destaque aos evangélicos na sociedade e na política. Contudo, o papel de relevo dos evangélicos na política só aconteceria a partir do período da redemocratização da República nas primeiras eleições diretas presidenciais (1989), inclusive com o lançamento de candidato evangélico à presidente.<sup>198</sup>

(...) ainda que tenham ocorrido mudanças nos dispositivos de regulação jurídica da relação entre Igreja e Estado nas constituições de 1945, 1967, 1969 e de 1988, essas alterações não eliminaram os privilégios concedidos à Igreja Católica, que continuou a se beneficiar, mais do que qualquer outro grupo religioso, dos auxílios financeiros, das isenções de impostos e das parcerias com as agências governamentais.<sup>199</sup>

Apesar da constituição brasileira de 1988 não fixar explicitamente que o Brasil é um país secular, ela apresenta princípios norteadores que consolidam a ideia de secularismo no âmbito constitucional. Na parte dos direitos e garantias fundamentais, artigo 5º, inciso quinto, diz que “é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de cultos e suas liturgias”, ao mesmo tempo em que, na parte sobre a organização do Estado, artigo 19º, inciso primeiro, coloca que “é vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios: estabelecer cultos religiosos ou igrejas, subvencioná-los, embaraçar-lhes o funcionamento ou manter com eles, ou seus representantes, relações de dependência ou aliança, ressalvada, na forma da lei, a colaboração de interesse público”. Essas duas partes da atual constituição brasileira são o resultado do empenho de concretizar a implantação de uma República secular no contexto de hegemonia cristã no espaço e instituições públicas. O caráter tradicionalista e histórico de uso constante da religião nesse espaço e pelo Estado na História do Brasil traduziu as vitórias conquistadas pela Igreja Católica no texto da Constituição de 1934 e sua continuidade na atual, como a permissividade do ensino religioso e o casamento religioso com validade civil. Nos últimos anos, a retração do poder católico e o avanço dos evangélicos na política e na esfera pública fundamenta a continuidade do relacionamento cristão com o Estado e de que o princípio de separação no Brasil “é

---

<sup>197</sup> FONSECA, Alexandre Brasil. op.cit, p.81.

<sup>198</sup> Idem, p.102.

<sup>199</sup> MACHADO, Maria das Dores Campos. Religião, Cultura e Política. **Religião e Sociedade**. Vol.32, nº2, p.29-56, 2012, p.31.

temperado pela possibilidade de ‘colaboração’ entre Estado e religiões”.<sup>200</sup> Tal colaboração, presente no artigo 19, pode existir no âmbito de participação dos debates movidos em cena pública, expondo demandas, respondendo às questões e manifestando suas opiniões, corroborando o quesito de que o secularismo brasileiro não exclui a religião da esfera pública. E o princípio de separação aqui colocado prevê que o Estado não se envolva nas questões espirituais e religiosas individuais, renunciando as possibilidades de se expressar religiosamente, assim como, as identidades religiosas devem abdicar da dimensão política estatal.

O que temos observado recentemente, nos últimos anos, é uma situação que dribla o exposto acima. O momento é de transformação, de questionar o secularismo no Brasil. Um secularismo que amadurece e se adequa cada vez mais a realidade plural do país e a expansão da religião na política. Fatos bem recentes inflamam a discussão: a criação da frente parlamentar contra o Aborto e em Defesa da Vida por agentes religiosos em 2005; a assinatura do governo brasileiro com o Vaticano em 2008 para instituir o retorno da instrução católica nas escolas, entre outros privilégios e garantias de intervenção na sociedade brasileira, expressando o tratamento preferencial do Estado em relação à Igreja Católica; o projeto de Lei 5598/2009 para criação de uma nova Lei Geral das Religiões proposto pelo deputado George Hilton, pastor da Igreja Universal do Reino de Deus, em 2009, para garantir o secularismo do Estado e o princípio de igualdade no tratamento institucional dado pelo Estado às demais religiões de matriz não católica; o texto da Proposta de Emenda Constitucional (PEC) 171, de 1993, mas que voltou ao debate público em 2015, e defende a redução da maioria penal usa trechos da Bíblia para justificar o pedido de mudança na lei; o papel decisivo da bancada religiosa do Congresso nas eleições e inúmeras questões parlamentares.

O que acontece interligado a isso é um *movimento de transição demográfico-religiosa*<sup>201</sup>, onde há um livre trânsito de adeptos mudando de credo e o crescimento quantitativo de religiões que ameaçam a hegemonia católica, tanto quantitativamente no número de adeptos, quanto na influência social e política. A decrescente representação dos católicos na sociedade brasileira e a tendência ascendente dos evangélicos são “resultado da diversificação e da difusão do pentecostalismo, uma vez que os

---

<sup>200</sup> GIUMBELLI, Emerson. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro, 28(2), 2008, p.80-101, p.82.

<sup>201</sup> PIERUCCI, Antônio Flávio. Religiões no Brasil. In: BOTELHO, André; SCHWARCZ, Lilia Moritz (org.). **Agenda Brasileira**: temas de uma sociedade em mudança. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p.472.

integrantes desse movimento deixaram para trás os chamados protestantes históricos”.<sup>202</sup> Tal contexto é derivado da também recente aceitação do pluralismo religioso no país e do investimento maciço na conquista de novos crentes. Esse investimento se traduz na forma de produção de um material audiovisual que tem uma introspecção fácil na sociedade brasileira, de uma literatura que se mostra eficiente na resolução de problemas e no acesso ao divino, na compra de emissoras de televisão, no universo musical, no treinamento de adeptos que vão às ruas com o objetivo de converter. A palavra de ordem que mais chama atenção nesse universo é a conversão. “Ocorre porém que para angariar seguidores uma religião precisa subtrair seguidores... das outras. Converter implica, no fim das contas, ‘infidelizar’ os ‘fiéis’ das religiões concorrentes<sup>203</sup>”. Esse comportamento de conversão encontra força no modo de discursar das lideranças, na maneira como o discurso é recebido pelos seguidores e nas consequências de aceitabilidade, ou não, que tem esse movimento. A inserção desse conluio de elementos na política, então, é um modo eficaz de influência, de expansão e de controle na vida pública e na vida dos seguidores de tal credo.

A importância da ideia do secular e a preocupação de fazer com que ela exista, apesar de ser uma temática central nas ciências sociais, na prática, é notadamente um ato político que muitas vezes fica difícil de notá-lo no âmbito das sociedades religiosas, como o caso brasileiro. Vários são os autores brasileiros<sup>204</sup> que se ocupam da presença crescente de religiosos na política e no Congresso Nacional, através de análises que privilegiam de forma geral o problema de incursão dos agentes religiosos na esfera política, sem atentar para “as premissas e o alcance analítico do paradigma da secularização”.<sup>205</sup> O esforço de (re)pensar o secularismo no Brasil<sup>206</sup> é realizado na

---

<sup>202</sup> MACHADO, Maria das Dores Campos. op.cit, p.34.

<sup>203</sup> Idem, p.474.

<sup>204</sup> FRESTON, Paul. Evangélicos na Política Brasileira. **Religião e Sociedade**. Vol.16, nº1-2, 1992, p.26-44. ORO, Ari Pedro. A Política da Igreja Universal e seus reflexos nos campos religiosos e políticos brasileiros. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. Vol.18, nº53, 2003, p.53-69. MACHADO, Maria das Dores Campos. Existe um Estilo Evangélico de Fazer Política?. In: BIRMAN, Patrícia (Org.). **Religião e Espaço Público**. São Paulo: Attar Editorial, 2003. BURITY, Joanildo A; MACHADO, Maria das Dores Machado. **Os Votos de Deus: evangélicos, política e eleições no Brasil**. Recife : Fundação Joaquim Nabuco, 2005.

<sup>205</sup> MONTERO, Paula. Religião, Laicidade e Secularismo: um debate contemporâneo à luz do caso brasileiro. **Cultura y Religión**. Vol. 7, nº2, 2013, p.13-31, p.20.

<sup>206</sup> FONSECA, Alexandre Brasil. **Relações e Privilégios: Estado, secularização e pluralismo religioso no Brasil**. Rio de Janeiro: Novos Diálogos Editora, 2011. GIUMBELLI, Emerson. **O Fim da Religião: Dilemas da liberdade Religiosa no Brasil e na França**. São Paulo: Attar, 2002. GIUMBELLI, Emerson. Religião, Estado, Modernidade: notas a propósito de fatos provisórios. **Estudos Avançados**. Vol.18, nº52, 2004, p.47-62. GIUMBELLI, Emerson. A Presença do Religioso no Espaço Público: modalidades no Brasil. **Religião e Sociedade**. Vol.28, nº2, 2008, p.80-101. GIUMBELLI, Emerson. Crucifixos Invisíveis: polêmicas recentes no Brasil sobre símbolos religiosos em recintos estatais. **Anuário**

tentativa de compreender, a partir das condições sociais e históricas, o processo de construção de um país que se declara secular e desenvolveu uma forma particular de entender o secular.

É muito perceptível no Brasil que a capilaridade dos valores religiosos católicos no poder público não representa uma ameaça ao secularismo. “É possível afirmar que, de fato, ainda não se enraizou na experiência comum da sociedade brasileira um entendimento do bem coletivo que prescindia da ética proposta pelo cristianismo”.<sup>207</sup> Embora a Constituição de 1988 tenha estimulado o sentimento de cidadania, o Estado brasileiro ainda não adotou a “cidadania como princípio primário de identidade”.<sup>208</sup> A moral e a ética cristã ainda são muito fortes, e talvez, nunca deixe de ser.

O secularismo, como doutrina, foi institucionalizado e permaneceu no contexto de preponderância e pressão católica na política desde o início da República. Instalou-se um princípio sob eterna vigilância da religião. Nesse sentido, chama atenção um fato recente, ocorrido no segundo semestre de 2015, quando as Igrejas evangélicas, representadas pela Frente Parlamentar Evangélica, articularam acesso direto ao Supremo Tribunal Federal (STF). Com o respaldo do presidente da Câmara dos Deputados, Eduardo Cunha (PMDB), que é evangélico, tramitou no Congresso uma Proposta de Emenda à Constituição (PEC) que inclui as associações religiosas de âmbito nacional no rol daqueles que podem ajuizar ações diretas de inconstitucionalidade (Adins) no Supremo. Pela Constituição Federal, o ajuizamento de Adins no STF acontece apenas pelo presidente da República, governadores, Mesas da Câmara e do Senado, Assembleias Legislativas, Procuradoria-Geral da República, Conselho Federal da Ordem dos Advogados do Brasil (OAB), partidos políticos e entidades de classe do âmbito nacional. As associações evangélicas alegavam que tal ação se justificava por terem o direito de impedir qualquer tipo de “interferência” do poder público nos seus diversos segmentos. Essas interferências são, na verdade,

---

**Antropológico**. Vol.10, nº1, 2012, p.75-102. BIRMAN, Patricia (org.). **Religião e Espaço Público**. São Paulo: Attar Editorial, 2003. BURITY, Joanildo A. Religião, Política, Cultura. **Tempo Social**. Vol.20, nº2, 2008, p.83-113. BURITY, Joanildo A. Republicanismo e o Crescimento do Papel Político das religiões: comparando Brasil e Argentina. **Contemporânea: Revista de Sociologia da UFSCAR**. Vol.1, nº1, 2011. MONTERO, Paula. Controvérsias religiosas e Esfera Pública: repensando as religiões como discurso. **Religião e Sociedade**. Vol. 32, nº1, 2012. MONTERO, Paula. Max Weber e os Dilemas da Secularização: o lugar da religião no mundo contemporâneo. **Novos Estudos do Cebrap**. nº65, 2003, p.33-44. MONTERO, Paula. Religião, Pluralismo e Esfera Pública no Brasil. **Novos Estudos do Cebrap**. nº74, 2006, p.47-66.

<sup>207</sup> MONTERO, Paula. op. cit., 2013, p.13-31, p.24.

<sup>208</sup> TAYLOR, Charles. “Modes of Secularism”. In: BHARGAVA, Rajeev (ed.). **Secularism and Its Critics**. Delhi: Oxford University Press, 1998, p.44.

propostas ainda em debate no Congresso que ferem diretamente dogmas religiosos como, por exemplo, o aborto, a descriminalização de algumas drogas e os direitos dos homossexuais.

O crescimento da força dos evangélicos provoca uma reconfiguração na política brasileira, um novo momento que abala as estruturas históricas de hegemonia católica na política, o que confere “novos instrumentos de poder e de expressão pública de opinião aos não católicos (meios de comunicação de massa, representação no Congresso e no Executivo) fazendo crescer sua capacidade de influência na formação da opinião pública, e modificando a percepção corrente sobre o que seria o interesse coletivo”.<sup>209</sup> A sensibilidade religiosa no campo político, apesar de nunca ter sido abandonado na História do Brasil, se coloca hoje em forte perspectiva na forma a perpetuar a identificação dos valores cristãos ao interesse público, provocando uma desigualdade perene entre os direitos que deveriam ter todas as religiões no país, o que contraria a Constituição, uma vez que esse documento determina garantias a todas as crenças. Assim, o secularismo no Brasil caminha na direção de “expansão da religiosidade no espaço público, no sentido da disputa para conferir a todas as religiões os mesmos privilégios já garantidos à Igreja católica”<sup>210</sup>, assim como, a permanência de uma expressão religiosa na cena política dividindo espaços com princípios herdados de um secularismo positivista.

---

<sup>209</sup> MONTERO, Paula. Op.cit. p.25.

<sup>210</sup> Ibidem, p.26.

### 3 CULTURA POLÍTICA E RELIGIÃO

A partir desse capítulo nos dedicamos ao terceiro questionamento feito na introdução da tese: Por que há uma incidência forte da religião nos dois contextos políticos? Para respondê-la apontamos a cultura e as instituições políticas (capítulo 4) como vetores que maximizam a religião na política. O objetivo da primeira parte deste capítulo é mostrar que as Repúblicas seculares no Brasil e na Índia tiveram início com uma forte influência religiosa, e que tais religiões têm em suas filosofias princípios de hierarquia social e disparidade na universalização dos direitos. A construção de ambos os Estados republicanos resultou em uma ordem despreocupada em garantir os direitos de forma plural, nem provocou a efetivação do exercício da cidadania, seja por está baseada em sociedades de raízes religiosas que historicamente não proporcionavam valores como liberdade e/ou igualdade aos indivíduos, ou por outros fatores.

A maturação desse Estado constantemente articulado à religião vai propiciar uma cultura política onde, muitas vezes, o interesse pela cidadania é ausente, e que, de forma direta ou indireta, favorece a construção de um “nós” e “eles”, explicitando o desenvolvimento de identidades (individuais e/ou coletivas) que, do ponto de vista de Chantal Mouffe, representa sempre um ato de poder e instiga a dissensão, o conflito, a disputa, característica da teoria agonística. E ainda, uma cultura política democrática circundada pela religião que corrobora a participação política, favorece a multiplicidade de conotações, assim como, à maximização do pluralismo político.

Na segunda e terceira partes do capítulo argumentamos sobre a relação entre religião e cultura política no Brasil e na Índia.

#### 3.1 As religiões e as Repúblicas que não foram<sup>211</sup>

As fundações da sociedade e do Estado no Brasil e na Índia têm essencialmente matrizes religiosas. O Brasil se estruturou a partir de um cristianismo católico, apreensivo com a expansão do protestantismo, detentor de uma filosofia e uma doutrina que o fazia entender-se como superior perante outras crenças. Essa condição de superior se apresenta tanto na compreensão das escrituras sagradas, transpassando a teologia de

---

<sup>211</sup> Esse subtítulo faz referência ao livro do historiador José Murilo de Carvalho, *Os Bestializados: O Rio de Janeiro e a República que não foi*.

São Tomás de Aquino<sup>212</sup>, grande influenciador do pensamento ocidental e das ordens católicas que aportaram no Brasil, até a atuação e o comportamento descortês e violento da Igreja, conivente com a exploração colonial, durante a expansão do seu credo. De forma diferente e muito anterior à situação brasileira, a Índia se construiu como civilização milenar primordialmente através de tradições filosóficas hindus, resultantes de uma pluralidade de crenças, que têm como uma das questões mais importantes a separação dos direitos e deveres do indivíduo conforme sua casta<sup>213</sup> (*varna*), classe social ou fase da vida.

Em ambos os contextos há fortes evidências de que o quesito religioso tenha auxiliado na construção do pensamento moderno sobre quem é superior ou inferior socialmente, sobre a negação dos direitos, ocasionando uma segregação social, seja no interior da religião, como no caso do hinduísmo, com o sistema de castas<sup>214</sup> (*varnas*), ou provocando uma hierarquização entre as religiões, como é o caso do cristianismo, que vê seus crentes como superiores aos das outras religiões. Ainda que o fator religioso não seja o único a estruturar essa segregação, ele compreende um viés que abrange raízes profundas da formação da sociedade moderna e permanece nela de forma recorrente. O argumento de que a religião e suas práticas exercem efeito na gênese de inúmeras categorias fundamentais da modernidade é analisado por Giorgio Agamben<sup>215</sup> quando ele estuda a arqueologia do ofício divino. Agamben demonstra porque o *mistério litúrgico* é a chave para compreendermos como a modernidade forjou a ética, a ontologia, a política, etc. “*Mistério* significa a essência íntima da ação sacra, isto é, a obra redentora proveniente do Senhor dos ritos sacros por Ele instituídos, e *liturgia*

---

<sup>212</sup> Tomás de Aquino deixa explícito que “a escritura sagrada, por conseguinte, não tendo outra que lhe seja superior, terá de disputar com quem nega seus princípios”. AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**. São Paulo: Loyola, 2003, p.149.

<sup>213</sup> O sistema de castas na Índia é dividido, teoricamente, em duas grandes denominações: *Jati*, pertencimento a uma casta por nascimento, e *Varna*, pertencimento a uma casta por profissão, classe social. Hoje praticamente não se classifica mais pela categoria *Jati*. Cf. BAYLY, Susan. **Caste, Society and Politics in India: from the eighteenth century to the modern age**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. JAFFRELOT, Christophe. **Religion, Caste and Politics in India**. London: Hurst & Company, 2011.

<sup>214</sup> “A posição da pessoa na sociedade indiana tem dependido muito mais de sua “classe” social (*varna*), grupo de nascença (*jati*), comunidade de crença religiosa e pertença filosófica. Enquanto os textos hindus falam de quatro grandes *varnas*, existem centenas de *jatis*. A mais antiga menção a classes sociais distintas na sociedade indiana ocorre nos *Vedas*. Ao discutir o sacrifício cósmico, em que os vários elementos do universo surgem do corpo de um homem cósmico primordial, o *Rig Veda* declara: ‘De sua boca veio a classe sacerdotal (brâmanes); de seus braços vieram os governantes (xátrias). Os produtores e comerciantes vieram de suas pernas (vaixás); de seus pés veio a classe servidora (sudras)’. Embora alguns tenham visto nestes versos a origem do que acabou sendo chamado de sistema de castas (divisão social), é provável que a estratificação da sociedade indiana tenha começado muito antes da composição do texto”. NARAYANAN, Vasudha. **Conhecendo o Hinduísmo**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2009, p.86-87.

<sup>215</sup> Cf. AGAMBEN, Giorgio. **Opus Dei: Arqueologia do Ofício**. São Paulo: Boitempo, 2013.

indica a ação da Igreja em união com a obra salvífica de Cristo”.<sup>216</sup> Ou seja, a ação da Igreja e suas consequências incidem na construção dos parâmetros sociais da modernidade.

Corroborando, de certa forma, tal argumento, Wallerstein<sup>217</sup> coloca que a ação e o discurso produzido pela Igreja durante os anos de apogeu da colonização europeia elaboraram a estrutura de ideias legitimadoras do sistema que vivemos hoje, causando um impacto significativo nas relações sociais. As ideias de dominação e segregação utilizadas em nome da expansão cristã durante aquele período se reproduzem nas instituições atuais que gradativamente substituíram a Igreja como principal pilar de poder.

Legando essa ideia à chegada do advento da República, o esforço e o entusiasmo inicial de implantar um regime secular, de acordo com os moldes ocidentais, em duas sociedades bastante religiosas revelou a construção de uma estrutura que se adequaria, aos poucos, aos valores de cada sociedade. Os Estados não ficaram imunes à influência religiosa, nem deixaram de interferir em assuntos de ordem religiosa. A implantação dos valores republicanos ficou extremamente fragmentada quando da continuidade velada da realidade social colonial. No início do período republicano de cada país havia um comprometimento do Estado de implantar parâmetros republicanos importados como a universalização dos direitos, o secularismo, a igualdade, a liberdade, entre outros valores, porém, tanto a sociedade brasileira, quanto à indiana, ainda hoje maturam e repensam esses valores republicanos. Talvez, nem as elites, fascinadas pela possibilidade de importar tal regime político em voga na Europa, tenham se acostumado com a ideia de que a “República proclama a supremacia do bem comum sobre qualquer desejo particular, (...) e, além disso, visa exatamente a responder às perguntas sobre as dificuldades que há quando os mesmos que mandam devem obedecer”.<sup>218</sup>

Os dois países se tornaram republicanos com a maior parte da população excluída dos direitos civis e políticos e sequer mobilizada por um sentido de identidade republicana. Os esforços para a criação de vários símbolos desse regime partiram das elites, que observaram na religião majoritária de cada caso um poderoso álibi para o estabelecimento de uma nação republicana. No Brasil, a religiosidade cristã permeou

---

<sup>216</sup> Idem, p.44.

<sup>217</sup> Cf. WALLERSTEIN, Immanuel. **O Universalismo Europeu**: a retórica do poder. São Paulo: Boitempo, 2007.

<sup>218</sup> RIBEIRO, Renato Janine. Democracia Versus República: a questão do desejo nas lutas sociais. In: BIGNOTTO, Newton (org.). **Pensar a República**. Belo Horizonte: UFMG, 2008, p.18-21.

toda a criação de identidade nacional partindo da construção de heróis-símbolo da República à imagem de Cristo, iconografias de episódios da História nacional fazendo apologia direta a elementos bíblicos, a imagem da Virgem Santa como a figura feminina da República, o estabelecimento de feriados nacionais por motivos religiosos, a troca do padroeiro do Império que era São Pedro pela padroeira do Brasil República, Nossa Senhora da Conceição Aparecida. O imaginário da República no Brasil foi e continua sendo inevitavelmente cristão.<sup>219</sup>

No caso da Índia, a religião predominante não foi trazida pelos colonizadores. Mas a tradição hindu influenciou diretamente a identidade nacional republicana do país. O início dessa tradição não se situa em um ano nem em um século específico. A civilização indiana mais antiga que se estabeleceu naquela região, por volta de 3.000 a.C., já produzia imagens de figuras que têm características em comum com a posterior divindade hindu Shiva.<sup>220</sup> No desenvolvimento das várias Eras (Védica, Brahmanica, Islâmica) na história da Índia, a religião permaneceu vinculada ou articulada ao Estado, muitas vezes definindo as funções, traçando as fronteiras e as decisões do governo.<sup>221</sup> Contudo, essa religião a que nos referimos não é propriamente o hinduísmo, mas as crenças hindus (religiões védica e bramânica). Os anos de colonização ocidental no subcontinente asiático foram fundamentais para a construção e/ou invenção do hinduísmo<sup>222</sup>, da forma que conhecemos hoje.<sup>223</sup> A complexidade da filosofia hindu, entendida como um estado de espírito, uma forma de vida e, socialmente dividida, não se encaixava nos parâmetros do que se entendia por “religião” até o século XVIII, ou seja, ela não possuía textos sagrados, doutrinas e formalidades de corpo eclesiástico.<sup>224</sup> Então, o empreendimento colonial se encarregou de produzir a ideia de uma religião hindu unificada e simplificada aos moldes ocidentais. Isso incluía a ênfase no poder da trindade divina chamada de *Trimurti* composta por Brahma, Shiva e Vishnu; a

---

<sup>219</sup> Cf. CARVALHO, José Murilo de. op. cit.

<sup>220</sup> NARAYANAN, Vasudha. op. cit. p.13.

<sup>221</sup> Cf. COPLAND, Ian et al. **A History of State and Religion in India**. New York: Routledge, 2012.

<sup>222</sup> O nome “Hinduísmo” foi criado também pelo Ocidente para designar a religião dos hindus a partir do final do século XVIII. Cf. KING, Robert. **Orientalism and Religion: post-colonial theory, India and ‘the mystic East’**. London: Routledge, 1999.

<sup>223</sup> Cf. PENNINGTON, Brian. **Was Hinduism Invented?** Britons, indians, and the colonial construction of religion. Oxford: Oxford University Press, 2005. SUGIRTHARAJAH, Sharada. **Imagining Hinduism: a postcolonial perspective**. London: Routledge, 2003. BLOCH, Esther; KEPPENS, Marianne; HEGDE, Rajaram. **Rethinking Religion in India: the colonial construction of Hinduism**. New York: Routledge, 2011.

<sup>224</sup> Idem.

importância das composições hindus, os Vedas<sup>225</sup> e os Upanishads<sup>226</sup>, que de literatura *sruti* (que em sânscrito significa ‘o que deve ser escutado’) até então transmitidos oralmente através de versos, passaram a ser reconhecidos como textos sagrados e recorrentemente escritos, etc. Tudo isso no sentido de adequar a forma de entender a crença hindu ao conceito de religião ocidental cristão, sob o pretexto de que as religiões indianas formavam um todo pan-indiano, ignorando a multiplicidade de crenças e tradições que passou a ser aglomerada em um só conjunto, o hinduísmo. Esses fatores se justificavam pela necessidade da iniciativa colonial de controle e dominação dos indianos, inclusive, sob o aspecto religioso.

Durante o Raj Britânico, período que antecede a República Indiana, a onda de dominação impulsionada pelo imperialismo europeu, pelo darwinismo social, pela campanha de ocidentalização imposta pela Companhia Britânica das Índias Orientais, incluiu uma força militante de cristãos evangélicos que viam na Índia um desafio a ser conquistado e fazia parte do pressuposto de que a humanidade estava congenitamente infectada pelo pecado original de Adão<sup>227</sup> e, portanto, era tarefa deles desenvolver o “interesse” pela conversão. Através desses meios, o colonialismo britânico interveio na política interna dos Estados indianos, pôs fim ao Império Mugal (1526-1858), proibiu o casamento hindu entre crianças e a tradição da *sati*<sup>228</sup> (viúva que se imolava na fogueira funerária de seu marido), perseguiu os Thugs/Tuggees<sup>229</sup>, usou o sistema de castas, uma

---

<sup>225</sup> “As tradições hindus têm uma grande quantidade de textos sagrados em sânscrito e nas línguas regionais. Estes textos têm sido comentados, memorizados, cantados, coreografados, dançados e expressos na arte e na arquitetura. Os textos sagrados mais antigos são os Vedas, cuja data de composição é situada geralmente por volta de 1500 a.C. ou às vezes antes. Cada uma das quatro coleções védicas (*Rgveda*, *Samaveda*, *Yajurveda*, *Atharvaveda*) contém hinos e tratados rituais. (...) Para algumas tradições hindus, os Vedas são transumanos, ou seja, não compostos por seres humanos. (...) O *corpus* védico foi seguido pelo *smriti* ou literatura ‘memorizada’. Embora de autoria humana, o *smriti* foi não obstante considerado inspirado e, embora de autoridade menor que os Vedas, desempenhou um papel muito mais importante na vida dos hindus ao longo dos últimos dois milênios e meio. (...) As duas epopeias *smriti*, o Ramayana (História de Rama) e o Mahabharata (Grande Epopeia da Índia) são as obras mais conhecidas da tradição hindu (...) e formam o coração da literatura sagrada hindu”. NARAYANAN, Vasudha. op. cit. p.34-35.

<sup>226</sup> Os Upanishads são textos sagrados hindus que surgiram por volta de 600 a.C. Essas composições são extensões e explicações dos Vedas. Seus ensinamentos procuram mostrar “a libertação do ciclo da vida e da morte e introduzir a noção de imortalidade como realidade. A busca suprema da tradição hindu tem sido alcançar a imortalidade da alma e, nesta vida, a felicidade e a paz”. Idem, p.15. Nos Upanishads, o ser supremo, Brahma, é indefinível, corresponde ao infinito e, está além da compreensão humana. Cf. CLOTHEY, Fred W. **Religion in India: a historical introduction**. London: Routledge, 2006.

<sup>227</sup> COPLAND, Ian et al. op. cit. p. 172.

<sup>228</sup> A tradição da *sati* está ligada ao mito da deusa Sati que se autoimolou porque foi incapaz de suportar a humilhação do pai depois da morte do marido Shiva. Essa prática, que remonta ao período anterior a Era Cristã, deveria ser voluntária, mas muitas vezes as mulheres indianas foram forçadas a ela, por pressão social ou por razões familiares do marido morto. CLOTHEY, Fred W. op.cit. p.63-64.

<sup>229</sup> Os Thugs eram uma fraternidade de assassinos e ladrões de viajantes que atuavam em todo o subcontinente indiano e em territórios além do controle britânico, do século XIII até meados do século

tradição milenar na cultura indiana, para legitimar e aprofundar as diferenças sociais, etc. Devido a esse contexto, a resistência dos indianos se construiu a partir, principalmente, das modificações culturais e religiosas provocadas pela colonização.

A principal mobilização contra o colonialismo britânico antes da independência foi a Rebelião dos Cipayos (1857), nome dado aos soldados indianos (hindus e muçulmanos) da Companhia Britânica das Índias Orientais, que se amotinaram descontentes com o recrutamento de indianos de outras castas além da brâmane e da xátria, as castas altas do hinduísmo. Eles não admitiam fazer parte do mesmo grupo que os das castas baixas. Outro motivo envolveu a obrigação de pagar pelo transporte das bagagens quando eram deslocados para operações distantes no sul asiático, muitas vezes pelo mar, em condições de grande impureza para os membros das castas altas. Por fim, a razão mais importante, também relacionado à causa religiosa, foi o uso da gordura animal na fabricação de cartuchos para as armas britânicas. Os cipayos, que haviam sido treinados para rasgar o cartucho com os dentes e introduzir a pólvora na arma, suspeitavam que a gordura empregada na fabricação do cartucho era o sebo bovino (inadmissível na alimentação dos hindus, porque a vaca é um animal sagrado nessa religião) ou a banha suína (inaceitável na dieta dos povos islâmicos). Assim, eles se recusavam a usar o material.

Depois de massacrada pelos britânicos, a rebelião impulsionou a discussão em torno da questão das castas e o fortalecimento de movimentos nacionalistas desencadeando a luta para libertação do Império Britânico, já na primeira metade do século XX. Apesar de o debate sobre o sistema de castas apontar para um nacionalismo hindu apoiado nas castas, crescia um nacionalismo étnico de exaltação do povo hindu, o *Hindutva*. As ideias do nacionalismo hindu através das castas eram protagonizadas pelos ensinamentos do monge hindu Vivekananda, um grande influenciador das ideias pacifistas de Mahatma Gandhi, o qual enfatizava que “as castas têm o seu lado negativo, mas seus benefícios prevalecem sobre as desvantagens; e é da natureza de uma sociedade formar-se em grupos; a casta é uma ordem natural”.<sup>230</sup> Por outro lado, o *Hindutva*, o nacionalismo étnico do povo hindu, crescia como reação à crescente

---

XIX. Adoradores da deusa hindu Durga (ou Kali), uma deusa guerreira caçadora de demônios, eles eram compostos por sikhs, hindus e muçulmanos e, justificavam seus atos e atrocidades em nome da Deusa. De acordo com Woerkens, o temor dos britânicos pela conquista do interior desconhecido da Índia gerou uma imaginação colonial e ocidental de que existiria um culto dos Thugs com religião e aspirações obscuras. Cf. WOERKENS, Martine Van. **The Strangled Traveler: colonial imaginings and the Thugs of India**. Chicago: The University of Chicago Press, 2002.

<sup>230</sup> Apud BAYLY, Susan. op. cit., p.165.

mobilização pan-islâmica, o movimento *Khilafat*<sup>231</sup>, que tentava influenciar o Raj Britânico e, mais tarde, desencadearia na criação do Paquistão.

A ideologia *Hindutva*, desenvolvida por Vinayak Damodar Savarkar em 1923, formulou uma nova concepção de identidade para o povo hindu, pregando que o sistema de castas é algo perverso para a sociedade indiana, e preconizando que todos que compõem o povo hindu devem ser iguais como cidadãos, rejeitando a proposta de que a identidade indiana era composta por uma pluralidade de culturas e crenças. Nessa ideologia, os hindus são vistos como superiores e definidos por parâmetros raciais e culturais, excluindo-se todos aqueles de diferentes etnias e crenças, considerados cidadãos de segunda, que num contexto ideal não deveriam viver no território indiano. Os critérios que compõem a identidade da nação hindu, a partir do *Hindutva*, são: o território sagrado descrito nos Vedas, a etnia hindu que ocupa a Índia desde os tempos védicos, o hinduísmo como crença principal e o uso dos idiomas sânscrito e hindi.<sup>232</sup>

A forma de pensar o nacionalismo através do *Hindutva* é diferente de tê-lo como um fenômeno ligado ao capitalismo ocidental, a exemplo das nações europeias a partir do século XVIII, como bem colocam Ernest Gellner, Eric Hobsbawm e Benedict Anderson.<sup>233</sup> Porém, o nacionalismo indiano utiliza meandros citados por esses autores que perpassam toda a sociedade hindu, como o incentivo ao uso dos idiomas tradicionais hindus – quando “a língua não é um instrumento de exclusão, pelo contrário, ela é fundamentalmente inclusiva”<sup>234</sup> – na tentativa de criar uma cultura superior padronizada<sup>235</sup>, em razão dos interesses, aspirações e necessidades das pessoas comuns<sup>236</sup>, assim como, instigando o sentimento de pertencimento a uma nação, existindo possibilidades de haver o interesse e o exercício da cidadania.

No decorrer do movimento pela independência, que foi um evento político-religioso, o caráter agonístico estruturado pelas organizações que defendiam o *Hindutva* e pelo Partido do Congresso Indiano, grupo representado pela crescente figura de

---

<sup>231</sup> O movimento Khilafat foi uma campanha, de 1919 até 1925, lançada pelos muçulmanos na Índia Britânica para pressionar o governo britânico a preservar as fronteiras do Império Otomano, assim como, conservar a autoridade espiritual e temporal do sultão otomano como califa do Islã. Cf. MINAULT, Gail. **The Khilafat Movement: religious symbolism and political mobilization in India**. New York: Columbia University Press, 1982.

<sup>232</sup> JAFFRELOT, Christophe. **Hindu Nationalism: a reader**. New Jersey: Princeton University Press, 2007, p.15.

<sup>233</sup> Cf. GELLNER, Ernest. **Nações e Nacionalismo**. Lisboa: Gradiva, 1993. HOBBSAWM, Eric. **Nações e Nacionalismo desde 1780**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002. ANDERSON, Benedict. **Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**. São Paulo: Cia das Letras, 2008.

<sup>234</sup> ANDERSON, Benedict. Op.cit, p.190.

<sup>235</sup> GELLNER, Ernest. Op.cit, p.117.

<sup>236</sup> HOBBSAWM, Eric. Op.cit, p.33.

Gandhi, era circundado por um argumento de representação simbólica, o de que a Índia é uma terra sagrada, de acordo com algumas composições hindus. “Desde os primeiros textos sânscritos, a Índia tem sido considerada uma mãe divina; em séculos mais recentes, ela foi saudada em muitas canções como ‘Mãe Índia’”.<sup>237</sup> Esse simbolismo adquiriu um viés político em todo o subcontinente indiano. Assim, foi disseminada a ideia de que a “Mãe Índia” era mantida cativa por forças estrangeiras. A força dessa ideia gerou uma discussão ainda maior em torno das castas. Naquele contexto, as organizações do *Hindutva* defendiam o princípio da terra sagrada como território de construção da nação hindu sem castas, considerando os budistas, sikhs e jainistas como hindus por tradição histórica, e desconsiderando os mulçumanos e os cristãos. Diferente daqueles, os integrantes do Partido do Congresso simpatizavam com a permanência das castas, se coligando, em certo momento, com o movimento islâmico *Khilafat*, para terem força no processo de libertação da dominação britânica. Mesmo depois da independência, com o Partido do Congresso no poder do Estado Indiano, tendo formulado e promulgado uma Constituição, em 1950, que rejeita a discriminação com base na casta, em consonância com os princípios democráticos e seculares que fundaram a nação, a rigidez do sistema de castas ainda permaneceu, e continua como um enorme obstáculo para a dissolução dos problemas sociais indianos, para a promoção de um Estado garantidor de direitos e para a efetivação do exercício da cidadania.

Pertencer a um Estado garantidor de direitos é, sem dúvida, um aspecto central da cidadania. Segundo Botelho e Schwarcz<sup>238</sup>, “cidadania é uma noção construída coletivamente e ganha sentido nas experiências tanto sociais quanto individuais, e por isso é uma identidade social”;<sup>239</sup> para eles, os conceitos de cidadania não são estáveis. É possível observar uma variedade de significados e sentidos não só práticos como simbólicos, até porque respondem a uma série de características resultantes das mais diversas experiências históricas. Os múltiplos significados da cidadania transmitem um universo de valores e práticas dos direitos e do reconhecimento desses direitos que, por sua vez, fornecem o conteúdo e os limites da cidadania. Assim, é possível qualificar cidadania como uma “identidade social politizada”: “Identidade social politizada significa, portanto, que a extensão dos direitos da cidadania deve ser pensada como

---

<sup>237</sup> NARAYANAN, Vasudha. op. cit. p.59.

<sup>238</sup> BOTELHO, André; SCHWARCZ, Lilia Moritz (org.). **Cidadania, um projeto em construção:** minorias, justiça e direitos. São Paulo: Claro Enigma, 2012, p.12.

<sup>239</sup> Cf. Idem.

resultados possíveis das questões concretas de grupos sociais”.<sup>240</sup> Isso significa dizer que cidadania envolve modos de identificação intersubjetiva entre as pessoas e sentimentos de pertencimento criados coletivamente em inúmeras mobilizações, confrontos e negociações cotidianas, práticas e simbólicas.

Por exemplo, tomemos a acepção talvez mais consensual de cidadania: a de que ser cidadão significa fazer parte de um todo maior, modernamente identificado a uma nação ou comunidade política específica, e ter direitos garantidos pelo Estado, com o qual temos também deveres. Ser detentor legítimo de direitos e obrigações sugere, em primeiro lugar, que cidadania sempre envolve uma dinâmica de inclusão e exclusão, suas reivindicações são sempre reivindicações de inclusão no usufruto de direitos, e se criamos critérios para incluir alguém estamos, necessariamente, também excluindo outros. Isso é importante para que se perceba como o discurso que cria os atributos de um bom cidadão, do “cidadão virtuoso”, ao mesmo tempo o distingue e cria, por contraste, um “outro”, cujas práticas e valores podem ser estigmatizados e identificados como “maus” ou “não” cidadãos.<sup>241</sup>

No Brasil, a longa experiência social da escravidão, que por muito tempo teve a Igreja a seu favor produzindo e legitimando uma defesa teológica da servidão<sup>242</sup>, modelou a sociedade e, na prática, negava os direitos mais básicos de liberdade e igualdade, e seu legado que persistente na sociedade brasileira representa sem dúvida limites cruciais à cidadania. Carvalho<sup>243</sup> mostra como houve historicamente maior ênfase nos direitos sociais em relação aos direitos políticos e civis. Sem a garantia dos direitos civis, do quesito da liberdade, de uma sociedade mobilizada coletivamente que se configura como uma sociedade civil organizada politicamente, os direitos políticos ficam formalmente “esvaziados de conteúdo e servem antes para justificar governos do que para representar cidadãos”.<sup>244</sup> É com base no exercício dos direitos civis, nas liberdades individuais, sobretudo a liberdade de associação e opinião, que os direitos políticos, de participação no governo, o que vai além do direito ao voto, podem ser al-

---

<sup>240</sup> Ibidem, p.11.

<sup>241</sup> Idem.

<sup>242</sup> O padre Antônio Vieira (1608-1697), religioso, escritor e orador português da Companhia de Jesus, foi um grande defensor da escravidão no Brasil. Em uma de suas obras ele escreve assim: “Oh se a gente preta tirada das brenhas da sua Etiópia, e passada ao Brasil, conheceu bem quanto deve a Deus, e a sua Santíssima Mãe por este que pode parecer desterro, cativo, e desgraça, e não é senão milagre, e grande milagre! Dizei-me: vossos pais, que nasceram nas trevas da gentildade, e nela vivem e acabam a vida sem lume da Fé, nem conhecimento de Deus, aonde vão depois da morte? Todos, como já credes e confessais, vão ao inferno, e lá estão ardendo e arderão por toda a eternidade. E que perecendo todos eles, e sendo sepultados no inferno como Coré, vós, que sois seus filhos, vos salveis, e vades ao Céu? Vede se é grande milagre da Providência e Misericórdia Divina”. VIEIRA, Antônio. **Sermões I**. São Paulo: Hedra, 2014, p.648.

<sup>243</sup> Cf. CARVALHO, José Murilo de. **Cidadania no Brasil: o longo caminho**. 11º ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

<sup>244</sup> Idem, p.10.

cançados, e é com base nessa articulação entre os direitos que a noção de cidadania toma uma forma mais nítida e concreta.

O que notamos nos dois países dessa pesquisa é que há articulações de um discurso politicamente conservador sobre a cidadania que estimula distinções entre incluídos e excluídos; há uma cena agonística constante e a delimitação de “um ‘nós’ que se afirma pela discriminação ou perseguição aberta a outros vistos como ‘impuros’, ‘infiéis’, ‘imorais’, ‘indignos de viver’. E assim, a ‘cidadania’ pode autorizar violação de direitos, intolerância, racismo, etc”.<sup>245</sup> Nesse sentido, nos propomos a formular o seguinte questionamento: o que sustenta a adoção e a permanência da República como regime político em sociedades com valores ancorados em religiões que contém em sua filosofia princípios de hierarquia social e disparidades na universalização dos direitos? A cultura política de ambos os países pode responder essa pergunta. As duas Repúblicas criaram culturas políticas que têm legitimidade através de suas profundas raízes culturais e religiosas, e denunciam uma continuidade de comportamentos políticos derivados da realidade colonial. Esses comportamentos sustentam tanto a ordem republicana, que aos poucos se moldou às necessidades do país, quanto o caráter democrático, por instigarem e explicitarem a pluralidade de conotações.

### 3.2 Cultura política e religião no Brasil

Quando a República foi proclamada no Brasil em 1889, uma das preocupações centrais da elite política, de postura positivista, responsável por construir um novo regime no país era de como desmontar a influência da Igreja sobre o Estado.<sup>246</sup> Em função disso, o Decreto 119-A<sup>247</sup>, de 1890, se encarregou de promover mudanças nessas relações, proibindo intervenções das autoridades federais e estaduais em matérias religiosas, assim como, a concessão de ampla liberdade de culto e a abolição da

---

<sup>245</sup> BURITY, Joanildo. Religião e Cidadania: Alguns problemas de mudança sócio-cultural e de intervenção política. In: BURITY, Joanildo; ANDRADE, Péricles. (Orgs.). **Religião e Cidadania**. São Cristovão: Editora UFS; Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 2011, p.114.

<sup>246</sup> Muito embora, a sociedade brasileira tenha testemunhado a romanização da Igreja católica no país de 1840 a 1960, com a entrada de missionários de várias ordens e a multiplicação dos seminários, esse comportamento, na verdade, foi uma campanha global para expandir o poder da Igreja e reafirmar sua influência em meio às mudanças produzidas pelo mundo moderno. No caso brasileiro, “as tentativas feitas pela Igreja para controlar a religião popular foram parte das tendências europeizantes que dominaram a cultura brasileira em fins da era imperial e durante a Primeira República”. SERBIN, Kenneth P. **Padres, Celibato e Conflito Social: uma história da Igreja católica no Brasil**. São Paulo: Companhia das letras, 2008, p. 82.

<sup>247</sup> GALDINO, Elza. **Estado Sem Deus** – a obrigação da laicidade na Constituição. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p.72.

instituição do Padroado.<sup>248</sup> Além do Decreto, a Constituição promulgada em 1891 incluía elementos que fortaleciam os esforços dessa separação, como: a secularização dos cemitérios; o casamento civil; liberdade de crença e de culto; ensino leigo nas escolas públicas; proibição de qualquer subsídio do Estado ou qualquer relação de dependência ou aliança entre o Estado e qualquer igreja, ou de qualquer interferência na prática de qualquer culto religioso; proibição de votar e de ocupar cargos eletivos aos membros das ordens monásticas, associações, congregações ou comunidades sujeitas a votos de obediência, regra ou estatuto que implicassem na renúncia à liberdade individual.

Apesar da implantação das medidas seculares e a imposição dos limites nas vantagens e benefícios dos religiosos, a Igreja não tinha perdido seu prestígio perante uma sociedade profundamente cristã e, majoritariamente católica. Na tentativa de reconquistar seu espaço junto ao poder da República, em 1922, foi criado o Centro Dom Vital<sup>249</sup>, sob a liderança do arcebispo do Rio de Janeiro, Dom Sebastião Leme, e apoiado pelo papa Pio XI, para reorganizar a Igreja e compor ações políticas e estratégicas de revalorização da instituição no Brasil.<sup>250</sup> Além da participação de leigos católicos nas instâncias de poder, outras ações eram arquitetadas, como no ápice da Revolução de 1930, quando o presidente deposto Washington Luiz saiu escoltado do Palácio Guanabara por Dom Leme até o Forte Copacabana, onde seria preso. Tal medida evitou que o presidente e o corpo administrativo, que recusavam deixar o palácio, fossem bombardeados pelas tropas revoltosas.

Um das ações mais significativas e reacionárias foi a instauração, a partir de 1932, da Liga Eleitoral Católica (LEC), um grupo de pressão atuante na formação da opinião pública, cujo objetivo era conscientizar politicamente os católicos, independente de filiação partidária e orientação eleitoral. A justificativa de criar essa instituição tem início na Carta Pastoral lançada por Dom Sebastião Leme, quando era Arcebispo de Olinda, em 1916, que incentivava os católicos a visualizarem a importância que

---

<sup>248</sup> Idem. O padroado foi um direito concedido aos reis de Portugal pela Santa Sé, desde 8 de janeiro de 1454, para a organização e administração da Igreja católica em seus domínios, “podendo instaurar dioceses, indicar bispos, sustentar o culto, etc, e ainda dispor tudo que dissesse respeito à difusão e à observação dos princípios cristãos”.

<sup>249</sup> O Centro recebeu esse nome em homenagem à Dom Vital Maria Gonçalves de Oliveira, um bispo da Arquidiocese de Recife e Olinda, que interditou a relação entre a Igreja e a maçonaria devido a encíclica *Quanta Cura*, do Papa Pio IX, que condenava a relação das duas instituições. Esse episódio ficou conhecido com a Questão Religiosa (1872-1875) e contrariou as ordens do Imperador. ALVES, Márcio Moreira. **A Igreja e a Política no Brasil**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1979, p. 31.

<sup>250</sup> Idem, p. 98.

deveriam ter frente às instituições políticas brasileiras. Impulsionada pela Carta, foi lançada a revista *A Ordem* (1921), de caráter político e religioso, que seria o maior meio de divulgação das ideias católicas e um suporte na restauração do poder político da Igreja no Brasil.<sup>251</sup> Aliados a essas ações, foram desencadeados vários movimentos populares que junto à LEC, organizados através de juntas estaduais e regionais, se esforçavam na conscientização dos eleitores para as causas defendidas pela Igreja. O propósito das juntas era arregimentar os candidatos políticos dos vários partidos, exceto do Socialista e do Comunista, que se posicionassem sobre os pontos definidos como fundamentais pela Igreja. Além disso, eram lançados editais nos jornais locais convidando os candidatos para aderirem às propostas da LEC, tais como:

respeito à permanência do nome de Deus no preâmbulo da Constituição; indissolubilidade do matrimônio e sua validade civil, enquanto celebrado religiosamente; instrução religiosa nas escolas públicas; regulamentação da assistência religiosa nos hospitais, prisões e nas forças armadas; pluralidade e liberdade sindical; isenção do serviço militar obrigatório para sacerdotes e religiosos; legislação trabalhista inspirada na justiça social cristã; defesa do direito à propriedade privada; defesa da ordem social contra atividades subversivas e supressão de toda e qualquer legislação que contrariasse os princípios da fé católica, como o aborto, divórcio, etc.<sup>252</sup>

Àqueles que aderissem às propostas da Liga teriam os votos dos católicos, ancorados em uma ampla propaganda nas missas, homilias, jornais e rádio. O êxito dessa política se desenvolveu de tal forma que, em 1931, Dom Leme chegou a entregar uma mensagem do episcopado brasileiro a Vargas, com os pontos que a Igreja almejava ver contemplados na nova Constituição de 1934. Os quesitos requeridos pela Igreja foram contemplados e condensados em dez pontos, sendo apoiados pela estratégia de mobilização de eleitores e de representantes do povo eleitos através da Liga Eleitoral Católica. Os pontos eram os seguintes<sup>253</sup>: 1) Proclamação da Constituição em nome de Deus; 2) Defesa da indissolubilidade do laço matrimonial, com assistência às famílias numerosas e reconhecimento dos efeitos civis ao casamento religioso; 3) Incorporação legal do ensino religioso, facultativo, nos programas das escolas públicas primárias, secundárias e normais da União, dos Estados e Municípios; 4) Regulamentação da assistência religiosa, facultativa, às forças armadas, prisões, hospitais, etc; 5) Liberdade

---

<sup>251</sup> CARNEIRO JUNIOR, Renato Augusto. **Religião e Política: a Liga Eleitoral Católica e a participação da Igreja nas eleições 1932-1954.** Curitiba, 2000. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Paraná. p.47.

<sup>252</sup> Idem, p.52.

<sup>253</sup> Idem, p.38-39.

de sindicalização de modo que os sindicatos católicos legalmente organizados tivessem as mesmas garantias dos sindicatos leigos; 6) Reconhecimento do serviço eclesiástico de assistência espiritual das forças armadas e às populações civis como equivalente ao serviço militar; 7) Decretação da legislação trabalhista, inspirada nos preceitos da justiça social e nos princípios da ordem cristã; 8) Defesa dos direitos e deveres da propriedade individual; 9) Decretação da lei de defesa da ordem social, contra quaisquer atividades subversivas respectivas às exigências das legítimas liberdades políticas; 10) Combate a toda e qualquer legislação que contrariasse expressa ou implicitamente os princípios da doutrina católica.

A expansão do poder político da Igreja continuou quando do golpe de 1930. “Vargas e a Igreja fizeram um pacto informal de cooperação”<sup>254</sup> durante todo o período em que ele permaneceu no poder, inclusive, a partir do Estado Novo (1937), momento no qual foi fechado o Congresso e extinto os partidos políticos. Para Serbin:

Para reunir apoio ao seu regime, Vargas cultivou boas relações com a Igreja nacional. Compareceu com Dom Leme e outros bispos à inauguração da estátua do Cristo Redentor, símbolo do catolicismo oficial e da cooperação entre a Igreja e o Estado, no morro do Corcovado, Rio de Janeiro. O pacto entre Vargas e a Igreja representou, na prática, o restabelecimento do catolicismo como religião oficial do Brasil.<sup>255</sup>

Mais tarde, em 1952, a LEC se reestruturaria, com a criação da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), continuando a intermediar os processos eleitorais e desempenhando um papel importante na inclusão da mulher na política brasileira. Assim, os esforços realizados pelas ações políticas através da religião, a aderência da sociedade e da elite interessada no apoio católico, a canalização dos votos religiosos provocados pela LEC aos inúmeros candidatos e a influente figura do arcebispo no contexto republicano, ensejaram uma restauração da força política da Igreja no Brasil na primeira metade no século XX.

A experiência deflagrada nas primeiras décadas do Brasil República nos permite observar alguns pontos sobre a incidência da religião na cultura política do país. Apesar de haver outros momentos para constatar tal fato, o período que retratamos favorece a percepção de que: a descontinuidade do poder eclesiástico com o início da República fez com que a Igreja desenvolvesse mais articulações, criando instrumentos para a

---

<sup>254</sup> SERBIN, Kenneth P. op.cit, p. 100.

<sup>255</sup> Idem.

manipulação política; a República, apesar de secular, não interrompeu a influência da religião no Estado, uma vez que, as instituições e os atores religiosos e seculares estabeleceram uma interdependência no balizamento da cena política; o comportamento dos candidatos em firmar vínculos com a LEC demonstrou a preocupação destes na escolha do voto considerando a fé religiosa; e ainda, o prestígio e o reconhecimento social da ação católica tornaram explícita a legitimidade da religião no contexto político, no momento em que o Brasil se construía como nação republicana.

Quando nos referimos à cultura política, entendemos que seja uma multiplicidade de comportamentos, ideias, articulados em torno de certos significantes, o resultado da construção de valores, atitudes, tradições e representações políticas, erguidas por determinado grupo social, que transmite uma identidade coletiva e, ao mesmo tempo, nos permite fazer releituras de práticas do passado.<sup>256</sup> Todo sistema político é imerso em um conjunto de valores, crenças, atitudes e comportamentos que regem os cidadãos integrantes das engrenagens do sistema. A cultura política é o produto das transformações sociais e políticas que uma sociedade se submete ao longo do tempo. Por isso, a História exerce um papel essencial na formação e no desenvolvimento da cultura política. Nesse sentido, a partir do exemplo acima, atentamos que a religião teve um papel fundamental na formação da cultura política republicana do Brasil. Toda a herança política do período colonial e imperial imersa em estruturas de dominação tradicional como o patriarcalismo, o clientelismo<sup>257</sup>, o patrimonialismo<sup>258</sup>, quando a religião era chamada a intervir constantemente, não se modificou com a chegada da República.

---

<sup>256</sup> MOISÉS, José Álvaro. Cultura Política, Instituições e Democracia: lições da experiência brasileira. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. Vol 23, nº66, fevereiro, 2008, p.16. MOTTA, Rodrigo Patto Sá (org.). **Culturas Políticas na História: novos estudos**. Belo Horizonte: Fino Traço Editora, 2009, p.21.

<sup>257</sup> “O clientelismo indica um tipo de relação entre atores políticos que envolve concessão de benefícios públicos, na forma de empregos, benefícios fiscais, isenções, em troca de apoio político, sobretudo na forma de voto”. In: CARVALHO, José Murilo de. *Mandonismo, Coronelismo, Clientelismo: Uma Discussão Conceitual*. **Dados**, Rio de Janeiro, v. 40, n. 2, 1997. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0011-52581997000200003&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0011-52581997000200003&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em 12 jul 2015.

<sup>258</sup> O patrimonialismo, o viés de um Estado que não distingue entre os limites do público e os limites do privado, foi retratado em LEAL, Victor Nunes. **Coronelismo, Enxada e Voto: o município e o regime representativo no Brasil**. 4º ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. O coronelismo é uma forma de patrimonialismo de acordo com a realidade da sociedade brasileira, “uma forma peculiar de manifestação do poder privado, ou seja, uma adaptação em virtude da qual os resíduos do nosso antigo e exorbitante poder privado têm conseguido coexistir com um regime político de extensa base representativa. Por isso mesmo, o “coronelismo” é sobretudo um compromisso, uma troca de proveitos entre o poder público, progressivamente fortalecido, e a decadente influência social dos chefes locais, notadamente dos senhores de terras. Não é possível, pois, compreender o fenômeno sem referência à nossa estrutura agrária, que fornece a base de sustentação das manifestações de poder privado ainda tão visíveis no interior do Brasil” (p.43-44). Raymundo Faoro, em *Os Donos do Poder*, aponta o patrimonialismo como um fundamento

O entendimento de que a cultura (no sentido de Geertz)<sup>259</sup> influencia as decisões e ações políticas se constrói de duas formas: através da existência de um imaginário nacional, um conjunto de representações que determina o grupo como comunidade política; e em virtude de comportamentos e valores políticos característicos de uma sociedade. Entretanto, a presença de normas, representações e valores não significa que todas as pessoas aderem de maneira uniforme, como se o comportamento se construísse de forma inflexível estabelecido por estruturas culturais preexistentes. “O campo da política supõe o protagonismo de agentes que fazem escolhas: há sempre margem para optar entre diferentes caminhos de ação”.<sup>260</sup> Essas escolhas recebem a influência da cultura política, que proporciona ao agente um tipo de comportamento já inscrito nas tradições. Isso acontece porque esse comportamento, ancorado no tradicionalismo de determinadas ações, aponta para o êxito, para consequências favoráveis ao agente. Assim, a incidência da cultura na esfera política forma uma maneira diferente de pensar a atuação política. Essa atuação “não decorre apenas da apreensão racional de interesses e/ou da aceitação de ideias e projetos sistemáticos e coerentes, mas é influenciada também por fatores culturais”.<sup>261</sup>

A preocupação de estudar a cultura política tem início com o modelo proposto por Almond e Verba<sup>262</sup>, através de um viés determinista, de que há uma relação de dependência entre cultura política e estabilidade democrática, ou seja, “a presença ou ausência de orientações democráticas dos indivíduos, formados a partir de processos de socialização que interagem com a experiência política, influi sobre a estabilidade ou a mudança do regime”.<sup>263</sup> Apesar de não entendermos a interação entre cultura política e democracia desta forma, pensamos que há uma articulação efetiva entre as dimensões micro dos comportamentos individuais (analisados através de surveys sobre atitudes e opiniões) e macro (referente às estruturas do sistema), o que permite compreender a

---

que construiu as nossas origens institucionais e tem um forte papel centralizador das instâncias do poder. Cf. FAORO, Raymundo. **Os Donos do Poder** – formação do patronato político brasileiro. 5ªed. São Paulo: Globo, 2012.

<sup>259</sup> Ver capítulo 1.

<sup>260</sup> MOTTA, Rodrigo Patto Sá. A Cultura Política Brasileira e o desafio à democracia. **Com Ciência** – revista eletrônica de jornalismo científico. SBPC. Disponível em: <<http://www.comciencia.br/comciencia/?section=8&edicao=112&id=1342>>. Acesso em 06 jun 2015.

<sup>261</sup> Idem.

<sup>262</sup> Cf. ALMOND, Gabriel; VERBA, Sidney. **The Civic Culture**: political attitudes in five western democracies. Princeton: Princeton University Press, 1963.

<sup>263</sup> MOISÉS, José Álvaro. Cultura Política, Instituições e Democracia: lições da experiência brasileira. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. Vol.23, nº66, 2008, p.11-43, p.16.

dinâmica da relação cultura-estrutura.<sup>264</sup> Os valores afetam as escolhas dos indivíduos, seus posicionamentos e, suas desenvolvimentos providenciam o perfil da cultura política, contribuindo para sua continuidade ou mudança.

No caso brasileiro, a cultura política também se constrói por meio de questões que revelam mecanismos de distanciamento da voz e da participação massiva da sociedade no Estado e/ou torna explícita a manutenção desse distanciamento pelo Estado, como: a limitação dos setores sociais subalternos na participação de grandes conchavos políticos, a exclusão popular dos espaços de decisão, a fragilidade e a escassa participação nos espaços públicos, vários outros artifícios que se desdobram em comportamentos nocivos para um funcionamento saudável do Estado, mas são reconhecidos como atitudes ‘normais’ e terminam perpetuando a inacessibilidade do Estado e de seu corpo administrativo. Na verdade, o que se observa é uma cultura política elitista.

A dominância do catolicismo tanto na esfera privada quanto na pública decresceu vagarosamente em virtude da atuação de diversos fatores: das elites estatais, da burocracia, os atores de esquerda, da academia e, mais tarde, das atividades dos protestantes. A chegada dos evangélicos na política na década de 1930 aconteceu devido às mudanças econômicas e sociais que “possibilitaram o aparecimento do homem urbano preocupado com uma ação política menos tutelada pelas elites e mais propensa a uma prática mais próxima do que temos chamado de ‘prática democrática’”,<sup>265</sup> o que terminou por introduzir a religião protestante na pauta dos discursos governamentais e públicos.<sup>266</sup> Apesar de os protestantes terem concentrado esforços na esfera política brasileira a partir de meados do século XX, a presença deles na História do Brasil se reporta ao período colonial. Calvinistas franceses e protestantes holandeses passaram pelo país durante os séculos XVI e XVII, mas os vestígios religiosos destes não foram suficientemente fortes para permanecer em terras brasileiras. Apenas após a transferência da Família Real Portuguesa para o Rio de Janeiro (1808) e a proclamação da Independência (1822) é que uma quantidade

---

<sup>264</sup> Cf. RENNÓ, Lúcio. Teoria da Cultura Política: vícios e virtudes. **Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais**. Vol.45, 1998, p.71-92. STREET, John. Political Culture: from the civic culture to mass culture. **British Journal of Political Science**. Vol.24, nº1, 1994, p.95-113.

<sup>265</sup> CAMPOS, Leonildo Silveira. Os políticos de Cristo: Uma análise do comportamento político de protestantes históricos e pentecostais no Brasil. In: BURITY, Joanildo; MACHADO, Maria das Dores C. **Os Votos de Deus**. Recife: Fundaj, Ed. Massangana, 2006. p. 29-89, p.36.

<sup>266</sup> Cf. BURITY, Joanildo; ANDRADE, Péricles. (Orgs.). **Religião e Cidadania**. São Cristóvão: Editora UFS; Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 2011. BURITY, Joanildo; MACHADO, Maria das Dores C. **Os Votos de Deus**. Recife: Fundaj, Ed. Massangana, 2006.

expressiva de imigrantes protestantes aporta no Brasil, embora não pudessem exercer nenhuma atividade religiosa entre os brasileiros. O crescimento, a legitimidade e a credibilidade dos protestantes no Brasil é uma construção que remonta ao final do século XIX, a partir do início da década de 1860, quando o protestantismo missionário começou a percorrer o país principalmente representado pela figura dos norte-americanos.<sup>267</sup> Os metodistas e presbiterianos foram os pioneiros nas atividades de expansão da fé e no interesse pelos assuntos do Estado.<sup>268</sup> Esses primeiros missionários entendiam que o acesso à e a conversão da elite brasileira seriam a melhor maneira de neutralizar o catolicismo. Guiados pela teologia do Destino Manifesto, eles observavam os países católicos como idólatras e pagãos, por isso, frequentemente escreviam relatos sobre “a corrupção dos costumes e a ignorância desabusada entre os chamados cristãos brasileiros”.<sup>269</sup> Os discursos dos missionários, anunciando o combate à idolatria e à existência real do demônio, fazia de sua propaganda religiosa o principal vetor para a expansão da fé e para a construção de um contexto agonístico, onde eles se autodeclaravam guerreiros de Deus, no que mais tarde, já no século XX, vai se desdobrar na organização de uma campanha intitulada de “Cruzada Nacional de Evangelização”, uma iniciativa dos batistas brasileiros. O termo “cruzada” aqui não se remete à ideia de guerra, mas deve ser entendido no sentido de um evento público de evangelização, com a presença de pregadores de renome, normalmente estrangeiros. O

---

<sup>267</sup> CAMPOS, Leonildo Silveira. Op.cit, p.29. O missionário metodista norte-americano Daniel Parish Kidder foi um dos principais personagens responsáveis pela propagação da religião protestante no Brasil. Kidder viajou pelo Nordeste e pela Amazônia se dedicando à distribuição de Bíblias como correspondente da Sociedade Bíblica Americana em duas oportunidades, de 1836 a 1837, e de 1840 a 1842. Além disso, manteve contato com intelectuais e políticos distintos naquele período, como Diogo Antônio Feijó, regente do Império (1835-1837). Suas articulações com o Estado eram tais que ele “conseguiu do Governo da província de São Paulo autorização para colocar em cada escola pública primária da província, gratuitamente, doze exemplares do Novo Testamento, traduzido para o português pelo padre Antônio Pereira de Figueiredo e distribuídos pela Sociedade Bíblica Americana. Embora a autorização fosse oficial, a distribuição nunca foi executada, talvez por interferência oficiosa. O Governo da província, no entanto, nunca revogou essa autorização, naturalmente para não arranhar a honorabilidade dele mesmo”. MENDONÇA, Antônio Gouvêa. **O Celeste Porvir: a inserção do protestantismo no Brasil**. 3ªed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008, p.165.

<sup>268</sup> O reverendo Ashbel Green Simonton, missionário presbiteriano norte-americano, fundador da Igreja Presbiteriana do Brasil, aportou no Rio de Janeiro em 1859. “A vinda de Simonton era uma das principais expressões de um redirecionamento do movimento missionário implementado pelos protestantes norte-americanos”. MAFRA, Clara. **Os evangélicos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001, p.09. Simonton criticava, frequentemente, em seus discursos a postura do catolicismo, denominando-o de contraditório, e exortava seus fiéis a questionar a superioridade daquela religião. Ele nunca atacava diretamente a Igreja católica. Ocorria que esse reverendo “chamava atenção de seus fiéis para a falsa segurança que seguir a religião da maioria confere, principalmente porque ela não está estruturada sobre o conhecimento dos fundamentos da fé, mas sobre os costumes e sobre o rito inconsistente do batismo. (...) Para ele, a religião que não dá segurança (imortalidade) e consolação de nada serve. Então, a melhor religião não é a da maioria, mas a que tem os elementos de acesso à verdadeira salvação e está ao alcance de todos”. MENDONÇA, Antônio Gouvêa. Op.cit, p.125.

<sup>269</sup> MAFRA, Clara. Op.cit. p.10.

apreço religioso pela palavra escrita, a propagação do saber, o estímulo à alfabetização, ideias como “a ignorância é a mãe da heresia” e “o saber e o conhecimento vêm de Deus”<sup>270</sup> convergiram para a publicação do primeiro jornal de propaganda religiosa protestante no Brasil e na América Latina, *Imprensa Evangélica (1864-1893)*, que certificava as ações políticas do Império, críticas à forma das relações entre Igreja e Estado e a conduta política do Catolicismo<sup>271</sup>, entre outros acontecimentos registrados por Paul Freston em sua tese doutoral intitulada *Protestantes e Política no Brasil: da Constituinte ao impeachment* (1993). Tal comportamento culminou hoje na “hegemonização do campo evangélico pelos pentecostais, que se traduz desde a disseminação da cultura religiosa no interior das igrejas históricas até a fala ‘autorizada’ de lideranças pentecostais via organizações representativas”.<sup>272</sup>

O desenvolvimento do protestantismo, fortemente marcado por sua responsabilidade pelo avivamento da fé, pela continuação de uma cultura que considera o religioso em todos os aspectos da vida e, principalmente, por um processo de massificação do interesse pela política, que remonta aos últimos anos da ditadura militar e tem forte relação tanto com a politização católica e protestante histórica, quanto com as circunstâncias de abertura política e da democratização, sinalizou a expansão do universo de influências e uma via importante no reconhecimento da força política das instituições religiosas pelo Estado. No período de redemocratização, na década de 1980, a atuação dos pentecostais é inteiramente pública, a intervenção e a visibilidade desses evangélicos alcançou determinada notoriedade na política com a criação da bancada evangélica e sua presença na Constituinte e, ao longo da campanha eleitoral nas primeiras eleições presidenciais diretas após a ditadura em 1989, que envolveu esforços para lançamento de Irís Resende (PMDB) como candidato evangélico à presidência, que terminou não sendo concretizado, depois que ele perdeu na convenção de seu partido.<sup>273</sup>

As articulações dos evangélicos na política ganharam novos ares com a consolidação das Igrejas neopentecostais. Essas Igrejas se caracterizam pelo estilo agonístico, de luta, de utilização da fé nas questões de sofrimento e de cura, atraindo para seu culto um público que admite uma adesão religiosa por resultados. O fenômeno do neopentecostalismo assumiu o papel responsável pela migração de fiéis, transferindo

---

<sup>270</sup> MAFRA, Clara. Op.cit. p.23.

<sup>271</sup> MAFRA, Clara. Op.cit. p.32.

<sup>272</sup> BURITY, Joanildo. op. cit., 2011, p.127.

<sup>273</sup> FONSECA, Alexandre Brasil. **Relações e Privilégios: Estado, secularização e pluralismo religioso no Brasil**. Rio de Janeiro: Novos Diálogos Editora, 2011, p.102. MAFRA, Clara. **Os evangélicos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001, p.38.

“o público de uma religiosidade tradicional, acostumado à dinâmica das promessas para o santo (seja aqui o orixá ou o santo católico), para uma religiosidade que continuava essa lógica adicionando maior intensidade e agonismo”.<sup>274</sup> Através de um discurso acalorado, o alcance de um público amplo pelo domínio de várias mídias, desde programas de rádio, televisão, internet, mercado editorial de livros, e mais recentemente a construção de templos enormes que resgatem o passado remoto do povo bíblico em Israel e o argumento de santidade de seus líderes, essas Igrejas ganharam privilégios e são facilmente reconhecidas pelo Estado, como a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), de Edir Macedo, surgida em 1977. Apesar do destaque da Universal, outras denominações pentecostais têm seu espaço na política.

O poder de interlocução dessas igrejas com atores políticos diversos tem alcançado o período de eleições, onde a força eleitoral dos evangélicos deixa explícita a dualidade público-privada, política e religião interligadas, “discursos híbridos resultantes da ‘invasão de fronteiras’ mútuas, (...) a confessionalização da política, de um lado, e a politização da fé, de outro”.<sup>275</sup> Hoje, a política é uma dimensão inseparável da identidade pentecostal. Eles prezam pela participação massiva do povo, pela compreensão do que é espaço público e a necessidade de sua utilização, expandem seus valores impregnados de um discurso que abre espaço para a inclusão, com a articulação de Igrejas e associações que impressiona pela mobilização social e pelo chamado para a participação política. No contexto recente, a atuação política dos pentecostais aconteceu na campanha presidencial que opôs Collor a Lula, com os evangélicos do lado de Collor, integrante do então Partido da Reconstrução Nacional, hoje Partido Trabalhista Cristão (PTC). Nas eleições presidenciais de 2002, a aliança entre o Partido dos Trabalhadores (PT) e o inexpressivo Partido Liberal (PL), que tinha a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) como patrono, elegeu sua chapa dos candidatos Luíz Inácio Lula da Silva (PT) e José Alencar (PL), deixando claro que apesar de se tratarem de dois partidos, o que realmente aconteceu foi a integração entre um partido e uma igreja.<sup>276</sup> Na corrida eleitoral de 2010, o apoio dos religiosos se dividiu entre Dilma, Marina e José Serra. Entretanto, Dilma angariou os votos de quinze denominações, entre elas, a IURD. No segundo turno das eleições daquele ano, na disputa entre Dilma Rousseff e José Serra, a polêmica religiosa retornou à pauta política com mais vigor,

---

<sup>274</sup> MAFRA, Clara. Idem.

<sup>275</sup> BURITY, Joanildo. op. cit., 2006, p.174.

<sup>276</sup> Idem, p.176.

abarcando assuntos como a legalização do aborto, casamento entre homossexuais e a eutanásia, com líderes de igrejas realizando propaganda eleitoral a favor dos candidatos e inclusive com mais um aumento no número de representantes evangélicos no Congresso e no Senado.

A partir de 2010, o debate sobre religião no palco político aumentou vertiginosamente. A atuação de sucesso das Igrejas não causou apenas o aumento quantitativo da população de evangélicos no Brasil, também tornou visível o conservadorismo e o tradicionalismo dos evangélicos em torno de questões morais e sociais, o fortalecimento de lideranças midiáticas que funcionaram como verdadeiros cabos eleitorais, o incremento da Frente Parlamentar Evangélica e sua capilaridade nos inúmeros debates do Congresso. A representatividade deles no Congresso tem favorecido a expansão da religião, e para tanto eles buscam atuar nas comissões que tratam dos meios de comunicação e da distribuição de benefícios sociais. A ação e os discursos do deputado federal (Partido Social Cristão – PSC) e pastor da Assembleia de Deus, Marco Feliciano, é exemplo disso. Enquanto era presidente da Comissão de Direitos Humanos e de Minoria da Câmara de Deputados, em 2013, Feliciano atuava contrariamente aos direitos reprodutivos (como o aborto) e sexuais (união civil de pessoas do mesmo sexo), de acordo com os preceitos e dogmas de sua Igreja, além disso, usava de uma retórica composta de preconceitos sociais e de ataque à diversidade religiosa. Devido a sua exposição e popularidade, ele foi reeleito como deputado com a terceira maior votação do Estado de São Paulo. Outro expoente da atuação dos evangélicos é o apresentador televisivo e pastor da Assembleia de Deus, Silas Malafaia, que apesar de não ser integrante da Bancada Evangélica, tem uma atuação política extensa como cabo eleitoral.

Apesar de a maioria das igrejas evangélicas possuírem teoricamente uma longa tradição de isenção política e o Estado brasileiro constitucionalmente ser designado como uma democracia secular, as eleições presidenciais de 2014 e a retomada na discussão de diversos temas, entre eles o aborto, envolvendo a fé no cenário político atual mostraram a força da religião, e como ela avançou sobre espaço político brasileiro.

O contínuo esforço dos evangélicos resultou, em 2014, no aumento de sua Frente Parlamentar, estando os deputados federais eleitos vinculados a quinze Igrejas diferentes, onze delas identificadas como pentecostais, o que confirma a hegemonia desse segmento no campo político. Na tabela 1 a seguir, ilustramos a evolução crescente

dessa presença, desde a década de 1980, no Congresso e no Senado segundo o Departamento Intersindical de Assessoria Parlamentar (DIAP).<sup>277</sup>

**Tabela 1**

| Número de Membros Evangélicos no Congresso (Deputados Federais e Senadores) nas legislaturas de 1983 a 2019 |                              |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------|
| Legislatura                                                                                                 | Membros Eleitos do Congresso |
| <b>1983–1987</b>                                                                                            | 12                           |
| <b>1987-1991</b>                                                                                            | 32                           |
| <b>1991-1995</b>                                                                                            | 23                           |
| <b>1995-1999</b>                                                                                            | 32                           |
| <b>1999-2003</b>                                                                                            | 51                           |
| <b>2003-2007</b>                                                                                            | 51                           |
| <b>2007-2011</b>                                                                                            | 36                           |
| <b>2011-2015</b>                                                                                            | 73                           |
| <b>2015-2019</b>                                                                                            | 75                           |

Fonte: Departamento Intersindical de Assessoria Parlamentar

A intervenção religiosa nas últimas eleições e na política dos últimos meses representa, na verdade, a continuidade desse comportamento na História política do Brasil, um exemplo que traduz a realidade patrimonialista do país, a anuência de um Estado que mira na religião como álibi estratégico para o fortalecimento e legitimação de seus atos, a perenidade de uma cultura política que tem a religião como algo intrínseco, que faz parte de sua formação. O predomínio constante das vontades dos parlamentares evangélicos agindo coletivamente em todas as suas iniciativas e apelando à mobilização dos membros das igrejas e de pastores para reforçarem as posições defendidas no parlamento encontra um ambiente próprio em círculos articulados.

<sup>277</sup> “O DIAP classifica como integrante da bancada evangélica, além dos que ocupam cargos nas estruturas das instituições religiosas, como bispos, pastores, missionários e sacerdotes, e dos cantores de música gospel, aquele parlamentar que professa a fé segundo a doutrina evangélica ou que se alinha ao grupo em votações de temas específicos”. **Radiografia do Novo Congresso**: legislatura 2015-2019. Estudos Políticos do DIAP. Brasília: DIAP, 2014.

O patrimonialismo se torna muito evidente no Congresso eleito em 2014, que é o mais conservador desde 1964, em virtude da propagação, principalmente, da Bancada Evangélica e do discurso do presidente da Câmara, Eduardo Cunha (PMDB), fiel da igreja evangélica Assembleia de Deus. O uso da Bíblia para justificar argumentos nos debates da Câmara de Deputados, discursos inflados de elementos de cunho religioso, a celebração de cultos no Congresso Nacional e as articulações com outras bancadas convergem para um panorama “patrimonial” e blindado pela religião.

### 3.3 Cultura política e religião na Índia

Esse quadro de intervenção religiosa na cultura política é diferente na Índia. Segundo Ashis Nandy<sup>278</sup>, a cultura política indiana se desenvolve historicamente através de quatro fases. A primeira delas, no final do século XVIII, incorporou elementos culturais indianos em benefício da colonização britânica com o objetivo de “modernizar” a sociedade e o contexto do país. A popularização da ideia de relevância do Estado para a vida do cidadão indiano, a introdução do hinduísmo e da indianidade (Indianess) como fator importante da identidade da elite indiana, o debate na relação entre hinduísmo e política, o uso do Estado como instrumento de reforma social e a aceitação dos textos sagrados do Brahmanismo como força política, são características que marcaram fortemente essa época. Ram Mohan Roy (1772-1833), reformador político e considerado o pai da renascença indiana<sup>279</sup>, foi um ator fundamental nesse contexto. Roy se estabeleceu como o responsável por inserir a palavra “hinduísmo” na língua inglesa, integrar as características tradicionais da cultura hindu à cultura ocidental, articular laços com a elite britânica e promover essa primeira fase através do *Brahmo Sabha* (1828), uma ação religiosa que impulsionou o *Brahmo Samaj*<sup>280</sup>, um movimento de reforma na religião e práticas sociais hindus por meio do uso da razão.

---

<sup>278</sup> Cf. NANDY, Ashis. **Exiled at Home**: comprising at the edge of psychology, the intimate enemy, creating a nationality. New Delhi: Oxford University Press, 2002. NANDY, Ashis. The Political Culture of the Indian State. **Daedalus**. Vol.118, nº4, 1989.

<sup>279</sup> O renascimento indiano foi um movimento de reforma social durante o século XIX, originado na região de Bengala. Esse movimento questionava a permanência da ortodoxia hindu com relação ao casamento, a questão da mulher, a cerimônia da sati, ao sistema de castas, etc.Cf. KUMAR, Raj. **Essays on Indian Renaissance**. Delhi: Discovery Publishing House, 2003.

<sup>280</sup> Esse movimento tem como princípios fundamentais: Deus, como criador da existência, algo ilimitado, indefinível, indivisível; o ser humano, algo singular no meio dos outros seres; o conhecimento, o princípio contra o caos, prova da inteligência, da razão, da justiça; e por fim, o amor, o respeito a todas as criaturas. E, rejeita o dogma, a superstição, revelações, messias, profetas, gurus, avatares e qualquer

A mobilização das elites por uma reforma religiosa e social acarretou a internalização de normas ocidentais e a perspectiva de supremacia racial dos britânicos perante os indianos (povo) e os hindus (seguidores do hinduísmo), moral e socialmente rebaixados.

A segunda etapa do desenvolvimento da cultura política indiana, na segunda metade do século XIX, correspondia a uma hierarquia social de que os britânicos seriam superiores e os indianos, considerados inferiores, se subdividiam no sistema de castas, principalmente depois da descoberta do hinduísmo como uma religião organizada. A estratificação social por castas, se antes obedecia apenas uma lógica baseada na função social do indivíduo, agora se estruturaria no quesito de superioridade étnica. Fundamentados por esse entendimento e pelo impulso do movimento *Brahmo Samaj*, inúmeras organizações religiosas com princípios políticos ancorados no hinduísmo e no Brahmanismo surgiram como intérpretes das tradições reformadas, com o intuito de provocar, ao mesmo tempo, um reavivamento das raízes hindus e uma consciência política com caráter seletivo dos aspectos importados do Ocidente que, de certa forma, proporcionavam a capilaridade do Raj Britânico no subcontinente indiano.

À medida que essas duas primeiras fases tiveram um perfil elitista dominado por fatores que apontavam para a força da dominação inglesa, a terceira e quarta fases expuseram a busca pela autonomia de uma cultura política genuinamente hindu. A partir da década de 1920, a figura de Gandhi como expoente de transformação do modo de vida e da política indiana será o principal viés de observar uma nova mudança na cultura política. A forma como as elites tentavam moldar a influência cultural na política do país era vista como equivocada por Gandhi. A concepção dele estava focada no uso de parâmetros tradicionalistas e conceitos autenticamente retirados da filosofia hindu, como o pacifismo e a consensualidade. A proposta gandhiana de retorno às raízes hindus funcionou no sentido de valorização das práticas populares, do pragmatismo, da elaboração de políticas benéficas para as massas, de considerar a multiplicidade da cultura indiana, de formação de uma ideologia nacionalista.

A última fase, a da pós-independência, envolve o sentimento de continuidade das vicissitudes herdadas do período colonial, o nacionalismo composto por símbolos que remetem ao religioso e a experiência de grupos políticos organizados que favorecem a voz do povo indiano. A continuidade do aspecto colonial que nos referimos

---

escritura como autoridade. Também refuta qualquer tipo de fanatismo ou distinção por castas, etnias, cor, raça, credo, etc.

é o uso consciente da política como um canal para ganhos pecuniários, a dissonância entre os interesses dos grupos políticos e os da sociedade, e ainda, uma cultura patrimonialista. A cultura política indiana se formou como República democrática sob o signo do patrimonialismo, do patriarcalismo e da hierarquia social. A Índia, tradicionalmente, aplica o conceito de hierarquia em mais aspectos da vida do que outras culturas<sup>281</sup>, devido aos fundamentos do hinduísmo. O que percebemos, hoje, é que as duas culturas políticas existem no país: uma das elites e outra das massas. A das elites é caracterizada pela corrupção, pelas articulações entre grupos e pela preocupação constante com o poder, enquanto a das massas é assinalada pelo sistema de castas, pelas diferenças culturais entre comunidades, pelo regionalismo e pela multiplicidade de idiomas/dialetos.

A sociedade indiana é organizada mais em torno da cultura (termo amplo da palavra) do que da política, e isso é visível da seguinte forma: a cultura política indiana das massas é movida pela enorme diversidade cultural e a dissensão que existe entre ela, pela criação de lideranças regionais e/ou comunitárias que representam e dialogam com um segmento da sociedade, pela valoração dos símbolos, imagens, crenças religiosas; e a cultura política indiana das elites depende disso, porque utiliza esses elementos para a manutenção do poder contornado pela corrupção. Por isso, podemos dizer que há uma interdependência entre as duas culturas políticas. Essa interdependência pode ser nociva para democracia, ou não. Pode ser nociva, porque a corrupção pode dominar toda a relação; e pode ser benéfica, pois a reciprocidade das culturas políticas pode viabilizar novas vozes, novas articulações, novos movimentos políticos, pode oxigenar a democracia.

A influência da religião nas duas culturas políticas é baseada no conceito de *dharma* (o caminho da justiça e da verdade superior, a vida, a lei natural) que é utilizado de forma espontânea na esfera política, assim como nos discursos de grupos políticos, nas normas e ética política. Os credos originários no território indiano têm como base os princípios derivados do *dharma*, como a tolerância étnica e a diversidade cultural. A consideração desse princípio no período pós-independência e a chegada da democracia favoreceu a expansão, a criação e a institucionalização de diversos grupos políticos, populares e/ou ancorados no quesito religioso. Naquele âmbito, o Partido do Congresso Nacional Indiano (INC), a organização política mais antiga do país, criado em 1885,

---

<sup>281</sup> NANDY, Ashis. op. cit., p.54.

dividia espaço com partidos de pouca força política, mas de importância estratégica e fundamental no pleito eleitoral, como o Shiromani Akali Dal (1920) de ideologia sikh, o Indian Union Muslim League (1948), o Shiv Sena (1966) de ideologia nacionalista hindu.<sup>282</sup> O Partido do Congresso reinou absoluto no parlamento e no cenário político, até a criação do Bharatiya Janata Party (BJP) ou Partido do Povo Indiano, em 1980. O BJP, uma organização nacionalista, se ancora na ideologia do *Hindutva*, propõe-se a lutar pelos direitos do povo hindu e, desde sua primeira atuação nas eleições gerais em 1984, não para de crescer em números de adeptos e de conquistar as cadeiras do INC, uma organização secular, no *Lok Sabha* (Câmara dos Comuns no Parlamento Indiano). A disputa entre os dois maiores partidos políticos indianos torna explícita a cena agonística entre um grupo que adota princípios religiosos e outro de valores seculares, e, além disso, a ascensão gradual no número de cadeiras do BJP no *Lok Sabha* (ver tabela 2 a seguir) demonstra a conquista do povo e do voto através de um discurso valorativo do povo hindu, de uma simbologia nacionalista e de uma máquina política de cunho religioso hindu.

---

<sup>282</sup> Ver capítulo 4.

**Tabela 2**

| Número de Cadeiras Ocupadas no Lok Sabha (Câmara dos Comuns no Parlamento Indiano) |                          |                            |                            |
|------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------|----------------------------|----------------------------|
| Ano das Eleições Gerais                                                            | Número Total de Cadeiras | Cadeiras Ocupadas pelo BJP | Cadeiras Ocupadas pelo INC |
| <b>1984</b>                                                                        | 541                      | 2                          | 415                        |
| <b>1989</b>                                                                        | 529                      | 85                         | 197                        |
| <b>1991</b>                                                                        | 521                      | 120                        | 244                        |
| <b>1996</b>                                                                        | 543                      | 161                        | 140                        |
| <b>1998</b>                                                                        | 543                      | 182                        | 141                        |
| <b>1999</b>                                                                        | 543                      | 182                        | 114                        |
| <b>2004</b>                                                                        | 543                      | 138                        | 145                        |
| <b>2009</b>                                                                        | 543                      | 116                        | 206                        |
| <b>2014</b>                                                                        | 543                      | 282                        | 44                         |

Fonte: Adaptado de India Votes – India's Largest Election Database

A cultura política democrática indiana se esboça em um contexto onde 82,4%<sup>283</sup> da população considera a religião um aspecto importante na vida individual e pouco mais da metade do povo observa a interpretação das leis por autoridades religiosas como uma característica da democracia. A religiosidade na Índia percorre a cultura política de forma muito forte e constante.

As castas, uma condição de hierarquia social do hinduísmo, e as diferentes comunidades, etnias, minorias, participam da política indiana se manifestando de alguma forma, seja organizando um movimento político com ideologia religiosa, ou criando um partido político, se coligando a um que já existe, etc. Exemplo disso é o que aconteceu no estado do Gujarat em agosto de 2015. Um indivíduo chamado Hardik Patel, de oratória forte baseada na Hindutva, até então desconhecido na política indiana, convocou todos os cidadãos que pertencem a sua casta, a Patidar (os que têm o

<sup>283</sup> Dados referentes ao período 2010-2014 da World Values Survey Database ([www.worldvaluessurvey.org](http://www.worldvaluessurvey.org)).

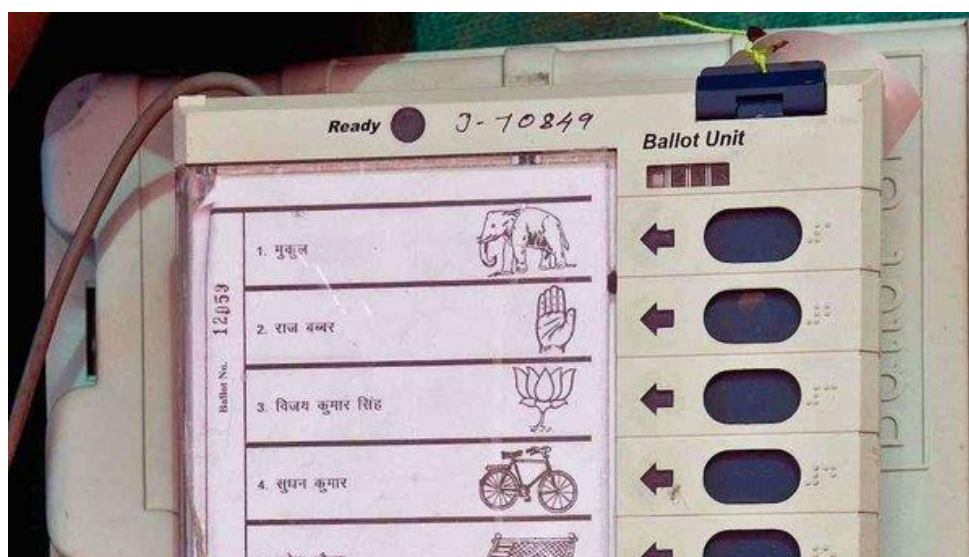
sobrenome Patel), para saírem às ruas com o objetivo de protestar contra a “política de reservas” promovida pelo governo da Índia. Essa política de reservas prevê uma quantidade de vagas reservadas em universidades, empregos federais, etc, para àqueles pertencentes às castas/grupos menos favorecidos social e economicamente, como proposta para neutralizar as antigas desigualdades causadas pelo sistema de castas. A questão levantada por Hardik é que sua casta, uma das mais tradicionais e numerosas do Gujarat e do país, não é tão beneficiada quantas outras, o que limita as chances dos Patel ao acesso à universidade e a diversos empregos. Devido a seu discurso inflamado e antissecurar, Hardik mobilizou uma grande quantidade dos integrantes da casta Patidar, em torno de quinhentas mil pessoas, levando-os às ruas e provocando o início de um movimento que desencadeou na criação de um novo partido político, o Patel Navnirman Sena (PNS).

É interessante notar que a popularidade de Hardik cresce em decorrência da exaltação do *Hindutva* e do povo hindu, e de críticas ao governo do BJP de que se tornou tão antidemocrático quanto à gestão colonial britânica. De forma parecida, o BJP cresceu como partido mobilizando as massas, através da ideologia *Hindutva* e fazendo críticas parecidas ao INC. Hardik emerge em um momento que os Patel ocupam 32% das cadeiras do BJP na legislatura do estado do Gujarat e 23% dos acentos referentes a esse estado no Parlamento Indiano. E, além disso, o comportamento de insatisfação do povo de ir às ruas, alegando que a política de reservas ajuda a perpetuar o sentido das castas no país, desconstrói o discurso de Narendra Modi, atual primeiro ministro e ex-ministro-chefe do Gujarat, que ganhou as eleições gerais, em 2014, com uma propaganda política de slogans exaltando uma governança de sucesso e altos índices de satisfação. Nesse sentido, a cultura política de mobilização das massas por lideranças que têm discursos compostos por princípios religiosos favorecem tanto o caráter democrático, quando o republicano.

Outro quesito importante na cultura política indiana é a escolha dos símbolos de representação dos partidos políticos. Todos eles têm um símbolo, de importância eleitoral e cultural, que retrata algo relativo a uma ideologia específica, a um movimento social ou a uma afiliação regional. O Partido do Congresso (INC) selecionou uma mão direita aberta que representa força, energia e unidade do povo indiano; o BJP, partido da ideologia *Hindutva*, se representa por uma flor de lótus que é a flor nacional do país e um dos principais símbolos do hinduísmo; o *Bahujan Samaj*, partido nacional dos Dalits, é representado por um elefante que na cultura popular hindu

significa o poder e a força física das classes mais baixas; o Partido *Samajwadi* é retratado por uma bicicleta que é o principal meio de transporte das castas baixas (Ver figura 1 a seguir). Além desses, há uma multiplicidade símbolos que representam os 55 partidos políticos indianos.

**Figura 1** – Alguns símbolos que representam os partidos políticos indianos na urna eletrônica nas eleições de 2014



Fonte: The Indian Express

A escolha de símbolos que apontam, de forma direta ou indireta, para algum quesito que envolve princípios religiosos redireciona o sentido cultural que cada um tem de apelar para o cognitivo do votante. O principal objetivo deles é fazer com que o eleitor ou o simpatizante do partido, sem até mesmo saber ler, associasse o nome do candidato rapidamente, na cédula eleitoral (a partir de 1951) ou na urna eletrônica (a partir de 2004), ao símbolo do partido. A identificação por associação levou os partidos a construírem um marketing político moldado majoritariamente nos símbolos políticos, e o uso deles para fins eleitorais se tornou essencial a partir das primeiras eleições diretas em 1951 devido à alta taxa de analfabetismo no país, que naquela década estava em torno de 85% da população, na década de 1990 registrava 52%<sup>284</sup> e hoje está em 23%.<sup>285</sup>

<sup>284</sup> JAFFRELOT, Christophe. **Religion, Caste and Politics in India**. Londres: Hurst & Co., 2011, p.583-584.

<sup>285</sup> Disponível em <<http://www.thehindu.com/features/education/issues/india-tops-in-adult-illiteracy-un-report/article5629981.ece>> Acesso em 13 jul 2015.

A necessidade de manter uma recente democracia operante, mesmo com altos índices de analfabetismo, faz a Índia construir uma cultura política balizada por instrumentos que particularmente se conectam aos elementos religiosos estimulando o espírito de inclusão, e por causa disso, organiza o Estado através de valores e normas que transmitem um signo hindu; ao mesmo tempo, cria um sentimento agonístico entre as partes políticas, quando o sistema de símbolos favorece a escolha/preferência inequívoca de um partido e a limitação do(s) outro(s).

#### 4 INSTITUIÇÕES POLÍTICAS E RELIGIÃO

Assim como observamos um diálogo entre a religião e a cultura política no Brasil e na Índia, corroborando a ideia de que o secularismo nos dois contextos se estrutura longe do conceito ocidental e pode ser compreendido de modo reinventado, perceberemos a influência da religião na formação e na atuação das instituições políticas democráticas dos países em apreço. Dentro do perfil teórico que traçamos no primeiro capítulo através dos fundamentos políticos de democracia agonística por Chantal Mouffe, entendemos que as instituições políticas são atores que viabilizam a forma agonística do regime, e também, fazem parte do conjunto de elementos que compõem a *política*, buscando estabelecer certa ordem e organizando a coexistência humana em condições que são sempre conflitivas, porque são afetadas pela dimensão do *político*. Para Mouffe, as instituições democráticas não são “veículos propostos a encontrar respostas racionais para os diferentes problemas da sociedade”<sup>286</sup>, uma vez que o espaço político, do qual elas fazem parte, é composto por valores, paixões, crenças e várias formas de identificação coletiva que arregimentam diferenças e antagonismos.

A religião se coloca com uma forma de identificação coletiva que impulsiona a legitimidade da política. O sentido de ter a religião como elemento oportuno às instituições políticas no âmbito constitucionalmente secular é que ela favorece o discurso hegemônico e a articulação, proporcionando significações que abram espaço para a inscrição de distintas demandas, ou seja, para adquiram visibilidade, legitimidade e/ou sentido de justificação moral, tornando-as equivalentes a outras já reconhecidas como legítimas para o referido discurso. Na luta pelo poder, a religião pode se constituir como algo interno às instituições fazendo parte de sua identidade e/ou de seu sistema de valores (ideologia, doutrina, ethos, etc) ou, como um fator externo, um instrumento para a promoção de práticas que proporcionam a diminuição de possibilidades do antagonico, e que também, pode permitir, nas duas situações (interna e externa), a construção de articulações, de equivalências entre os atores que dividem o espaço político, sem colocar fim às particularidades de cada um.

Consideramos, a seguir, sobre os discursos das instituições na interação entre política e religião (sempre compreendendo “discurso” como prática, institucional e materialmente determinada, e não como mera dimensão linguística), e deslocamos a atenção para a influência da religião nos parlamentos e nos partidos políticos,

---

<sup>286</sup> MOUFFE, Chantal. op. cit., 2005, p.4.

demonstrando que estes últimos são agentes/plataformas representativas de vários segmentos que compõem uma arena política formada por uma multiplicidade de interesses e de diferenças, funcionando como impulsionadores da religião nesse contexto e potencializando o cenário democrático agonístico.

#### 4.1 Instituições Políticas e Religião na Índia

Depois do processo de independência, a criação do Estado secular e de uma ordem republicana e democrática, a Índia se construiu através de um domínio onde a liberdade política conduziria à formação de uma miríade de instituições. Dentre as instituições políticas surgidas a partir de 1947, o *Bharatiya Janata Party* (BJP, ou Partido do Povo Indiano) é a organização de maior relevo e o partido que rivaliza nacionalmente o poder político do país com o *Indian National Congress* (INC, ou Partido do Congresso), criado em 1885, um dos principais atores na luta pela independência do país e a instituição que dominou a política indiana por mais tempo. Surgido em 1980, o Partido do Povo Indiano tem sua identidade e raízes políticas em outro partido político, hoje extinto, fundado em resposta ao domínio do Partido do Congresso no contexto pós-independência, o *Bharatiya Jana Sangh* (BJS, 1950-1977). O BJS foi um partido de direita, nacionalista, ideologicamente seguidor do *Hindutva* e apoiado pela *Rashtriya Swayamsevak Sangh* (RSS, ou Associação dos Voluntários Nacionais), uma instituição guiada por princípios religiosos hindus com o objetivo de servir à nação indiana, “guiá-la até a glória através da organização da sociedade e proteção dos valores hindus”.<sup>287</sup> A ideologia *Hindutva* prescrita pela RSS, pode ser assim caracterizada:

Hindus have lived in India since times immemorial; Hindus are the nation because all culture, civilisation and life is contributed by them alone; non-hindus are invaders or guests and cannot be treated as equal unless they adopt Hindu traditions, culture etc.; the non-Hindus, particularly Muslims and Christians, have been enemies of everything Hindu and are, therefore, to be treated as threats; the freedom and progress of this country is the freedom and progress of Hindus; the history of India is the history of the struggle of the Hindus for protection and preservation of their religion and culture against the onslaught of these aliens; the threat continues because the power is in the hands of those who do not believe in this nation as a Hindu Nation; those who talk of national unity as the unity of all those who live in this country are motivated by the selfish desire of cornering minority votes and are therefore traitors; the unity and consolidation of the Hindus is the dire need of the hour because the Hindu people are surrounded on all sides by enemies; the Hindus

---

<sup>287</sup> Disponível em: < <http://rss.org/Encyc/2015/4/7/1254694.aspx>>. Acesso em 16 maio 2015.

must develop the capacity for massive retaliation and offense is the best defense; lack of unity is the root cause of all the troubles of the Hindus and the Sangh is born with the divine mission to bring about the unity.<sup>288</sup>

A *Sangh* que o manifesto acima faz referência é a *Sangh Parivar*, uma sociedade de organizações nacionalistas hindus que nasceu com a criação do RSS em 1925, responsável por ter uma missão divina de manter a unidade indiana através dos princípios hindus, e que, ainda hoje, aglomera outros grupos que reivindicam a valorização do nacionalismo. O BJS fez parte da *Sangh Parivar* e as outras instituições que virão posteriormente alinhadas a sua perspectiva também farão parte dessa sociedade.

A atuação do BJS se estendeu até 1977, quando se uniu a três pequenos partidos de princípios e ideologias diferentes criando o *Janata Party* (JP, ou Partido do Povo) com o objetivo de fundar uma organização forte para disputar espaço no parlamento da gestão autoritária de Indira Gandhi, do INC. Tal ação de se articular e criar o JP conduziu a vitória, naquele ano, na sexta eleição geral, elegendo o candidato do novo partido, Morarji Desai, ao cargo de primeiro ministro da Índia e a conquista da maioria das cadeiras do parlamento, suplantando, naquele momento, a predominância do Partido do Congresso que se estendia por todas as eleições desde a independência. As ações do *Janata Party* se baseavam na propaganda de enaltecimento do povo indiano, dos valores pacifistas hindus<sup>289</sup>, da cultura sânscrita e da valorização do idioma hindi. Durante a gestão Desai, em 1978, devido às políticas de valorização do hinduísmo, os conflitos entre hindus e muçulmanos cresceram consideravelmente, fazendo com que membros do partido, junto aos integrantes da RSS, se envolvessem em diversos motins e atos violentos, o que enfraqueceu a popularidade da instituição. Tal situação desencadeou uma insatisfação dos aliados do partido no parlamento, levando a uma desorganização e migração de parte dos seus membros a outros partidos, forçando a renúncia do primeiro ministro Desai, em 1979.

---

<sup>288</sup> apud GUHA, Ramachandra. op. cit., p.645.

<sup>289</sup> Os principais valores hindus são o *dharma*, o *artha*, o *kama*, o *moksha*. O *dharma* é a principal meta do devoto hindu, significa “aquilo que sustenta”, a ordem que mantém a vida e o universo, incluem os deveres religiosos, os direitos morais de cada indivíduo, comportamentos que possibilitam a ordem social. O *artha* é a busca pela riqueza para a subsistência e para a prosperidade econômica, inclui todas as atividades e os recursos que podem capacitar as pessoas para o estado em que desejam estar. O *kama* significa o desejo, a paixão, os prazeres, os sentidos. E o *moksha*, o mais importante de todos os conceitos porque é algo alcançável na vida do indivíduo hindu, é o conceito relacionado à libertação do sofrimento, um estado de bem-aventurança através da própria realização, de compreender a natureza da alma.

Descontentes com o rumo do *Janata Party* e com a falta de credibilidade depois da destituição de Desai, ex-membros da antiga *Bharatiya Jana Sangh*, que faziam parte do JP, criaram um novo partido, o *Bharatiya Janata Party* (BJP), em 1980. Para ganhar notoriedade, o BJP adotou um nacionalismo hindu moderado, porém, não mascarava os antecedentes políticos dos seus membros e suas conexões com o ultraconservador RSS. Os esforços dos membros do BJP para fazer do partido uma instituição forte e que pudesse rivalizar o pleito eleitoral com o Partido do Congresso se mostraram infrutíferos. A população ainda não tinha superado a instabilidade e o fracasso de uma gestão que os próprios membros do BJP, quando integrantes do JP, tinham ajudado a construir. Somando esse fato ao assassinato de Indira Gandhi naquele mesmo ano, uma onda de apoio e adesão ao Partido do Congresso se alastrou na Índia. Por essa razão, as eleições de 1984 refletiram o que acontecia no cenário político: o novo e ainda frágil BJP conquistou apenas duas cadeiras no Parlamento, enquanto o Partido do Congresso ocupou 415 no total de 541 cadeiras (ver a expansão no quantitativo de cadeiras do BJP no Lok Sabha na tabela 2 na página 115). O fiasco nas eleições de 1984 fez o BJP mudar a estratégia de nacionalismo hindu moderado para algo mais radical e militante.

A nova agenda do BJP estava alinhada à *Sangh Parivar*, precursora do nacionalismo radical hindu e celeiro de organizações militantes como o *Vishwa Hindu Parishad*, o *Conselho Mundial Hindu* (VHP), que promove ações culturais, educacionais, sociais e políticas dirigidas à exposição do hinduísmo. Apoiando o BJP, na década de 1990, o VHP iniciou uma campanha para a construção do Templo hindu dedicado ao Deus Rama, um dos principais deuses no panteão hindu, na cidade sagrada de Ayodhya, considerada local de nascimento desse deus, estimulando os devotos a visitarem o local com a intenção de criar um discurso e um imaginário de que o lugar pertencia aos hindus, uma vez que também era venerado pelos muçulmanos, pois a mesquita Babri Masjid, situada na cidade, tinha sido construída sobre as ruínas do antigo templo hindu. Para tal ação, as duas organizações, o BJP e o VHP, mobilizaram uma marcha realizada por seus militantes partindo de Delhi até a cidade sagrada, percorrendo oito estados. Segundo Ramachandra Guha<sup>290</sup>, essa maneira de fomentar a imagem do partido fez surgir um sentimento antimuçulmano, e, além disso, durante a marcha, várias lideranças do VHP acusaram o governo liderado pelo Partido do

---

<sup>290</sup> GUHA, Ramachandra. op. cit., p.635.

Congresso de agir em favor dos muçulmanos, desencorajando a marcha e adotando uma postura pseudo-secular.

O envolvimento do BJP no contencioso de Ayodhya rendeu episódios de confrontos entre hindus e muçulmanos, mas só capitalizou ganhos para o partido, que angariou a simpatia do povo e cresceu no número de cadeiras parlamentares nas eleições de 1991, passando a ocupar 120 assentos. O estopim do caso de Ayodhya aconteceu em 1992 com a destruição da mesquita Babri erguida no local sagrado hindu desde o século XVI, fazendo eclodir várias revoltas em torno do país, tanto de reivindicação dos muçulmanos por proteção do Estado, quanto por euforia dos hindus. Em decorrência do fato, os líderes das organizações que compunham a Sangh Parivar foram acusados de construírem intencionalmente discursos de ódio contra a religião islâmica, incentivando hordas de militantes do BJP, do VHP e da RSS a demolir a mesquita.

A política do BJP e de seus pares de promover os valores hindus fez com que o grupo crescesse em força e influência, tornando-se o partido com maior representação no Lok Sabha, a câmara baixa do Parlamento indiano. Em consequência disso, o BJP foi convocado para formar o governo que, incapaz de atrair aliados, dissolveu-se em treze dias. Em substituição ao regime do BJP, foi configurado um governo de coalizão denominado Frente Unida, composto por catorze partidos, que durou apenas dezoito meses. Nas eleições gerais de 1998, o BJP voltou a conquistar a maioria dos assentos no Parlamento e articulou alianças com partidos regionais que não necessariamente compactuavam com os princípios do *Hindutva*. Particularmente nas eleições daquele ano, o cenário político indiano ficou marcado pela gênese de uma estrutura bipolar, em que o Partido do Congresso e o BJP constituiriam os dois polos – respectivamente, a Aliança Progressista Unida (APU) e a Aliança Democrática Nacional (ADN) – em torno dos quais seriam organizadas as coalizões.

Consolidado com as alianças parlamentares, o BJP permaneceu no poder durante cinco anos e, nesse período, o partido não conteve esforços para alterar os termos do discurso político do país, adequando-os aos princípios do *Hindutva*. Para tanto, desenvolveu textos escolares cívicos e de história enaltecendo a cultura e a religião hindu na tentativa de propor uma visão particular do nacionalismo indiano, a partir de um processo de socialização política na esfera educativa. Como consequência, o partido supunha compor uma base política de longo prazo para avançar na sua agenda

antissecular. Além disso, estimulou, ou permitiu tacitamente, o aumento dos ataques a populações minoritárias, como a minúscula comunidade cristã.

Embora tenha permitido criar condições para a violência política contra minorias, o BJP não tentou abolir, por exemplo, o artigo 370 da Constituição indiana, que assegura o governo autônomo no estado de Jammu e Caxemira, o único de maioria muçulmana na Índia; e nem ressuscitou a questão de erigir um templo hindu nas ruínas da mesquita Babri. Alguns autores<sup>291</sup> atribuem a contenção do partido a dois fatores: primeiro, o BJP fazia parte de uma coalizão na qual os membros não compartilhavam a ideia de propagação de sua agenda antissecular, e segundo, as condições de governar um país como a Índia, complexo e diverso, impõe a concepção de que a manutenção desta agenda poderia implicar o custo de outra e o enfrentamento de questões políticas que geraria um mal-estar na sua gestão.

Apesar de haver certa cautela no jogo político, foi no governo do BJP em 2002 que, no estado do Gujarat, ocorreu um *pogrom*, um massacre contra diversas comunidades muçulmanas, quando uma horda de militantes radicais hindus, pertencentes às organizações da Sangh Parivar, almejava fazer justiça como reação a um incêndio provocado pelos muçulmanos em um vagão de trem no qual tinha vitimado cinquenta e nove peregrinos hindus.<sup>292</sup> Naquele período, o ministro-chefe do estado, Narendra Modi, do BJP, que hoje ocupa o cargo de primeiro-ministro, não se pronunciou sobre o fato, nem organizou esforços para conter o distúrbio. Por isso, ele foi acusado de, tacitamente, ser cúmplice por ter permitido o ocorrido. Apesar da forte condenação nas instituições e na mídia, a posição de Modi permaneceu ileso.

O impacto do *pogrom* na situação do BJP foi ouvido nas urnas das eleições de 2004 e 2009, quando a crescente intolerância religiosa instigada pelo partido provocou uma inquietação nas suas perspectivas eleitorais. Aliadas a tal episódio, várias foram às razões para perda de votos do BJP nas eleições de 2004<sup>293</sup>: a hábil estratégia de alianças liderada pelo Partido do Congresso com a APU, os votos dos muçulmanos foram contrários ao BJP depois do episódio do Gujarat e vários grupos de castas diferentes apoiaram o Partido do Congresso. Na Aliança Nacional Democrática, o BJP perdeu votos em alguns dos trinta e quatro partidos coligados, abrindo espaço, assim, para a conquista 145 assentos do INC no Parlamento contra 138 do BJP.

---

<sup>291</sup> GANGULY, Sumit; MUKHERJI, Rahul. op. cit., p.123. GUHA, Ramachandra. op. cit., p.654.

<sup>292</sup> Cf. VARADARAJAN, Siddharth (org.). **Gujarat: the making of a tragedy**. New Delhi: Penguin Books, 2002.

<sup>293</sup> GANGULY, Sumit; MUKHERJI, Rahul. op.cit., p.124.

Nas eleições de 2009, o Partido do Congresso e a APU obtiveram 206 assentos consolidando um favoritismo frente à queda do BJP, com 116 assentos. A vitória confortável do INC é devida a duas importantes questões. A primeira se refere ao formato do pleito eleitoral na Índia. As eleições parlamentares indianas são compostas por uma série de eleições em nível estadual e o voto é classificado em duas categorias: o religioso e o de comunidades de casta. A mobilização étnica e regional com base na casta foi, e é, algo que aquece a corrida eleitoral e pode definir o pleito.<sup>294</sup> Esse formato permite que a proporção de votos garanta uma quantidade “x” de assentos no parlamento. Por exemplo, “em 1999, 1% da proporção dos votos do Partido do Congresso assegurou quatro assentos no *Lok Sabha*, ao passo que em 2009 a mesma porcentagem de votos garantiu sete lugares”.<sup>295</sup> Além disso, os ganhos do Partido do Congresso se alastraram por estados muito populosos como Bengala Ocidental, Rajastão, Kerala, Madhya Pradesh, Punjab, Uttar Pradesh, fazendo com que a Aliança Democrática Nacional do BJP perdesse os votos dos segmentos menos privilegiados, das castas inferiores; por fim, a ADN perdeu alguns partidos aliados e não tinha um líder carismático que fizesse reverter a situação. Assim, a mobilização política que tinha alçado o BJP como um partido potencialmente forte na competição eleitoral na década de 1990, estava se reconfigurando como uma ferramenta infalível para o INC, o que provocou uma migração de partidos entre as duas grandes coalizações.

Diante das perdas sequenciais de cadeiras no parlamento, o comportamento do BJP, no ínterim das eleições de 2009 e 2014, se traduziu na busca de uma figura política que reunisse carisma para articular discursos capazes de reconstruir a imagem do partido, e ao mesmo tempo, resgatasse a credibilidade das políticas promovidas pela organização a partir dos valores do nacionalismo indiano. Narendra Modi foi apontado como o candidato do BJP nas eleições de 2014, depois de treze anos como ministro-chefe do estado de Gujarat e líder de uma gestão conservadora, extremamente pautada nos valores hindus, que transformou economicamente o estado. Modi se reportava explicitamente sobre a filosofia hindu do partido e as instituições da *Sangh Parivar*

---

<sup>294</sup> JAFFRELOT, Christophe; VERNIERS, Gilles. India's 2009 Elections: the resilience of regionalism and ethnicity. **South Asia Multidisciplinary Academic Journal**. Disponível em: <<https://samaj.revues.org/2787>>. Acesso em 17 maio 2015.

<sup>295</sup> Cf. YADAV, Yogendra; PALSHIKAR, Suhas. Between Fortuna and Virtue: explaining the Congress' ambiguous victory in 2009. **Economic and Political Weekly**. Vol.44, n°39, 2009, p.33-46.

como algo necessário para a organização do Estado indiano<sup>296</sup>, apesar de sua imagem ainda estar atrelada aos distúrbios e ao massacre do Gujarat em 2002. O manifesto de mais de cinquenta páginas lançado pelo BJP, objetivando a propaganda política, intitulado “Uma nação, um povo e uma cultura”, nas eleições de 2014, apaziguava o radical significado da *Hindutva*.<sup>297</sup> A partir de então, a ideologia hindu não visualizava mais os muçulmanos e os cristãos como indesejáveis, mas sim como parte do povo indiano. A retórica de Modi reforçava esse argumento, colocando que, independente da crença que cada indivíduo tenha adotado, todos teriam suas raízes no povo hindu.<sup>298</sup> Apesar da campanha do BJP ter utilizado de valores hindus, uma vez que os princípios do hinduísmo fazem parte do ethos do partido, e o RSS, parte do DNA político de Modi e corpo militante responsável pela expansão da ideologia hindu, ter se dedicado na propaganda do manifesto de 2014, havia muita precaução em se reportar frequentemente à *Hindutva* ou às suposições de como seria a influência religiosa na política de Modi.<sup>299</sup>

A campanha do candidato do BJP entrelaçava projetos de desenvolvimento divulgando o Gujarat como modelo de sucesso, com foco na questão de infraestrutura, críticas árduas à cultura da corrupção em todos os níveis do governo do Partido do Congresso e, a divulgação de propaganda política através das redes sociais na internet. Todo esse conjunto regado à exaltação dos valores hindus. A consequente vitória do BJP, em 2014, conquistando maioria absoluta no Parlamento, sendo a primeira vez desde 1984 que a população indiana entrega o poder a um único partido, no maior processo eleitoral da história da Índia e do mundo, com mais de oitocentos e quatorze milhões de votantes, representou a vitória da fé<sup>300</sup>, um exemplo de como os partidos políticos podem utilizar a influência religiosa, e através dela, criar divisões e antagonismos para ganhos políticos.

O principal antagonista do BJP é o Partido do Congresso (INC) que, apesar de se autodenominar de secular, já visualizou, e/ou ainda visualiza na religião um fator importante de ganhos políticos. Considerando que o voto na Índia é entendido, senão pelas comunidades de castas, também através do perfil religioso, não podemos descartar

---

<sup>296</sup> Cf. KHARE, Harish. **How Modi Won It**: notes from the 2014 election. Delhi: Hachette India, 2014. PRICE, Lance. **The Modi Effect**: inside Narendra Modi's campaign to transform India. London: Hodder & Stoughton, 2015, p.36.

<sup>297</sup> Disponível em: < <http://www.bjp.org/documents/manifesto-2014>>. Acesso em 17 maio 2015.

<sup>298</sup> Ibidem, p.40.

<sup>299</sup> Cf. SADERSAI, Rajdeep. **2014 – the election that changed India**. London: Penguin, 2014.

<sup>300</sup> Ibidem, p.25.

as possibilidade dos partidos seculares de investir na religião com a ambição eleitoral de conquistar votantes. No período que se remete à luta pela independência, por exemplo, Mahatma Gandhi foi um ícone e líder do INC que adotou valores filosóficos do hinduísmo e do jainismo (uma das religiões mais antigas da Índia) como forma de criar a imagem de uma instituição, e de um movimento, com credibilidade ancorada no pacifismo, na simplicidade, na abdição de bens, no pluralismo de opiniões; e de forma estratégica, com o propósito de maximizar a força do movimento, ele propõe uma aliança com os muçulmanos. Apesar de o exemplo de Gandhi se colocar fora do contexto de corrida eleitoral e de antagonismo com o BJP, o legado dele permanece no INC, e nada impede que o partido resgate princípios religiosos para se beneficiar. No período republicano, Indira Gandhi não vai poupar esforços para intervir na política através da religião, como foi colocado no segundo capítulo. E no contexto recente, depois dos ataques terroristas em Mumbai em 2008, Manmohan Singh, o então primeiro ministro sikh, se pronunciou em um comunicado esclarecendo que os atentados tinham sido praticados por paquistaneses e não por muçulmanos indianos, e ainda, que o país é uma democracia secular onde todas as religiões são livres para praticar seus respectivos credos, sem medo. Em tempo, a coalizão do Partido do Congresso, a Aliança Progressista Unida (APU), do primeiro ministro Singh, foi auxiliada por um partido regional muçulmano na vitória eleitoral do pleito de 2004, assim como no ano de 2009, na reeleição de Singh.

A cena política indiana estabelece protagonismos através da atuação dos dois grandes partidos nacionais, até aqui explorados. Entretanto, o sistema multipartidário da Índia se divide em três grupos: os partidos nacionais, os partidos regionais/estatais e os partidos não reconhecidos (porém registrados na Comissão de Eleição da Índia, órgão nacional que cataloga os partidos e organiza as eleições do país). Com relação aos partidos nacionais, há seis deles, sendo o BJP e o INC os principais; na esfera dos regionais são quarenta e nove partidos; e os não reconhecidos são centenas de partidos. A imensa quantidade de partidos políticos na Índia se justifica pela multiplicidade de interesses e demandas articuladas através de diferentes grupos/organizações procurando participar diretamente do processo decisório político. Esses grupos representam diferentes castas, religiões, etnias, idiomas/dialetos, etc. A heterogeneidade da cultura influencia fortemente os partidos e o sistema políticos na Índia.<sup>301</sup> Nesse sentido, os

---

<sup>301</sup> KUMAR JENA, Saroj. Power Play of Regional Parties in India: na assessment. In: BHUYAN, Dasarathi. **Role of Regional Political Parties in India**. New Delhi: Mittal Publications, 2007, p.131.

partidos políticos representam uma plataforma política para grupos/organizações culturais e sociais. O interesse, e também a identidade, dos partidos políticos regionais é construída por questões culturais de sua área/Estado de atuação. Esses partidos se diferenciam de acordo com as características de cada região. Por estarem ancorados em valores diversos da sociedade, eles representam os anseios diretos do povo indiano, por isso, são fundamentais no processo político do país.

O papel dos partidos políticos regionais é fundamental na manutenção do protagonismo dos partidos nacionais. Os votos dos regionais maximizam os ganhos das coalizões e podem definir o vencedor nacional do pleito eleitoral. Por exemplo, a perda de votos da coalizão Aliança Nacional Democrática (AND) nas eleições de 2004 e 2009, como argumentado anteriormente, devido à desarticulação com partidos regionais, fez o BJP, líder da AND, fracassar nos dois pleitos consecutivos. Dos quarenta e nove partidos regionais, sete são partidos religiosos. E desses sete, três são muito importantes na sustentação das duas grandes coalizões antagonistas, pois conquistam uma quantidade grande de votos: o *Shiv Sena* (SS) e o *Shiromani Akali Dal* (SAD) compõem junto ao BJP e mais trinta e um partidos a AND; e o *Indian Union Muslim League* (IUML), é o partido que, junto a outros seis, compõem a Aliança Progressista Unida (APU), liderada pelo Partido do Congresso.<sup>302</sup>

O *Shiv Sena*, partido ultranacionalista hindu que representa o estado de Maharashtra, foi criado em 1966 por um cartunista político em decorrência de um movimento organizado na cidade de Mumbai (capital do estado) na luta pela defesa dos direitos da etnia indo-ariana Marathi.<sup>303</sup> Em 1956, a República indiana criou um Ato de Reorganização dos Estados considerando os troncos linguísticos e a proximidade entre as culturas do país, e apesar do idioma marathi ser o quarto mais falado na Índia, ele não foi incluso na reorganização e o estado de Maharastra só seria criado em 1960.<sup>304</sup> Essa situação ocasionou no surgimento do nacionalismo marathi, que se tornaria a principal ideologia do SS. Através de um nacionalismo ultraconservador, que tem um histórico de hostilização às outras etnias indianas na defesa dos valores do povo marathi, o Shiv Sena se alinha ao nacionalismo hindutva e ao BJP.<sup>305</sup> Por ser um partido político

---

<sup>302</sup> **India Votes:** India's largest Election Database. Disponível em: <[http://www.indiavotes.com/pc/party\\_list/28/14](http://www.indiavotes.com/pc/party_list/28/14)>. Acesso em 27 maio 2015.

<sup>303</sup> Cf. GOGATE, Sudha. **The Emergence of Regionalism in Mumbai:** history of Shiv Sena. Mumbai: Popular Prakashan, 2014.

<sup>304</sup> GHOSH, Peu. **Indian Government and Politics.** New Delhi: PHI Learning, 2012, p.352.

<sup>305</sup> Idem, p.353.

regional e defensor dos valores religiosos hindus, o SS tem toda sua propaganda política, material de divulgação, endereços na internet, etc, elaborados no idioma hindi.

Diferente do SS, o partido *Shiromani Akali Dal*, que representa o estado do Punjab, criado em 1920, é uma instituição de posição centrista que resguarda os interesses da população sikh e do sikhismo, religião indiana datada do século XV. Apesar de ser sido criado e reconhecido antes da independência indiana, o SAD só teve impulso a partir da década de 1950 com o movimento *Punjabi Suba*.<sup>306</sup> Esse movimento almejava a criação de uma província, chamada Punjabi Suba, dentro da região do Punjab. A justificativa para tal empreendimento era estabelecer uma província para a preservação da identidade sikh e do idioma punjabi, uma vez que sessenta por cento da população de tal região era sikh.<sup>307</sup> Inclusive, os hindus do Punjab manifestaram apoio ao partido, argumentando que a maioria sikh não seria uma ameaça aos valores e ao idioma hindi, que seriam minoria. Entretanto, o Estado indiano, à época de Indira Gandhi, alegou que o idioma punjabi não era tão distinto do hindi e, além disso, propagou a suposta ideia de que o povo da região não apoiava o movimento, por isso, não encontrava razões para acatar a proposta do SAD. Assim, a criação do estado do Punjab pelo Ato de Reorganização dos Estados (1956), aconteceu com a união de outros territórios, sendo de maioria hindi. Após tal episódio, a força de mobilização do SAD aumentou vertiginosamente<sup>308</sup> e o Estado chefiado por Indira, em 1966, se dispôs a dialogar criando o Ato de Reorganização do Punjab, dividindo a região em três partes/estados respeitando os diferentes troncos linguísticos da região, sendo uma dessas partes o definitivo estado do Punjab, de maioria sikh e de falantes do punjabi. Desde a negação do governo de Indira, do partido do Congresso, em criar o *Punjabi Suba*, o SAD se mostrou favorável ao Sangh Parivar, e mais tarde, na década de 1980, se tornaria um dos aliados do BJP no Lok Sabha. Hoje, no sentido de não permitir que a cultura sikh seja influenciada por outros valores, todo o material político criado pelo SAD é escrito e falado no idioma punjabi.

Com relação aos aliados do Partido do Congresso na coligação Aliança Progressista Unida, o *Indian Union Muslim League*, tem uma posição de destaque e é um das poucas organizações muçulmanas com presença constante no Parlamento

---

<sup>306</sup> SHANI, Giorgio. **Sikh Nationalism and Identity in a Global Age**. London: Routledge, 2008, p.43-44.

<sup>307</sup> Idem, p.45.

<sup>308</sup> Cf. CHIMA, Jugdep. **The Sikh Separatist Insurgency in India: political leadership and ethnonationalist movements**. New Delhi: Sage, 2010.

indiano. Esse partido muçulmano, representante do estado de Kerala, surgiu 1948, em Chennai, capital do estado de Tamil Nadu, quando o partido All-Indian Muslim League (AIML) se dividiu, no período da independência indiana e da partilha para criação do Paquistão, formando dois partidos: o IUML e o Muslim League paquistanês.<sup>309</sup> Os estados de Kerala e de Tamil Nadu são vizinhos no extremo sul do país, por isso, o partido tem influência em ambos. Desde sua criação, o IUML não compactua com o extremismo nacionalista do BJP, assim, sua trajetória é marcada por coligações que se distanciam da identidade hindu e, com simpatia pelo grupo liderado pelo Partido do Congresso.<sup>310</sup> O objetivo do partido se concentra em:

Apoiar, defender, manter e ajudar na sustentação, proteção e manutenção da independência, liberdade e honra da união indiana, trabalhar e contribuir para a crescente força, prosperidade e felicidade das pessoas. Garantir e proteger os direitos dos muçulmanos e outras minorias do estado (de Kerala) e promover mútua compreensão, boa vontade, amizade, cordialidade, harmonia e unidade entre os muçulmanos e todas as outras comunidades da Índia.<sup>311</sup>

Apesar de se referir às “outras minorias”, as ações do IUML acontecem vertiginosamente em prol dos muçulmanos e da valorização da *sharia* (direito islâmico). No caso da mesquita Babri, este partido, ainda hoje, condena os excessos das instituições do Sangh Parivar e defende o espaço como muçulmano. No intuito de propagar sua influência no espaço público, esse partido fomenta uma série de políticas relativas à construção e recuperação de escolas e faculdades para indivíduos que praticam a fé islâmica (sendo abertas às pessoas de outros credos), ao esforço no Lok Sabha para a promulgação de uma lei de proteção ao status de adoração que tem os lugares envolvidos no processo de independência do país, à divulgação de ser contra ao terrorismo, etc.<sup>312</sup>

A influência dos partidos políticos regionais fortalece um caráter regionalista e paroquial da política indiana. Esse regionalismo acontece porque diferentes grupos étnicos e/ou religiosos coexistem na mesma região compartilhando os mesmos sentimentos de identidade, formando, assim, instituições regionais legítimas. Além disso, alguns fatores justificam os diversos regionalismos indianos: os esforços do governo nacional de impor uma identidade e/ou ideologia particular, um padrão

---

<sup>309</sup> Cf. SHERMAN, Taylor. **Muslim Belonging in Secular India**. London: Cambridge, 2015.

<sup>310</sup> Idem.

<sup>311</sup> Disponível em: < <http://indianunionmuslimleague.in/history-indian-union-muslim-league-iuaml>>. Acesso em 15 jun 2015.

<sup>312</sup> Idem.

cultural, um idioma, etc, o que estimula o surgimento de movimentos regionalistas; a negligência dos partidos nacionais na construção de políticas que priorizem a diversidade cultural dos inúmeros estados; o desejo dos estados de se manter como sub-regiões culturais (os partidos políticos se colocam como protetores desse legado) e as elites regionais se perpetuarem como baluartes de poder político. O conhecimento *in loco* dos diversos problemas da sociedade e certa facilidade de conquistar o voto pela proximidade com o povo, faz do partido regional um ator valorizado pelos partidos nacionais e pelo próprio Estado indiano, porque favorece a cena agonística pelos embates das diferenças culturais, principalmente religiosas, e a participação popular.

#### 4.2 Instituições Políticas e Religião no Brasil

A experiência brasileira de ter suas instituições políticas influenciadas pela religião é diferente da indiana, porém, não menos complexa. Durante muito tempo a hegemonia católica imperou na política realizada no Brasil, e ainda produz efeitos significativos, como o acordo celebrado com a Santa Sé na cidade do Vaticano, em novembro de 2008, relativo ao Estatuto Jurídico da Igreja Católica no país. Tal acordo foi tramitado e aprovado em regime de urgência no plenário da Câmara dos Deputados em outubro de 2009, por meio de um decreto legislativo, entrando em vigor em dezembro de 2009 e promulgado pelo presidente da República em fevereiro de 2010, tornando-se, assim, parte integrante do ordenamento jurídico brasileiro. O documento é, de tal forma, expansivo, que alcança assuntos nos quais expõe “uma preocupação em garantir ou reconhecer um espaço próprio às instituições eclesásticas”<sup>313</sup> através de condições favoráveis sobre o exercício público das suas atividades, a personalidade jurídica, a proteção dos lugares de culto, liturgias, símbolos, imagens e objetos culturais, os seminários de formação, o segredo do ofício, a imunidade tributária, a natureza da relação trabalhista e a entrada de estrangeiros para atividades pastorais. E ainda, há disposições que formalizam a anuência do Estado relativa à ampliação da influência da Igreja católica em outros espaços da sociedade, como na representação diplomática, na assistência social, nas instituições de ensino, no ensino religioso em escolas públicas, no efeito civil do casamento religioso e no planejamento urbano.<sup>314</sup> O Acordo, renomeado

---

<sup>313</sup> GIUMBELLI, Emerson. O Acordo Brasil-Santa Sé e as relações entre Estado, sociedade e religião. **Ciências Sociais e Religião**. vol.13, nº14, 2011, p.122.

<sup>314</sup> Idem.

de Concordata (tratado internacional entre um país e o vaticano), causa um paradoxo sobre o artigo 19 da Constituição Brasileira que veda ao Estado relações de aliança com cultos religiosos, por essa razão, inúmeras reações contrárias foram colocadas ocasionando a manifestação de outros grupos religiosos, principalmente dos evangélicos.

O esforço imediato de cooperação do Estado brasileiro com a Igreja católica reafirma uma parceria centenária de privilégios e garantias frente às outras religiões e, chama atenção em um contexto onde a queda no quantitativo de devotos católicos no Brasil e a ascensão dos protestantes evangélicos, tanto no número de devotos, quanto no número de parlamentares na Frente Parlamentar Evangélica (FPE ou Bancada Evangélica) e seus influentes discursos, preocupa a Igreja. A principal reação, em decorrência da assinatura do Acordo, foi a elaboração de um projeto de lei, por um deputado membro da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), uma das igrejas representantes da Teologia da Prosperidade<sup>315</sup>, propondo a expansão das provisões contidas no documento Brasil-Santa Sé a toda e qualquer religião. Tal proposta ficou conhecida como Lei Geral das Religiões, já aprovada na Câmara de Deputados, e segue sendo aprovada no Senado. O efeito de expandir a todas as religiões é provocado pelo uso das expressões que se remetem ao contexto plural, como “instituições religiosas”, “credos religiosos”, “organizações religiosas”, substituindo os termos que se referiam apenas a Igreja Católica.<sup>316</sup> É interessante observar que a maior parte do texto da lei proposta pelo deputado membro da IURD é uma transcrição do texto do Acordo Brasil-Santa Sé, o que tornam explícitos dois quesitos importantes: primeiro, reitera o poder da Igreja Católica em determinar os termos nos quais é regida a religião no Brasil e, segundo, corrobora o protagonismo dos evangélicos no cenário político brasileiro, que foram fortes o suficiente para se insurgir contra as pretensões católicas e de estabelecer

---

<sup>315</sup> “A Teologia da Prosperidade surgiu nos Estados Unidos, na década de 1940, no âmbito de grupos evangélicos que enfatizavam crenças sobre cura, prosperidade e poder da fé. (...) A Teologia da Prosperidade tem como essência a ideia básica de que Jesus Cristo já redimiu a humanidade, de modo que todo seguidor tem o legítimo direito a riqueza, saúde e sucesso nesta vida, portanto, aqui e agora. Se tal êxito não ocorre é porque a pessoa supostamente está em falta com Deus e entregue às ações demoníacas. Para reverter essa situação o adepto deve fazer a igreja doações materiais, financeiras, contribuindo concretamente, portanto, com o trabalho de evangelização por ela executado. Quanto maiores são as ofertas, mais “direito” tem o adepto da igreja de “exigir” de Deus o cumprimento de sua parte do acordo, ou “contrato de fé”. SOUZA, André Ricardo de. O Empreendedorismo Neopentecostal no Brasil. **Ciências Sociais e Religião**. ano 13, nº15, 2011, p.14.

<sup>316</sup> Idem, p.124.

uma proposta de marco jurídico<sup>317</sup>, que, apesar de contestada, tem sido aceita pela maioria no Senado.

Esse episódio simboliza o resultado de uma tendência ascendente dos evangélicos na política brasileira que é algo que começa na década de 1980.<sup>318</sup> A partir daquele período, “observa-se um grande interesse dos partidos políticos pelos pentecostais, com as lideranças partidárias estimulando filiações e candidaturas de atores religiosos desse campo na expectativa de ampliarem suas chances de sucesso nas urnas”.<sup>319</sup> Esse comportamento favoreceu a entrada dos pentecostais na esfera política e na partidária. Durante a primeira metade da década de 1980 já era identificada a participação de pastores e bispos da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) na organização nacional e regional do Partido Liberal (1985-2006).<sup>320</sup> Esse partido, em 2006, se fundiu ao Partido de Reedificação da Ordem Nacional (PRONA) e criou o Partido da República (PR), que abrigou parte dos evangélicos; a outra parte dos religiosos se alocou no Partido Republicano Brasileiro (PRB), fundado em 2005.<sup>321</sup>

Hoje, o PR reúne parlamentares que são membros da Assembleia de Deus, Igreja Batista, Igreja Presbiteriana, Igreja do Evangelho Quadrangular e da Igreja Mundial do Poder de Deus; já o PRB é considerado o porta-voz da IURD no Congresso, pelo fato dos vinte e um parlamentares eleitos do partido na atual legislatura (2015-2019) no Parlamento, quatorze são da IURD. A força e o engajamento político dos evangélicos no PRB começaram com a mobilização de pastores e de fiéis da Universal na coleta de assinaturas para o registro do partido no Tribunal Superior Eleitoral (TSE) em 2004. Desde então, o vigor da IURD, canalizado pelo partido, em manter seus representantes políticos no Parlamento é visível a cada eleição. Exemplo disso é o aumento do número de representantes da IURD pelo PRB no Parlamento a cada pleito e os esforços para garantir Marcelo Crivella, bispo da IURD, no cargo de senador, já no segundo mandato. “O sucesso eleitoral alcançado por essa igreja relaciona-se fundamentalmente com o seu

---

<sup>317</sup> Ibidem, p.125.

<sup>318</sup> Cf. BURITY, Joanildo Albuquerque; MACHADO, Maria das Dores Campos. (org.). op. cit.

<sup>319</sup> MACHADO, Maria das Dores Campos. op. cit., 2012, p.35.

<sup>320</sup> Cf. CAMPOS, Leonildo Silveira. O complicado “governo dos justos”: avanços e retrocessos no número de deputados federais evangélicos eleitos em 2006 e 2010. **Debates do NER**. Ano II, nº18, p.39-82. Disponível em: < <http://seer.ufrgs.br/debatesdoner/article/view/17642>>. Acesso 30 ago 2015. FONSECA, Alexandre Brasil. Mídia, Religião e Política: a evangelização da campanha presidencial. **Logos**. vol.11, nº21, 2004, p.186-207. MACHADO, Maria das Dores Campos. Religião, Cultura e Política. **Religião e Sociedade**. vol.32, nº2, 2012, p.29-56. MARIANO, Ricardo. Pentecostais e Política no Brasil. **ComCiência**. vol.65, 2005. Disponível em < <http://www.comciencia.br/reportagens/2005/05/13.shtml>>. Acesso 30 ago 2015.

<sup>321</sup> MACHADO, Maria das Dores Campos. op.cit., p.35.

carisma institucional, associado ao uso extensivo e intensivo da mídia e de um discurso que traz para o campo político importantes elementos simbólicos do campo religioso”.<sup>322</sup> No programa/estatuto do partido, a única menção à religião coloca que “o PRB defende a liberdade de crença e a liberdade de culto. [E], ninguém deve ser preterido ou preferido em função de sua opção religiosa”.<sup>323</sup> Entretanto, a postura da Universal com relação a algumas crenças, inclusive às de matrizes africanas, é de intolerância e de repúdio, o que termina sendo canalizada aos membros evangélicos do partido e aos discursos desta instituição.

Essa Igreja figura-se no âmbito social e político como um exemplo de instituição que é responsável por diversas práticas intolerantes para com as demais religiões, depreciando e demonizando a cultura religiosa do outro, distorcendo significados e sustentando um discurso inflexível. Utilizando-se do poder midiático, do marketing e do apelo emocional, a IURD evangeliza construindo e disseminando uma atitude de repulsa às religiões afro-brasileiras. É válido notar que essa Igreja utiliza de elementos das religiões afro, assim como de outros credos, para se promover e formar um cenário conflituoso entre as religiões. Esses elementos vão desde a nomenclatura dada ao demônio que leva o nome de “exu” ou “pomba-gira”, à semelhança das sessões espirituais de descarrego e exorcismo, ao reconhecimento do dia de São Cosme e São Damião que é um costume de oferecer “balas ungidas” às crianças que lembra a prática de dar doces aos erês na umbanda, etc.<sup>324</sup> A associação das práticas religiosas do outro às obras demoníacas, os discursos invasivos e humilhantes e, a intolerância de forma geral são características marcantes dessa Igreja que ultrapassam o âmbito religioso e é utilizado pela política. A expansão do discurso da Universal levou a instituição, em janeiro de 2015, a criar um projeto chamado “Gladiadores do Altar”, que guarda semelhança muito grande com as Cruzadas promovidas pela Igreja Católica. Definido pela Universal como um grupo que “carrega consigo a disciplina dos militares, mas trata-se de outro tipo de soldado: aqueles que lutam em nome da palavra de Deus”<sup>325</sup>, o projeto prepara integrantes do grupo Força Jovem Universal para enfrentar as “batalhas”, criadas e contextualizadas pela própria Igreja, no processo de evangelização mundo afora. Considerando que a Igreja adotou expressões de guerra, como “tomada de

<sup>322</sup> ORO, Ari Pedro. op. cit., 2003, p.53.

<sup>323</sup> Disponível em: <<http://www.prb10.org.br/o-partido/programa/>>. Acesso em 30 ago 2015.

<sup>324</sup> Cf. ORO, Ari Pedro. O “neopentecostalismo macumbeiro”. **Revista USP**. n°68, 2005-2006, p.319-332.

<sup>325</sup> Disponível em < <http://www.universal.org/noticia/2015/03/08/conheca-o-novo-projeto-gladiadores-do-altar-32332.html>>. Acesso em 30 ago 2015.

território”, “soldado”, “inimigo”, “exército”, no sentido de exterminar o outro, e a postura de grupos paramilitares, que é proibida pela Lei de Segurança Nacional, surge uma preocupação já presente em outras partes do mundo que é a conquista de fiéis, e consequentemente de poder, através de uma política fundamentalista religiosa. Sendo o PRB o reduto da IURD no cenário político, não podemos descartar as possibilidades de ação desse grupo em função dos discursos do partido, e, além disso, o uso organizado da religião para perseguição e discriminação religiosa.

O sucesso político da Universal tem reflexo tanto no campo religioso, gerando um efeito similar em outras igrejas e religiões que procuram, como ela, também expressar o seu fundamento político e poder institucional, quanto na esfera política, provocando um interesse de alianças por parte dos partidos políticos. Assim, as estratégias de conquistar as máquinas partidárias, a disponibilidade de assessoria política para a formação de plataforma e para campanha eleitoral, a organização de encontros para orientar os candidatos e divulgar os projetos políticos de seus grupos não ficou restrito à IURD. Com as estruturas dispostas à mobilização, os partidos unidos às denominações religiosas se engajaram na criação de novos sujeitos coletivos e individuais no debate político.<sup>326</sup> O PRB e a IURD desenvolveram o Fórum Evangélico Nacional de Ação Social e Política (2002), à medida que o Partido do Movimento Democrático Brasileiro (PMDB) unido à Assembleia de Deus criaram a Frente Parlamentar Evangélica (2003). Com relação aos sujeitos individuais, alguns atores se destacam por que movimentam uma quantidade grande de votos e se articulam através de discursos que evidenciam uma participação em questões públicas polêmicas na defesa dos valores religiosos e, ao mesmo tempo, pavimentam o espaço político para uma expansão legítima das denominações evangélicas, como Marco Feliciano, deputado eleito pelo Partido Social Cristão (PSC) e pastor da Catedral do Avivamento, igreja ligada à Assembleia de Deus; Marcelo Crivella, bispo da IURD, senador pelo PRB e com pré-candidatura lançada à prefeitura do Rio de Janeiro nas eleições 2016; Silas Malafaia, pastor líder do ministério Vitória em Cristo, ligado à Assembleia, e cabo eleitoral do PMDB.

Apesar de, oficialmente, não existir partido político religioso no Brasil, há partidos seculares fortemente influenciados por princípios e militância religiosos, como o PRB, ou os de inspiração religiosa, como o Partido Social Cristão (PSC), o Partido

---

<sup>326</sup> Cf. BURITY, Joanildo Albuquerque; MACHADO, Maria das Dores Campos. (org.). op. cit.,. MACHADO, Maria das Dores Campos. op. cit., 2012, p.29-56.

Trabalhista Cristão (PTC), o Partido Social Democrata Cristão (PSDC) e o Partido Humanista da Solidariedade (PHS). Dentre os quatros últimos, o que tem maior representatividade é o PSC, contando atualmente com treze parlamentares eleitos, sendo nove deles integrantes da Bancada Evangélica; enquanto o PHS tem cinco parlamentares eleitos e, desse total, apenas um na bancada; já o PTC e o PSDC elegeram dois parlamentares cada um, e nenhum representante na Bancada.<sup>327</sup>

O PSC é um partido conservador, criado em 1990, que tem essa denominação porque seus partícipes veem o cristianismo, mais do que uma religião, como um estado de espírito ou um conjunto de princípios ético-políticos a favor da vida e da família. Tal instituição, por apresentar um quantitativo expressivo de parlamentares ativos na FPE, tem se dedicado a intervir com eficácia na proteção dos seus valores. Um dos fatos recentes se esboça em maio de 2013, quando o partido ajuizou uma Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI), que tem por objeto a declaração de inconstitucionalidade da Resolução nº 175, também de maio de 2013, criada pelo Conselho Nacional de Justiça (CNJ), uma instituição do sistema judiciário, sob alegação de que esta estaria fora da competência normativa do Conselho, violando o devido processo legislativo e a separação de poderes. A Resolução nº175 do CNJ regula a conversão da união estável homoafetiva em casamento (consolidada pelo Supremo Tribunal Federal – STF – em 2011) e dispõe sobre a forma como se dará a habilitação e celebração do casamento civil por pessoas do mesmo sexo nos cartórios. O partido sustentava que o CNJ tinha ultrapassado as suas competências administrativas e atuado em funções legislativas, por isso não tinha respeitado a separação dos poderes, uma vez que a questão do casamento homoafetivo não tinha sido alvo de discussões no Supremo Tribunal Federal.

O comportamento de vigilância e de eficácia do partido, em observar a atuação de outras instituições, como forma de impedir ações sobre normas e valores que desfavoreçam seus princípios religiosos e sua força no Parlamento resultou, no segundo semestre de 2015, em consonância com o caso de 2013, nos esforços para a aprovação do Estatuto da Família, que define “família” como uma união heterossexual, na Câmara dos Deputados. O Estatuto, de autoria do deputado evangélico Anderson Ferreira, do PR, apesar de bastante contestado, foi aprovado na Câmara, em virtude das articulações da Bancada, defensora do documento.

---

<sup>327</sup> **Radiografia do Novo Congresso:** Legislatura 2015-2019. Brasília: Departamento Intersindical de Assessoria Parlamentar, 2014, p.107-109.

Embora a concentração de parlamentares evangélicos se verifique nos partidos até aqui citados, hoje, a maioria dos partidos políticos brasileiros seculares tem parlamentares representantes de denominações religiosas, inclusive na FPE, desde o Partido dos Trabalhadores (PT) até o Partido da Social Democracia Brasileira (PSDB), o que corrobora o interesse dessas organizações pela religião, seja no âmbito de maximizar seus ganhos eleitorais, ou na conquista de espaço político, ou na legitimação dos seus discursos.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O papel que a religião desempenha na política do Brasil e da Índia se inscreve no sentido de ser um elemento histórico de poder, que durante muito tempo foi institucionalizado pelo Estado, e com a instalação da República secular teve o significado desse relacionamento redimensionado. O Estado republicano pode não ter institucionalizado a religião, mas, a interlocução entre eles continuou, a depender do contexto, com a mesma intensidade de antes. A cena democrática foi, e continua sendo, responsável pela abertura que permite esse diálogo, pois viabiliza espaço suficiente para atores (políticos e religiosos) e discursos favoráveis que, juntos ao Estado, suscitam a religião no palco político. O interesse que esse Estado tem pela religião grassa em decorrência de sua força política de legitimação do discurso, do poder da fé que movimenta massas e conquista votos, do caráter aglutinador e de articulação na conquista de espaço político e do perfil transformador do social. Pensando através dessa perspectiva, resgatamos a primeira indagação feita na introdução: Como estamos nos reportando a duas repúblicas democráticas constitucionalmente seculares, o secularismo é um desafio aos dois países?

Se observarmos o secularismo como a separação entre Estado e religião, percebemos que os dois casos empíricos enfrentam um desafio, quase impossível, para a instalação desse princípio de forma concreta. Nem chegamos a pensar em secularismo como um quesito que possibilita a separação entre religião e espaço público, porque isso nunca aconteceu no Brasil, nem na Índia. Entretanto, se considerarmos que o secularismo, distante da prática secular ocidental, como um fundamento que se desenvolve influenciado pelos valores e normas do país no qual foi instalado e se consolida como uma característica política composta por alicerces culturais, ou seja, de forma reinventada e híbrida, não visualizamos propriamente um desafio, uma vez que esse secularismo se adapta ao contexto do país.

Os dois secularismos reinventados se constroem com a influência religiosa em seu meio, e têm dois importantes vetores que providenciam isso: as instituições e a cultura políticas. A utilização de princípios religiosos na cultura política brasileira é fundamental para sua manutenção. Há um chamado constante da religião pelo patrimonialismo, pelo clientelismo, pela conquista do voto no cenário democrático. À medida que, na Índia, por ser uma nação mais complexa, de proporções demográficas gigantes, onde a pluralidade cultural e os regionalismos não podem ser ignorados pela

política, essa conexão se apresenta de tal forma que cria culturas políticas diferentes, uma das elites e outra das massas. Compostas de discursos distintos, essas culturas políticas são interdependentes, como foi exposto antes, oxigenam a democracia, criam condições que proporcionam canais para as inúmeras vozes que advêm do sistema de castas, das minorias, etc, impulsionando-as para o jogo político. Já as instituições (os Estados e os partidos políticos) se colocam como agentes que adotam a religião como uma forma de identidade e/ou ideologia, ou a veem como um instrumento maximizador de ganhos políticos. A importância da religião para as instituições políticas nos dois países se coloca de forma diferente. No Brasil, o Estado largamente influenciado pelo cristianismo constrói discursos que perpetuam essa prática e os partidos políticos funcionam como suportes, adotando uma postura para preservação dos valores éticos e morais cristãos e, mirando na força que as Igrejas têm no pleito eleitoral. Na Índia, talvez, essa relevância seja maior por dois fatores: as instituições políticas podem ser oficialmente religiosas, o que favorece o livre trânsito do uso dos valores, símbolos e normas religiosas dentro ou fora do espaço público; e as religiões são um canal entre as instituições regionais, seus anseios e o Parlamento.

Essas diferenças são fundamentais para entendermos que a incidência da religião nas democracias não é uníssona e ensina diferentes formas de secularismo. E isso só é possível constatar em virtude da modernidade, que nos mostra também outra realidade. Os secularismos instaurados nas diferentes democracias se adaptam às sociedades e criam uma cena agonística, que fortalece o regime, devido à variedade de opiniões que se insurgem reivindicando tanto a permanência de valores seculares, quanto o respeito e a tolerância aos valores religiosos e, conseqüentemente, abrindo espaços para que esses valores se projetem nas mais diversas áreas da sociedade. Ao mesmo tempo, constatamos que a construção de secularismos e democracias ao redor do mundo causou uma revolta da religião, com a massificação da participação política e a criação de fundamentalismos, que acusa os dois princípios de estabelecer preferências e um signo de império favorecendo a um credo, sufocando a pluralidade e as minorias. A partir desse esboço, nos questionamos se o recente crescimento da ampla participação política através da religião, assistida pela cena democrática, começa a mudar a Era secular. Mas, isso já é razão para outra pesquisa.

## REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Profanações**. São Paulo: Boitempo, 2007.

\_\_\_\_\_. **O Reino e a Glória** – uma genealogia teológica da economia e do governo. São Paulo: Boitempo, 2011.

\_\_\_\_\_. **Opus Dei**: Arqueologia do Ofício. São Paulo: Boitempo, 2013.

\_\_\_\_\_. **A democracia é um conceito ambíguo**. Disponível em: <<http://blogdaboitempo.com.br/2014/07/04/agamben-a-democracia-e-um-conceito-ambiguo/>>. Acesso em 5 jul 2014.

AGAMBEN, Giorgio; ZIZEK, Slavoj, et al. **Democracy in What States**. New York: Columbia University Press, 2011.

ALVES, Márcio Moreira. **A Igreja e a Política no Brasil**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1979.

ALMOND, Gabriel; VERBA, Sidney. **The Civic Culture**: political attitudes in five western democracies. Princeton: Princeton University Press, 1963.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades Imaginadas** – reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**. São Paulo: Loyola, 2003.

ASAD, Talal. **Formations of the Secular**. California: Stanford University Press, 2003.

BARTH, Wilmar Luiz. O homem pós-moderno, religião e ética. **Teocomunicação**. Porto Alegre, v.37, n°155, 2007, p.89-108.

BAYLY, Susan. **Caste, Society and Politics in India**: from the eighteenth century to the modern age. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. **A Construção Social da Realidade**. 26° ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2006.

BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BHARGAVA, Rajeev. What is Indian Secularism and What is it for?. **Indian Review**, vol.1, n°1, Janeiro, 2002, p.1-32.

\_\_\_\_\_. “The distinctiveness of Indian Secularism”. In: SINGH, A.; MOHAPATRA, S. **Indian Political Thought**: A reader. NY: Routledge, 2010.

\_\_\_\_\_. “Rehabilitating Secularism”. In: CALHOUN, Craig et al. **Rethinking Secularism**. New York: Oxford University Press, 2011.

\_\_\_\_\_. (org.). **Secularism and its Critics**. 11ª impressão. Delhi: Oxford University Press, 2012.

BILIMORIA, Purushottama. O desencantamento da Era Secular. **Numen: revista de estudos e pesquisa da religião**. vol. 16, nº1, 2013, p.103-134.

BIRMAN, Patricia (org.). **Religião e Espaço Público**. São Paulo: Attar Editorial, 2003.

BLOCH, Esther; KEPPENS, Marianne; HEGDE, Rajaram. **Rethinking Religion in India: the colonial construction of Hinduism**. New York: Routledge, 2011.

BOTELHO, André; SCHWARCZ, Lilia Moritz (org.). **Cidadania, um projeto em construção: minorias, justiça e direitos**. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

BURITY, Joanildo Albuquerque. Religião e Política na Fronteira: desinstitucionalização e deslocamento numa relação historicamente polêmica. **Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, v. 1, n. 4, 2001, p.29-36. Disponível em: <[http://www.pucsp.br/rever/rv4\\_2001/p\\_burity.pdf](http://www.pucsp.br/rever/rv4_2001/p_burity.pdf)>. Acesso em: 28 jun. 2007.

\_\_\_\_\_. “Religião, Voto e Instituições Políticas: notas sobre os evangélicos nas eleições de 2002”. In: BURITY, Joanildo; MACHADO, Maria das Dores C. **Os Votos de Deus**. Recife: Fundaj, Ed. Massangana, 2006.

\_\_\_\_\_. “Teoria do discurso e análise do discurso sobre política e método”. In: WEBER, Silke; LEITHAUSER, Thomas. **Métodos Qualitativos nas Ciências Sociais e na Prática Social**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2007.

\_\_\_\_\_. Religião, Política, Cultura. **Tempo Social**. vol.20, nº2, 2008, p.83-113.

\_\_\_\_\_. “Discurso, Política e Sujeito na Teoria da Hegemonia de Ernesto Laclau”. In: MENDONÇA, Daniel de; RODRIGUES, Léo Peixoto. **Pós-Estruturalismo e Teoria do Discurso: em torno de Ernesto Laclau**. Porto Alegre: ediPUCRS, 2008.

\_\_\_\_\_. Republicanismo e o Crescimento do Papel Político das religiões: comparando Brasil e Argentina. **Contemporânea: Revista de Sociologia da UFSCAR**. vol.1, nº1, 2011.

\_\_\_\_\_. “Religião e Cidadania: Alguns problemas de mudança sócio-cultural e de intervenção política”. In: BURITY, Joanildo; ANDRADE, Péricles. (Orgs.). **Religião e Cidadania**. São Cristóvão: Editora UFS; Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 2011.

BURITY, Joanildo; MACHADO, Maria das Dores C. **Os Votos de Deus**. Recife: Fundaj, Ed. Massangana, 2006.

BURITY, Joanildo; ANDRADE, Péricles. (Orgs.). **Religião e Cidadania**. São Cristóvão: Editora UFS; Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 2011.

BURKE, Peter. **Hibridismo Cultural**. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2003.

CALHOUN, Craig et al. **Rethinking Secularism**. New York: Oxford University Press, 2011.

CAMPOS, Leonildo Silveira. “Os políticos de Cristo: Uma análise do comportamento político de protestantes históricos e pentecostais no Brasil”. In: BURITY, Joanildo; MACHADO, Maria das Dores C. **Os Votos de Deus**. Recife: Fundaj, Ed. Massangana, 2006.

\_\_\_\_\_. O complicado “governo dos justos”: avanços e retrocessos no número de deputados federais evangélicos eleitos em 2006 e 2010. **Debates do NER**. Ano II, nº18, p.39-82. Disponível em: < <http://seer.ufrgs.br/debatesdoner/article/view/17642>>. Acesso 30 ago 2015.

CARNEIRO JUNIOR, Renato Augusto. **Religião e Política**: a Liga Eleitoral Católica e a participação da Igreja nas eleições 1932-1954. Curitiba, 2000. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Paraná.

CARVALHO, José Murilo de. **Os Bestializados**: O Rio de Janeiro e a República que não foi. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

\_\_\_\_\_. Mandonismo, Coronelismo, Clientelismo: Uma Discussão Conceitual. **Dados**, Rio de Janeiro, v. 40, n. 2, 1997. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S001152581997000200003&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S001152581997000200003&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em 12 jul 2015.

\_\_\_\_\_. **Cidadania no Brasil**: o longo caminho. 11º ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

\_\_\_\_\_. **A Formação das Almas** – O imaginário da República no Brasil. 22º reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

CASANOVA, José. Public Religions Revisited. In: VRIES, Hent de. **Religion**: beyond a concept. New York: Fordham University Press, 2008.

\_\_\_\_\_. “The Secular, Secularizations, Secularisms”. In: CALHOUN, Craig et al. **Rethinking Secularism**. New York: Oxford University Press, 2011.

CASTELLS, Manuel. **O Poder da Identidade**. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CHATTERJEE, Nandini. **The Making of Indian Secularism**: Empire, Law and Christianity (1830-1960). Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2011.

CHATTERJEE, Partha. **The Nation and Its Fragments**: colonial and postcolonial histories. Princeton: Princeton University Press, 1993.

\_\_\_\_\_. “The Contradictions of Secularism”. In: NEEDHAM, Anuradha D.; RAJAN, Rajeswari S. **The Crisis of Secularism in India**. Durham: Duke University Press, 2007.

\_\_\_\_\_. “Secularism and Tolerance”. In: BHARGAVA, R. **Secularism and its Critics**. 11º impressão. Delhi: Oxford University Press, 2012.

CHAUI, Marilena. **Cultura e Democracia**: O discurso competente e outras falas. 13º Ed. SP: Cortez Editora, 2011.

CHIMA, Jugdep. **The Sikh Separatist Insurgency in India**: political leadership and ethnonationalist movements. New Delhi: Sage, 2010.

CHRISTIANO, Thomas. “A Importância da Deliberação Pública”. In: WERLE, D. L.; MELO, R. S. **Democracia Deliberativa**. SP: Editora Singular, 2007.

CLOTHEY, Fred W. **Religion in India**: a historical introduction. London: Routledge, 2006.

**CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL**: texto constitucional promulgado em 5 de outubro de 1988, com as alterações adotadas pelas Emendas Constitucionais nº1/1992 a 68/2011, pelo Decreto Legislativo nº186/2008 e pelas Emenda Constitucionla de Revisão nº1 a 6/1994. 35º ed. Brasília: Câmara dos Deputados, 2012.

**CONSTITUTION OF INDIA**. Disponível em <<http://india.gov.in/my-government/constitution-india/constitution-india-full-text>>. Acesso em 15 abr 2013.

COPLAND, Ian *et al.* **A History of State and Religion in India**. New York: Routledge, 2012.

CRITCHLEY, Simon. **The Faith of The Faithless**. London: Verso, 2012.

D’ÁVILA, Santa Teresa. **Livro da Vida**. Trad. Marcelo Musa Cavallari. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2010.

DEL PRIORI, Mary; VENÂNCIO, Renato. **O Livro de Ouro da História do Brasil**. RJ: Ediouro, 2001.

DELANTY, Gerard. **Social Science**. 2º ed. Glasgow: Open University Press, 2005.

DOGAN, Mattéi; PÉLASSY, Dominique. **How to Compare Nations**: strategies in comparative politics. 2º ed. UK: Chathan House Publications, 1990.

DOMBROWSKI, D. A. **Ralws and Religion**: The case for political liberalism. NY: State University of New York Press, 2001.

EISENSTADT, Shmuel Noah. Modernidades Múltiplas. **Sociologia, Problemas e Práticas**. nº35, 2001, p. 139-163.

FAORO, Raymundo. **Os Donos do Poder** – formação do patronato político brasileiro. 5ºed. São Paulo: Globo, 2012.

FERREIRA, Júlio de Andrade. **História da Igreja Presbiteriana no Brasil**. São Paulo: Casa Editorial Presbiteriana, 1992.

FONSECA, Alexandre Brasil. Mídia, Religião e Política: a evangelização da campanha presidencial. **Logos**. vol.11, nº21, 2004, p.186-207.

\_\_\_\_\_. **Relações e Privilégios**: Estado, secularização e pluralismo religioso no Brasil. Rio de Janeiro: Novos Diálogos Editora, 2011.

FRESTON, Paul. Evangélicos na Política Brasileira. **Religião e Sociedade**. vol.16, nº1-2, 1992, p.26-44.

GALDINO, Elza. **Estado Sem Deus** – a obrigação da laicidade na Constituição. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

GANGULY, Sumit; MUKHERJI, Rahul. **A Índia desde 1980**. Rio de Janeiro: Apicuri, 2014.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LCT, 2008.

GELLNER, Ernest. **Nações e Nacionalismo**. Lisboa: Gradiva, 1993.

GHOSH, Peu. **Indian Government and Politics**. New Delhi: PHI Learning, 2012.

GIDDENS, Anthony. **As Consequências da Modernidade**. São Paulo: Ed. Unesp, 1991.

\_\_\_\_\_. **A Constituição da Sociedade**. 2º ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

\_\_\_\_\_. **Sociologia**. 6º ed. Porto Alegre: Penso, 2012.

GIUMBELLI, Emerson. **O Fim da Religião**: Dilemas da liberdade Religiosa no Brasil e na França. São Paulo: Attar, 2002.

\_\_\_\_\_. Religião, Estado, Modernidade: notas a propósito de fatos provisórios. **Estudos Avançados**. vol.18, nº52, 2004, p.47-62.

\_\_\_\_\_. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro, vol.28, nº2, 2008, p.80-101.

\_\_\_\_\_. O Acordo Brasil-Santa Sé e as relações entre Estado, sociedade e religião. **Ciências Sociais e Religião**. vol.13, nº14, 2011, p.119-143.

\_\_\_\_\_. Crucifixos Invisíveis: polêmicas recentes no Brasil sobre símbolos religiosos em recintos estatais. **Anuário Antropológico**. vol.10, nº1, 2012, p.75-102.

GOGATE, Sudha. **The Emergence of Regionalism in Mumbai**: history of Shiv Sena. Mumbai: Popular Prakashan, 2014.

GORSKI, Philip et al (ed.). **The Post-Secular in Question**: religion in contemporary society. New York: New York University Press, 2012.

GREEN, Daniel (ed.). **Constructivism and Comparative Politics**. New York: M.E. Sharpe, 2002.

GREGORY, Brad S. **The Unintended Reformation**: how a religious revolution secularized society. New York: Harvard University Press, 2012.

GUHA, Ramachandra. **India After Gandhi**: The History of the World's Largest Democracy. London: Macmillan, 2007.

GUZZINI, S. A Reconstruction of Constructivism in International Relations. **European Journal of International Relations**. 6 (2), p.147-82, 2000.

GRAHAM, Elaine. **Between a Rock and a Hard Place**: public theology in a post-secular age. London: SCM Press, 2013.

HABERMAS, Jurgen. Notes on Post-Secular Society. **New Perspective Quarterly**. vol 25, 2008.

\_\_\_\_\_. **Fé e Saber**. Trad. Fernando Costa Mattos. São Paulo: Ed. Unesp, 2013.

HABERMAS, Jurgen; RATZINGER, Joseph. **Dialética da Secularização**: sobre razão e religião. São Paulo: Ideias e Letras, 2007.

HACKING, Ian. **The Social Construction of What?**. Cambridge: Harvard University Press, 1999

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

\_\_\_\_\_. **Da Diáspora**: identidades e mediações culturais. 2º ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2013.

HARVEY, David. **Condição Pós-Moderna**. São Paulo: Ed. Loyola, 1992.

HEINSFELD, Adelar. **O Barão e o Cardeal**: Rio Branco e a conquista do cardinalato para o Brasil. Passo Fundo: PPGH/UPF, 2012.

HELD, David. **Models of Democracy**. Third Edition. Califórnia: Stanford University Press, 2006.

HOBSBAWM, Eric. **Nações e Nacionalismo desde 1780**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

HOPKIN, Jonathan. "The Comparative Method". In: MARSH; David; STOKER, Gerry. **Theory and Methods in Political Science**. Third Editon. New York: Palgrave MacMillan, 2010.

**India Votes:** India's largest Election Database. Disponível em: <[http://www.indiavotes.com/pc/party\\_list/28/14](http://www.indiavotes.com/pc/party_list/28/14)>. Acesso em 22 ago 2015.

ISHIYAMA, John. **Comparative Politics:** principles of democracy and democratization. Sussex: Blackwell, 2012.

JACKSON, Robert; SORENSEN, Georg. **Introduction to International Relations:** theories and approaches. UK: OUP, 2007.

JAFFRELOT, Christophe. **The Hindu Nationalist Movement in India.** Nova Delhi: Penguin Books, 1996.

JAFFRELOT, Christophe. **Hindu Nationalism:** a reader. New Jersey: Princeton University Press, 2007.

JAFFRELOT, Christophe. **Religion, Caste and Politics in India.** London: Hurst & Company, 2011.

JAFFRELOT, Christophe; VERNIERS, Gilles. India's 2009 Elections: the resilience of regionalism and ethnicity. **South Asia Multidisciplinary Academic Journal.** Disponível em: <<https://samaj.revues.org/2787>>. Acesso em 22 ago 2015.

KING, Robert. **Orientalism and Religion:** post-colonial theory, India and 'the mystic East'. London: Routledge, 1999.

KHARE, Harish. **How Modi Won It:** notes from the 2014 election. Delhi: Hachette India, 2014.

KOLLURI, Satish; MIR, Ali. Redefining Secularism in Postcolonial Contexts. **Cultural Dynamics.** SAGE Publications, vol.14, n°1, 2002, p.7-20.

KRATOCHWIL, Friedrich. **Rules, Norms and Decisions:** on the conditions of practical and legal reasoning in international relations and domestic affairs. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

KUMAR JENA, Saroj. "Power Play of Regional Parties in India: an assessment". In: BHUYAN, Dasarathi. **Role of Regional Political Parties in India.** New Delhi: Mittal Publications, 2007.

KUMAR, Raj. **Essays on Indian Renaissance.** Delhi: Discovery Publishing House, 2003.

LAMOUNIER, Bolivar. **Tribunos, Profetas e Sacerdotes:** intelectuais e ideologias no século XX. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

LANDMAN, Todd. **Issues and Methods in Comparative Politics:** na introduction. New York: Routledge, 2008.

LE GOFF, Jacques. **Em Busca do Tempo Sagrado.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

LEAL, Victor Nunes. **Coronelismo, Enxada e Voto**: o município e o regime representativo no Brasil. 4º ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

LEITE, Fábio Carvalho. Laicismo e outros exageros sobre a Primeira República. **Religião & Sociedade**. Vol.31, nº1, 2011, p.32-60.

LICHBACH, Mark Irving; ZUCKERMAN, Alan S. **Comparative Politics** – rationality, culture and structure. Second edition. New York: Cambridge University Press, 2009.

LOSONCZI, Peter; SINGH, Aakash. **Discoursing the Post-Secular** – Essays on the habermasian post-secular turn. New Jersey: Transaction Publishers, 2010.

LUTERO, Martinho. **Sobre a Autoridade Secular**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

MACHADO, Maria das Dores Campos. “Existe um Estilo Evangélico de Fazer Política?” In: BIRMAN, P.(Org.). **Religião e Espaço Público**. São Paulo: Attar Editorial, 2003.

MACHADO, Maria das Dores Campos.; BURITY, Joanildo Albuquerque. **Os Votos de Deus**: evangélicos, política e eleições no Brasil. Recife : Fundação Joaquim Nabuco, 2005.

MACHADO, Maria das Dores Campos. Religião, Cultura e Política. **Religião e Sociedade**. vol.32, nº2, 2012, p.29-56.

MACHIN, Amanda. **Nations and Democracy**: new theoretical perspectives. New York: Routledge, 2015.

MACPHERSON, C. B. **The Life and Times of Liberal Democracy**. Great Britain: Oxford University Press, 1977.

MADAN, Triloki Nath. “Secularism Revisited”. In: SINGH, A.; MOHAPATRA, S. **Indian Political Thought**: A reader. NY: Routledge, 2010.

\_\_\_\_\_. “Secularism in its Place”. In: BHARGAVA, R. **Secularism and its Critics**. 11º impressão. Delhi: Oxford University Press, 2012.

MAFRA, Clara. **Os evangélicos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

MANIN, Bernard. “Legitimidade e Deliberação Política”. In: WERLE, D. L.; MELO, R. S. **Democracia Deliberativa**. SP: Editora Singular, 2007.

MARIANO, Ricardo. Pentecostais e Política no Brasil. **ComCiência**. vol.65, 2005. Disponível em < <http://www.comciencia.br/reportagens/2005/05/13.shtml>>. Acesso 30 ago 2015.

MARQUES, Luciana Rosa. “Contribuições da democracia radical e da teoria do discurso de Ernesto Laclau ao estudo da gestão da educação”. In: MENDONÇA, Daniel

de; RODRIGUES, Léo Peixoto. **Pós-Estruturalismo e Teoria do Discurso**: em torno de Ernesto Laclau. Porto Alegre: ediPUCRS, 2008.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. **O Celeste Porvir**: a inserção do protestantismo no Brasil. 3ªed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

MCCARTHY, Eugene J. **America Revisited**: 150 Years after Tocqueville. New York: Doubleday, 1978.

MINAULT, Gail. **The Khilafat Movement**: religious symbolism and political mobilization in India. New York: Columbia University Press, 1982.

MOISÉS, José Álvaro. Cultura Política, Instituições e Democracia: lições da experiência brasileira. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. Vol 23, nº66, fevereiro, 2008.

MONTERO, Paula. Max Weber e os Dilemas da Secularização: o lugar da religião no mundo contemporâneo. **Novos Estudos do Cebrap**. nº65, 2003, p.33-44.

\_\_\_\_\_. Religião, Pluralismo e Esfera Pública no Brasil. **Novos Estudos Cebrap**. nº74, 2006, p.47-66.

\_\_\_\_\_. Controvérsias religiosas e Esfera Pública: repensando as religiões como discurso. **Religião e Sociedade**. nº32, 2012.

\_\_\_\_\_. Religião, Laicidade e Secularismo: um debate contemporâneo à luz do caso brasileiro. **Cultura y Religión**. Vol. 7, nº2, 2013, p.13-31.

MOTTA, Rodrigo Patto Sá (org.). **Culturas Políticas na História**: novos estudos. Belo Horizonte: Fino Traço Editora, 2009.

\_\_\_\_\_. A Cultura Política Brasileira e o desafio à democracia. **Com Ciência** – revista eletrônica de jornalismo científico. SBPC. Disponível em: < <http://www.comciencia.br/comciencia/?section=8&edicao=112&id=1342>>. Acesso em 06 jun 2015.

MOUFFE, Chantal. **The Challenge of Carl Schmitt**. London: Verso, 1999.

\_\_\_\_\_. **The Democratic Paradox**. New York: Verso, 2000.

\_\_\_\_\_. Democracia, cidadania e a questão do pluralismo. **Política e Sociedade**: revista de sociologia política. nº 3, out. 2003.

\_\_\_\_\_. **On the Political**. New York: Routledge, 2005.

\_\_\_\_\_. Religião, democracia liberal e cidadania. In: BURITTY, Joanildo; MACHADO, Maria das Dores C. **Os Votos de Deus**. Recife: Fundaj, Ed. Massangana, 2006.

\_\_\_\_\_. **En torno a lo político**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Economica, 2009.

\_\_\_\_\_. **Agonística** – Pensar el mundo politicamente. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014.

NANDY, Ashis. The Political Culture of the Indian State. **Daedalus**. Vol.118, nº4, 1989.

\_\_\_\_\_. **Time Warps**: silent and evasive pasts in indian politics and religion. News Brunswick: Rutgers University. Press, 2002.

\_\_\_\_\_. **Exiled at Home**: comprising at the edge of psychology, the intimate enemy, creating a nationality. New Delhi: Oxford University Press, 2002.

\_\_\_\_\_. “Reconstructig Childhood”. In: SINGH, A.; MOHAPATRA, S. **Indian Political Thought**: A reader. NY: Routledge, 2010.

\_\_\_\_\_. “The Politics of Secularism and the Recovery of Religious Toleration”. In: BHARGAVA, Rajeev. **Secularism and its Critics**. 11º impressão. Delhi: Oxford University Press, 2012.

NARAYANAN, Vasudha. **Conhecendo o Hinduísmo**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2009.

NEEDHAM, Anuradha D.; RAJAN, Rajeswari S. **The Crisis of Secularism in India**. Durham: Duke Unniversity Press, 2007.

NOGUEIRA, João Pontes; MESSARI, Nizar. **Teoria das Relações Internacionais** – Correntes e Debates. Rio de Janeiro: Elsevier, 2005.

NYNAS, Peter et al (ed.). **Post-Secular Society**. New Jersey: Transaction Publishers, 2012.

OLIVEIRA, Gustavo Gilson Souza de; OLIVEIRA, Aurenéia Maria de. Modernidade, (Des)secularização e Pós-secularismo nos debates atuais da sociologia da religião. **REVTEO** – Revista de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP/PE. vol. 1, nº1, 2012.

ONUF, Nicholas. **The World of Our Making**. London: Routledge, 1989.

ORO, Ari Pedro. A Política da Igreja Universal e seus reflexos nos campos religiosos e políticos brasileiros. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. vol.18, nº53, 2003, p.53-69.

\_\_\_\_\_. Considerações sobre a liberdade religiosa no Brasil. **Ciências & Letras**. nº37, 2005, p.433-447.

\_\_\_\_\_. O “neopentecostalismo macumbeiro”. **Revista USP**. nº68, 2005-2006, p.319-332.

PENNINGTON, Brian. **Was Hinduism Invented?** Britons, indians, and the colonial construction of religion. Oxford: Oxford University Press, 2005.

PIERUCCI, Antônio Flávio. “Religiões no Brasil”. In: BOTELHO, André; SCHWARCZ, Lilia Moritz (org.). **Agenda Brasileira**: temas de uma sociedade em mudança. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p.472.

PINTO, Céli Regina. **Teorias da Democracia**: diferenças e identidades na contemporaneidade. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

PRICE, Lance. **The Modi Effect**: inside Narendra Modi’s campaign to transform India. London: Hodder & Stoughton, 2015.

**Radiografia do Novo Congresso**: legislatura 2015-2019. Estudos Políticos do DIAP. Brasília: DIAP, 2014.

RAWLS, John. **Liberalismo Político**. 2º Ed. SP: Ed. Ática, 2000.

\_\_\_\_\_. “A ideia de razão pública revisitada”. In: WERLE, Denilson Luis; MELO, Rúlion Soares. (orgs.). **Democracia Deliberativa**. São Paulo: Editora Singular, Esfera Pública, 2007.

RENNÓ, Lúcio. Teoria da Cultura Política: vícios e virtudes. **Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais**. Vol.45, 1998, p.71-92.

RIBEIRO, Renato Janine. “Democracia Versus República: a questão do desejo nas lutas sociais”. In: BIGNOTTO, Newton (org.). **Pensar a República**. Belo Horizonte: UFMG, 2008.

ROSENDAHL, Zeny. **Espaço e religião**: uma abordagem geográfica. 2ª ed. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002.

ROSS, Marc Howard. “Culture in Comparative Political Analysis”. In: LICHBACH, Mark Irving; ZUCKERMAN, Alan S. **Comparative Politics** – rationality, culture and structure. Second edition. New York: Cambridge University Press, 2009.

SADERSAI, Rajdeep. **2014** – the election that changed India. London: Penguin, 2014.

SAHLIYEH, Emile. (Ed.). **Religious Resurgence and Politics in the Contemporary World**. New York: State University of New York Press, 1990.

SANTOS, B. de S.; AVRITZER, Leonardo. “Para ampliar o cânone democrático”. In: SANTOS, Boaventura de Souza. **Democratizar a Democracia**: os caminhos da democracia participativa. RJ: Civilização Brasileira, 2002.

SCANLON, Thomas M. “The Difficulty of Tolerance”. In: BHARGAVA, Rajeev. **Secularism and Its Critics**. 11º ed. Delhi: Oxford University Press, 2012.

SEN, Amartya. **The Argumentative Indian**: writing on indian culture, history and identity. London: Penguin, 2006.

\_\_\_\_\_. **Desenvolvimento como Liberdade**. Trad. Laura T. Motta. São Paulo: Cia das Letras, 2010.

SERBIN, Kenneth P. **Padres, Celibato e Conflito Social**: uma história da Igreja católica no Brasil. São Paulo: Companhia das letras, 2008.

SHANI, Giorgio. **Sikh Nationalism and Identity in a Global Age**. London: Routledge, 2008.

SHERMAN, Taylor. **Muslim Belonging in Secular India**. London: Cambridge, 2015.

SHETH, D. L. “Micromovimentos na Índia: para uma nova política de democracia participativa”. In: SANTOS, Boaventura de Souza. **Democratizar a Democracia**: os caminhos da democracia participativa. RJ: Civilização Brasileira, 2002.

SKOCPOL, Theda. **State and Social Revolutions**. USA: Cambridge University Press, 1979.

SOUZA, André Ricardo de. O Empreendedorismo Neopentecostal no Brasil. **Ciências Sociais e Religião**. ano 13, nº15, 2011, p.13-34.

SPENCE, Jonathan. **Em Busca da China Moderna**: quatro séculos de história. Trad. Tomás Rosa Bueno e Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o Subalterno Falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

STREET, John. Political Culture: from the civic culture to mass culture. **British Journal of Political Science**. Vol.24, nº1, 1994, p.95-113.

SUGIRTHARAJAH, Sharada. **Imagining Hinduism**: a postcolonial perspective. London: Routledge, 2003.

TAGORE, Rabindranath. **O príncipe e outras fábulas modernas**. Trad. Vilma Maria da Silva. São Paulo: Martin Claret, 2013.

TAYLOR, Charles. “Modes of Secularism”. In: Rajeev Bhargava (ed.). **Secularism and Its Critics**. Delhi: Oxford University Press, 1998.

\_\_\_\_\_. **A Secular Age**. Massachusetts: Harvard University Press, 2007.

\_\_\_\_\_. “Western Secularity”. In: CALHOUN, Craig; JUERGENSMEYER, Mark; VAN ANTWERPEN, Jonathan (Ed.). **Rethinking Secularism**. Oxford: Oxford University Press, 2011.

\_\_\_\_\_. “O que significa secularismo?” In: ARAÚJO, Luiz B. L. et al. **Esfera Pública e Secularismo**. Rio de Janeiro: Editora Universidade Estadual do Rio de Janeiro, 2012.

TOCQUEVILLE, Alexis de. **Selected Letters on Politics and Society**. Trad. James Toupin e Roger Boesche. Berkeley: University of California Press, 1985.

VARADARAJAN, Siddharth (org.). **Gujarat: the making of a tragedy**. New Delhi: Penguin Books, 2002.

VIEIRA, Antônio. **Sermões I**. São Paulo: Hedra, 2014.

VRIES, Hent de; SULLIVAN, Lawrence E (ed.). **Political Theologies: public religions in a post secular world**. New York: Fordham University Press, 2006.

WALLERSTEIN, Immanuel. **O Universalismo Europeu: a retórica do poder**. São Paulo: Boitempo, 2007.

WEINER, Myron. "India: two political culture. In: PYE, Lucien; VERBA, Sidney. **Political Culture and Political Development**. Princeton: PrincetonUniversity Press, 1969.

WENDT, Alexander. **Social Theory of International Politics**. UK: Cambrigde University Press, 1999.

WENMAN, Mark. **Agonistic Democracy: constituent power in the Era of globalisation**. Cambridge: Cambirdge University Press, 2013.

WOERKENS, Martine Van. **The Strangled Traveler: colonial imaginings and the Thugs of India**. Chicago: The University of Chicago Press, 2002.

YADAV, Yogendra; PALSHIKAR, Suhas. Between Fortuna and Virtù: explaining the Congress' ambiguous victory in 2009. **Economic and Political Weekly**. Vol.44, nº39, 2009, p.33-46.

ZEHFUSS, Maja. **Constructivism in International Relations: The politics of reality**. UK: Cambridge University Press, 2004.

ZETTERBAUM, Marvin. "Alexis de Tocqueville". In: STRAUSS, Leo; CROPSEY, Joseph (Ed.). **History of Political Philosophy**. 3. ed. U.S.A.: University of Chicago Press, 1987.