

O lugar da cidadania: Estado moderno, pluralismo religioso e representação política

Marcelo Gruman* [marcelogruman@hotmail.com]

Resumo

A secularização na política implicou na separação entre Estado e Igreja. Com a "desregulação estatal da religião", inscrita na Constituição de 1891, o Estado brasileiro adquire autonomia em relação ao grupo religioso ao qual estava vinculado, a Igreja Católica Romana, instituindo a liberdade religiosa e de culto. No entanto, a relação entre Estado e Igreja Católica, no Brasil, sempre foi marcada por tensões e ambigüidades no que se refere aos ganhos materiais e simbólicos dela decorrentes. Estudos sobre a interpenetração dos domínios público e privado, tendo como pano de fundo o contexto religioso brasileiro, e sobre a laicidade do Estado, revelam-se importantes com a patente evolução da representação política de candidatos pentecostais, notadamente daqueles ligados à Igreja Universal do Reino de Deus. O artigo traz como hipótese a idéia de que as noções de política e religião redefinem-se a partir do deslocamento de fronteiras entre o público e o privado, traduzido na competição entre as diferentes religiões por maior espaço na representação política e na mobilização do sistema judiciário na resolução de questões éticas. Revela-se um novo modelo de cidadania, agora vinculado a identidades particulares. Ser cidadão deixa de ser uma identidade social estigmatizada, porque universalista, exigindo-se do Estado uma reformulação na natureza de suas responsabilidades. É a partir desta nova realidade social que podemos entender as mudanças no campo da representação política.

Palavras-chave: Modernidade, pluralismo religioso, representação política, cidadania.

Abstract

The secularization of politics implied the separation of State and Church, as inscribed in the Brazilian Constitution of 1891. The Brazilian state instituted religious freedom and detached itself from the Roman Catholic Church, up to that point the official state religion.

* Antropólogo, doutorando em Antropologia Social pelo PPGAS/MN/UFRJ e pesquisador do CERIS (Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais).

Nevertheless, this association remained fraught with tensions and ambiguities due to the material and symbolic gains that Catholicism continued to acquire. Studies of relations between public and private spheres, taking into account the Brazilian religious context, are important given increasing political representation by Pentecostals, notably candidates supported by the Igreja Universal do Reino de Deus. The article argues that the resulting realignment of public and private spheres and their symbolic frontiers leads to a redefinition of "politics" and "religion". This is reflected in the competition between religious denominations for political representation, and it reveals a new concept of citizenship, one attached to specific and particular identities. Being a citizen is no longer stigmatized as being excessively universalized, and, hence, the State is led to reformulate its responsibilities. From this perspective, we can understand and interpret changes in the field of political representation in the light of religious developments.

Keywords: Modernity, religious pluralism, political representation, citizenship.

Introdução

A Europa ocidental viveu, no decorrer da Alta Idade Média, uma crise de ansiedade. Até aquele momento, as fronteiras sociais estavam bem delimitadas e a cultura medieval fornecia, de modo geral, um mapa bem ordenado do sagrado e do profano. O predomínio do meio urbano, caracterizado pela complexificação das relações sociais e pela progressiva heterogeneidade cultural, sobre o meio rural, possibilitou a dissolução das fronteiras sociais até então estáveis, impondo uma redefinição ou reconfiguração de identidades. A ansiedade se devia exatamente à incerteza quanto ao porvir, pela ausência de uma ancoragem cultural que pudesse fornecer um sentimento de harmonia e continuidade entre passado, presente e futuro, reproduzindo dessa forma o idealismo de parte dos historiadores que viveram naquele período (séculos XIV e XV) e que viam na cidade a fonte por excelência de corrupção moral em comparação com o passado agrário e ordeiro¹. O sistema de classificação que organizava as relações sociais de uma determinada comunidade passa a competir com outras formas de estabelecer o certo e o errado, separando o puro do impuro,

1 W. BOUWSMA, *A usable past: essays in European cultural history*, Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1990.

o sagrado do profano. Ainda é válida a máxima de que *sujeira é tudo aquilo que está fora do lugar*², contudo, a partir de então, será necessário deixar claro, explícito, de que lugar se fala. A Modernidade, entendida como sociedade, cultura e estilo de vida construídos no Ocidente a partir da Renascença, dá novo sentido à figura do peregrino. Ele perde a conotação religiosa para transformar-se no protótipo do Homem moderno, que vagueia pelo mundo em busca de sua identidade³ (ou melhor, identidades) perdida nas areias do deserto. Ao abandonar sua aldeia ou comunidade e tomar o caminho da cidade, o peregrino se despe dos antigos vínculos identitários (ou coloca-os em suspensão) e laços de solidariedade. Na sociedade moderna, a peregrinação deixa de ser uma escolha do estilo de vida e passa a ser uma necessidade do indivíduo na busca do *Self*⁴, fazendo uso da liberdade que lhe permite construir novas identidades a partir de sua trajetória de vida. *Being a pilgrim, one can do more than walk- one can walk to*⁵. Ao retornar ao grupo de origem, é possível que ele se sinta como um *homecomer*⁶, ressignificando a experiência anterior a partir da experiência do presente.

2 M. DOUGLAS, Pureza e Perigo, SP: Perspectiva, 1976.

3 Entende-se o sentimento de identidade como o *sentido da imagem de si, para si e para os outros. Isto é, a imagem que uma pessoa adquire ao longo da vida referente a ela própria, a imagem que ela constrói e apresenta aos outros e a si própria, para acreditar na sua própria representação, mas também para ser percebida da maneira como quer ser percebida pelos outros* Ver M. POLLAK, Memória e identidade social. In: Estudos Históricos, Rio de Janeiro, v.5, n.10, 1992. Essa definição pode ser complementada com as palavras de Bourdieu: *A instituição de uma identidade...é exprimir (signify) a alguém o que ela é, como deveria comportar-se por consequência...Instituir, dar uma definição social, uma identidade, também é impor fronteiras* Ver P. BOURDIEU, Language and symbolic power, Cambridge: Harvard University Press, 1991.

4 O *Self* diz respeito ao *processo desenvolvido pelo indivíduo humano em interação com seus semelhantes e através do qual se torna capaz de tratar a si mesmo como objeto, isto é, de afastar-se de seu próprio comportamento, de considerá-lo do ponto de vista alheio, assumindo os papéis e atitudes das outras pessoas, e de julgá-lo deste ponto de vista e, assim, de controlá-lo de acordo com as 'expectativas de comportamento' dos grupos de que faz parte; é essencial 1) para a autoconsciência, 2) para o autocontrole e, assim, 3) para a formação de grupos sociais (sociedades)*. Ver E. STONEQUIST, O homem marginal, São Paulo: Cia. Ed. Nacional, 1948.

5 *Ser um peregrino é mais do que caminhar, é caminhar em direção* ^aVer Z. BAUMAN, From pilgrim to tourist- or a short history of identity. In: S. HALL & P. DUGAY (Eds) Questions of cultural identity, Londres: SAGE Publications, 1996.

6 Poderíamos traduzir esse termo por *aquele que volta para casa*, quer dizer, às origens. In A. SCHUTZ, On phenomenology and social relations, Chicago: The University of Chicago Press, 1973.

A recusa ou desafio imposto à Tradição⁷ expressa a exacerbação do que Giddens chama de *reflexividade*, o fato de que as práticas sociais são constantemente examinadas à luz de informações renovadas sobre essas próprias práticas. Na Tradição, a reflexividade organiza tais práticas recorrentes de modo a inseri-las na continuidade do passado, presente e futuro, ao passo que, na Modernidade, seu caráter é diferente, sendo introduzida na própria base de reprodução do sistema *de forma que o pensamento e a ação estão constantemente refratados entre si*⁸. No mundo moderno, as tradições podem - e devem - ser discursivamente articuladas e defendidas, justificadas como tendo valor num universo de valores competitivos e plurais⁹. Entra em cena o *ser psicológico*, capaz de refletir sobre sua vida e escolher o caminho desejado. O mundo da tradição, onde o membro da comunidade se adaptava a uma ordem social pré-estabelecida e orientada ao passado de modo a exercer pesada influência sobre o presente, dá lugar às ideologias individualistas.

Aqui, o indivíduo é tomado enquanto um valor, responsável por suas decisões exercendo papel ativo na constituição de suas identidades. A Modernidade traz como novidade a possibilidade dada a cada ser humano de compartilhar uma infinidade de identidades com outros seres humanos sem estar, contudo, preso a qualquer uma delas. As sociedades moderno-contemporâneas, complexas, se caracterizam pela coexistência de diversos estilos de vida e visões de mundo. Quando um grupo social é formado a partir de uma definição comum da realidade, identificamos uma linguagem ou gramaticalidade próprias, sustentada em crenças e valores compartilhados. O processo de negociação da realidade é representado por diversas "províncias", *redes*, *ordens* de significado ou ainda *níveis de realidade*¹⁰. Em sociedades que valorizam a liberdade do indivíduo na organização das relações sociais, a multiplicação e diferenciação de domínios simbólicos explicitam a

7 A Tradição pode ser entendida como *um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado. Aliás, sempre que possível, tenta-se estabelecer continuidade com um passado histórico apropriado* In E. HOBBSAWN & T. RANGER, (orgs.) *A invenção das tradições*, RJ: Paz e Terra, 1984.

8 A. GIDDENS, *As conseqüências da Modernidade*, SP: UNESP, 1991, p.45.

9 A. GIDDENS, *A vida em uma sociedade pós-tradicional* in U. BECK, A. GIDDENS & S. LASH, *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*, SP:EDUSP,1997, p.123.

10 A. SCHÜTZ op. cit.; C. GEERTZ, *A interpretação das culturas*, SP:LTC,1989; M. SAHLINS, *Cultura e Razão Prática*, RJ: Zahar Editores, 1979; P. BERGER & T. LUCKMANN, *A construção social da realidade*, SP: Vozes, 1985.

existência de um *campo de possibilidades*¹¹ por onde esse indivíduo, sujeito moral e psicológico, circula e constrói sua (s) identidade (s).

A Modernidade, nesse sentido, opõe-se à Religião na medida em que esta é uma parte importante na composição da Tradição, pautando-se por sua vez na secularização das diferentes esferas sociais, quer dizer, pela transferência de determinadas atribuições sociais para as mãos de leigos. Como dois lados de uma mesma moeda, racionalização e secularização contribuíram para a quebra do monopólio institucional da religião, agora mais uma dentre inúmeras outras esferas sociais forçada a demonstrar sua maior legitimidade em relação aos outros sistemas de crença (a ciência, por exemplo) e restrita a funções específicas (especialmente em questões que dizem respeito ao sentido do sofrimento, o sentido da vida e da morte, questões éticas e sobrenaturais).

*As instituições educacionais também ganham autonomia, e passam a existir separadamente do local de trabalho, da família e da vida religiosa. [...]. Surge a ciência. Nesse processo de constituição de esferas autônomas, o político se separa do religioso, o econômico se separa do político e do religioso [...]. Esse processo de constituição de esferas especializadas dentro da sociedade moderna é, na verdade, uma autonomização de cada esfera em relação à religião, uma saída do domínio da religião que, na modernidade, se tornará uma mera esfera como as demais.*¹²

Secularização do Estado e constituição do campo religioso brasileiro

A secularização na política marcou o surgimento do Estado Moderno, implicando na separação entre Estado e Igreja. Com a *desregulação estatal da religião* ou *desmonopolização religiosa*¹³ do aparato jurídico-político, o Estado adquire autonomia em relação ao grupo religioso ao qual se aliava, torna o Direito autônomo e supremo em relação às outras formas de ordens normativas, relegando-as ao segundo plano e mesmo as

11 G. VELHO Projeto e Metamorfose, RJ: Jorge Zahar Editor, 1991.

12 C. MARIZ Mundo moderno, ciência e secularização, texto apresentado no curso "Ciência e religiosidade" no Fórum de Ciência e Cultura da Universidade Federal do Rio de Janeiro/UFRJ, 8 de outubro a 19 de novembro/2002.

13 R. MARIANO, Secularização do Estado, liberdades e pluralismo religioso. Disponível na internet: http://www.naya.org.ar/congreso2002/ponencias/ricardo_mariano.htm Acesso em 31.08.04.

desqualificando. Ao monopolizar a criação e a imposição das leis e deter o monopólio legítimo dos meios de repressão, o Estado liberal republicano assegura o direito à liberdade religiosa, ao livre exercício dos cultos e dos grupos religiosos à isenção fiscal. Com sua secularização, o *Estado passa a garantir legalmente livre exercício dos grupos religiosos, concedendo-lhes, pelo menos no plano jurídico, tratamento isonômico*¹⁴. A proteção estatal à liberdade religiosa possibilita, dessa forma, tanto a mudança de religião conforme as preferências pessoais dos indivíduos, quanto a formação de novos grupos religiosos. O indivíduo passa a ter o direito legal de construir sua identidade religiosa como bem entender, premissa fundamental para a compreensão do que se chama *síncrismo religioso* no Brasil. Na Europa, por volta do século XVII, a blasfêmia - qualquer coisa que contrariasse a autoridade eclesiástica (invocar o nome de Deus no concurso de uma ação reprovável ou ofensas a Jesus Cristo) - tornava-se um crime definido por leis penais do Estado Moderno, adquirindo, dessa forma, um estatuto legal. No Brasil, o artigo 208 do Código Penal de 1940 a define como o ato de *escarnecer de alguém publicamente, por motivo de crença ou função religiosa; impedir ou perturbar cerimônia ou prática de culto religioso; vilipendiar publicamente ato ou objeto de culto religioso*. Sejam as leis antiblasfêmia produto de um resquício e de uma valorização da religião ou uma espécie de compensação diante de medidas secularizantes, é possível pensarmos, de acordo com Giumbelli¹⁵, dois tipos de operação que envolvem a relação entre modernidade e religião. A primeira delas oferece ao Estado a possibilidade de regular as relações dos grupos religiosos entre si e da sociedade para com eles. A segunda operação supõe que o religioso constitua um elemento capaz de discriminar disposições jurídicas, devendo ser tratado *como uma esfera específica de nossas sociedades e trazem consigo um impulso no sentido da delimitação e estipulação daquilo que define esse 'religioso'*¹⁶.

A autoridade concedida ao Estado brasileiro como único e legítimo mediador das relações entre religiões ou grupos religiosos no país se consolida com o decreto número 119A, de sete de janeiro de 1890, sancionado pelo Governo Provisório da República dos Estados

14 R. MARIANO, op. cit: 1.

15 E. GIUMBELLI, O 'chute na santa': blasfêmia e pluralismo religioso no Brasil. In: P. BIRMAN (org.) Religião e espaço público, SP: Attar, 2003.

16 E. GIUMBELLI, op.cit: 177.

Unidos do Brasil, de autoria de Rui Barbosa, proibindo autoridades e órgãos públicos de expedir leis, regulamentos ou atos administrativos que estabelecessem a religião ou a vedassem e instituiu plena liberdade de culto e religião para os indivíduos e todas as confissões, igrejas e agremiações religiosas. Inscritas na Constituição de 1891, a separação da Igreja Católica do Estado e a instituição da plena liberdade religiosa e de culto para todos os indivíduos e credos religiosos propiciaram, no decorrer do século XX, a ascensão de um mercado aberto no campo religioso brasileiro, abrindo passagem para que, no limite, a *hegemonia do catolicismo viesse futuramente a ser posta em xeque pela eficiência do proselitismo dos concorrentes*¹⁷. Não obstante, é necessário atentar para o fato de que a consolidação de um campo religioso verdadeiramente plural e democrático e seu reconhecimento pelos diversos atores sociais que o compõem vem sendo marcada por intensa luta pelo poder de definir a corrente com maior legitimidade; afinal de contas, o *tipo de legitimidade religiosa que uma instância religiosa pode invocar depende da posição que ocupa num determinado estado das relações de força religiosa*¹⁸. A secularização do Estado e a reconfiguração de forças do campo religioso brasileiro nos remete ao conceito de *sincretismo religioso* e ao fenômeno do trânsito religioso, este último chamando para si a atenção da mídia e de estudiosos da religião interessados em desvendar o significado que se esconde por detrás do fluxo de indivíduos entre as diversas denominações religiosas.

Um dos desdobramentos da secularização do Estado é a pretensa separação entre aquilo que se pensa e faz no espaço público, em contraposição à vida no espaço privado, em casa. A princípio, a ideologia predominante no primeiro exigiria dos indivíduos o respeito a leis impessoais e universais, independente de avaliações quanto ao pertencimento a esta ou aquela identidade/grupo em particular, enquanto na segunda as relações pessoais se estabeleceriam a partir de critérios morais e exclusivos. O mundo da política se sobreporia ao espaço público, ao passo que a religião ficaria relegada ao espaço privado, das igrejas, mesquitas e sinagogas.

Cabe aqui colocar um parêntesis e estabelecer um contraponto com a França, cuja separação entre Estado e religião é garantida por lei desde 1905. O valor francês da

17 R. MARIANO, op.cit: 12.

18 P. BOURDIEU, A economia das trocas simbólicas, SP: Perspectiva, 1987, p.90.

laicidade centra-se na idéia de que, nos espaços públicos, o indivíduo pode ser um sujeito de direitos

desde que esteja despido dos valores que o associam a atributos particulares, como aqueles provenientes do campo religioso. Esse indivíduo abstrato não parece possuir pertencimentos, esferas de inclusão, quando se apresenta nos espaços públicos: 'neutro', não pode exhibir nas instituições da República quaisquer signos 'exteriores' de pertencimento religioso, na medida em que estes engendrariam atributos de distinção que impediriam o reconhecimento pleno da igualdade e autonomia de todos enquanto cidadãos. Em princípio, a laicidade francesa bane o 'religioso' dos espaços públicos¹⁹.

No dia três de março de 2004, o Senado francês aprovou uma lei que proíbe o uso de véus muçulmanos, da quipá judaica, do crucifixo cristão, dos turbantes usados pelos *sikhs* e de outros símbolos religiosos que *manifestem ostensivamente a orientação religiosa dos alunos*²⁰.

Chama a atenção a preocupação dos legisladores franceses com as moças, que devem ser "particularmente protegidas". O banimento de símbolos religiosos "ostensivos" (questão puramente subjetiva, na medida em que não se pode definir concretamente o grau de "ostensividade" religiosa de um objeto, variando com o sujeito que lhe dá significado, ainda que compartilhado com outros sujeitos) extrapola a defesa da laicidade e neutralidade do Estado, articulando-se com as propostas de movimentos feministas que vêm,

19 P. BIRMAN, Conexões políticas e bricolagens religiosas: questões sobre o pentecostalismo a partir de alguns contrapontos. In: P. SANCHIS (org.) *Fiéis e cidadãos: percursos de sincretismo no Brasil*, RJ: EDUERJ, 2001, pp.82-83.

20 O lema da *liberdade, igualdade e fraternidade*, base do Estado republicano e democrático francês, reflete-se na importância dada à educação pública, responsável em última instância pela integração do indivíduo à sociedade enquanto cidadão, com direitos e deveres específicos. A premissa da universalidade e da *neutralidade moral* no espaço público é expressa nas declarações do primeiro-ministro francês, Jean-Pierre Raffarin, em entrevista ao *Journal du Dimanche* do dia 25 de janeiro de 2004, portanto, pouco tempo antes da aprovação da lei que bane os símbolos religiosos *ostensivos* das escolas públicas francesas. Segundo ele, a intenção não seria banir as religiões da sociedade, mas *proteger a educação nacional de qualquer manifestação de afirmação religiosa ostensiva. A laicidade na França é um valor fundamental, particularmente no espaço primeiro da República que é a escola, onde todo jovem está em fase de construção da cidadania, da universalidade e onde ele deve ser beneficiado por princípios de igualdade e liberdade, expressões da neutralidade do serviço público. As moças devem ser particularmente protegidas* A utilização do advérbio *ostensivo* para definir os símbolos religiosos marcaria uma determinada posição do Estado frente à religião, de neutralidade e espírito de tolerância de acordo com sua visão de laicidade. Disponível na internet: <http://www.ambafrance.org.br/abr/atualidades/laicidade3.htm> Acesso em 31.08.04.

principalmente no véu muçulmano, um símbolo de opressão às mulheres e do fundamentalismo religioso islâmico²¹.

No Brasil, a relação entre Estado e Igreja Católica, mesmo após a promulgação do decreto 119A de 1890, sempre foi marcada por tensões e ambigüidades, idas e vindas no que toca à vinculação da religião católica ao Estado brasileiro e os ganhos materiais e simbólicos daí decorrentes. Já no início do processo de colonização do Brasil, o Estado português estabeleceu o catolicismo como a religião oficial, concedendo-lhe o monopólio religioso, subvencionando-o, reprimindo as crenças e práticas religiosas de índios e escravos negros e impedindo a entrada de religiões concorrentes, afetando decisivamente a definição de *cidadania* no período.

Na condição de única religião legalmente permitida e subvencionada pelo Estado, o catolicismo era praticamente compulsório. Na medida em que não existia alternativa legal a ele, não havia liberdade religiosa nem liberdade de culto²². Um dos principais ideólogos da "democracia racial" brasileira, senão o ideólogo por excelência, Gilberto Freyre escreve em Casa Grande e Senzala que, durante todo o século XVI, entrou todo tipo de estrangeiro, contanto que católico, argumentando que o que barrava então o imigrante era a heterodoxia, a mancha de herege na alma e não a mongólica no corpo. Do que se fazia questão era da saúde religiosa: a sífilis, a boubá, a bexiga, a lepra entraram livremente trazidas pelos europeus e negros de várias procedências²³. Ou seja, o preconceito existente no Brasil seria marcado menos por "heterodoxias" raciais que religiosas, estas sim capazes de quebrar a solidariedade política do Império lusitano além-mar.

Já em fins do século XIX e avançando pelas primeiras décadas do século XX, parte da intelectualidade brasileira, envolvida com a construção de uma identidade nacional positiva, questionava a validade da mistura de elementos culturais de origem diversa (européia,

21 Em recente artigo, a escritora e presidente do Centro de Liderança Feminina, Rosiska Darcy de Oliveira, afirma que a sacralização da cultura e das tradições, representadas pelo véu e pela excisão, por parte da opinião pública francesa, revelaria uma "má consciência colonial" ante suas ex-vítimas, sendo mais cômodo ignorar o desrespeito imposto às mulheres muçulmanas ao considerar tais práticas como meros reflexos culturais. Ecoando os ventos libertários do feminismo, a autora segue sua crítica afirmando *quepor trás do véu, todo o autoritarismo e a recusa do que seja uma sociedade democrática em um país que há muito separou Igreja e Estado, que defende a igualdade e, onde quer que essa palavra se pronuncie, está entendida a igualdade entre os sexos*. In: R.D. OLIVEIRA, O que encobre um véu. In: O Globo, edição de 8 de setembro de 2004, p.7, grifo meu.

22 R. MARIANO, op.cit, p. 6.

23 G. FREYRE, Casa Grande e Senzala, Rio de Janeiro: Schimidt Editor, 1933.

africana e aborígine) para o desabrochar da *brasilidade*, encarando-a *como uma combinação pouco coerente de elementos díspares e encontravam nesta mistura o principal obstáculo ao desenvolvimento do país*²⁴. Num contexto marcado por identidades fragmentadas e sincréticas, o nascente nacionalismo brasileiro, fundamentado na ideologia da homogeneidade cultural, recorre às teorias raciais em voga na época, sobretudo a partir dos estudos da Escola Positivista em Criminologia representada pela figura do médico criminalista italiano Cesare Lombroso, para justificar a superioridade dos "brancos" e sua cultura europeizada, aí incluída a religião católica. Num país em que a população de cor era muito mais significativa, quantitativamente, à população branca, detentora do poder, a reivindicação e posterior libertação dos escravos negros despertava sentimentos de desconfiança e medo na elite econômica da qual emergia a intelectualidade. A *craniologia*, ramo da medicina que se dedica ao estudo comparativo do comportamento humano a partir da medição de crânios de distintas "raças", influencia uma série de intelectuais brasileiros e suas obras nacionalistas²⁵.

Diante do perigo de serem sobrepujados pelos negros, que haviam conservado o essencial de seus costumes bárbaros, a única salvação para os brancos, sobretudo os intelectuais, residia na total identificação da cultura do país com a da civilização ocidental, moral,

24 M.I.P. QUEIROZ, *Identidade nacional, religião, expressões culturais: a criação religiosa no Brasil*. In: SACHS, V. et al, RJ: Graal, 1988, p. 60.

25 A defesa da pureza racial (branca) em nome do progresso material e do desenvolvimento intelectual também encontra ressonância nos trabalhos do médico maranhense Raimundo Nina Rodrigues. Crítico do livre arbítrio, Nina Rodrigues acreditava que as capacidades intelectual e mental dependiam de *modificações bioquímicas de massa cerebral com auxílio da adaptação e hereditariedade*, daí que somente uma *psicologia das raças* seria capaz de estudar as modificações que as *condições de raça* imprimem à responsabilidade penal. Segundo suas palavras em *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil, Que a cada fase da evolução social de um povo, e ainda melhor, a cada fase da evolução da humanidade, se se comparam raças antropologicamente distintas, corresponde uma criminalidade própria, em harmonia e de acordo com o grau de seu desenvolvimento intelectual e moral; que há impossibilidade material, orgânica, a que os representantes das fases inferiores da evolução social passem bruscamente em uma só geração, sem transição lenta e gradual, ao grau de cultura mental e social das fases superiores; que, portanto, perante as conclusões tanto da sociologia quanto da psicologia moderna, o postulado da vontade livre como base da responsabilidade penal, só se pode discutir sem flagrante absoluto, quando for aplicável a uma agremiação social muito homogênea, chegada a um mesmo grau de cultura mental média*. Reafirmando sua posição frente à questão penal no Brasil, Nina Rodrigues cunha, no capítulo IX de *Os africanos no Brasil*, obra de 1932, *A sobrevivência psíquica na criminalidade dos negros no Brasil*, de "criminalidade étnica" a sobrevivência criminal resultante da coexistência, numa mesma sociedade, de povos ou raças em fases distintas de evolução moral e jurídica, insistindo que "muitos atos antijurídicos dos representantes das raças inferiores, negra e vermelha, os quais, contrários à ordem social estabelecida no país pelos brancos são legítimos de acordo o grau de maturidade moral dos envolvidos. Ver: N. RODRIGUES, *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*, RJ: Cia. Ed. Nacional, 1938, pp.70-71; *Os africanos no Brasil*, SP: Cia. Ed. Nacional, 1976, p. 273.

progressista, refinada²⁶, na tentativa de "embranquecer" o país. Vislumbrava-se a civilização brasileira como sendo branca, européia e católica. Em 1873, o conde de Gobineau, poeta, escultor e romancista que havia chefiado a legação da França no Brasil, e mais conhecido por seu Ensaio sobre a desigualdade das raças humanas, um clássico das teses racistas recorrentes no século XIX, escreve um artigo intitulado L'imigration au Brésil, no qual condena o processo de mistura racial por conta da esterilidade marcada na prole de tais uniões. Os "produtos da raça" seriam tão inviáveis que Gobineau traduziu, em números, a previsão para o fim da população brasileira:

Se tomarmos essa observação como base fixa para um cálculo de probabilidades, e se admitirmos, para evitar complicações, que a acumulação de misturas não precipita um movimento de aniquilação, o que não é provável, podemos concluir que, se um período de trinta anos custou um milhão de habitantes ao Brasil, os nove milhões nos quais acredito terão desaparecido completamente, até o último homem, no final de um período de 270 anos²⁷.

Se tais previsões estiverem corretas, por volta do ano de 2140 o Brasil será uma vaga lembrança na memória da civilização humana²⁸.

Seja pelo desejo de salvar a alma dos hereges através da conversão ou em nome da evolução física e moral do povo, o fato é que a Igreja Católica via na associação com o Estado um meio de estabelecer um monopólio político e demográfico no campo das confissões de âmbito nacional no Brasil, exercendo seu poder no trabalho de produção e

26 M.I.P. QUEIROZ *op.cit.* 74.

27 G. RAEDERS, O conde de Gobineau no Brasil, SP; Paz e Terra, 1996, p. 86.

28 Contemporâneo de Nina Rodrigues, Oliveira Vianna, advogado de formação, discute o *problema do valor mental do negro* no final de sua obra *Raça e Assimilação*. Da opinião de que os negros exibem uma inteligência "menos fecunda" que as "raças arianas e semitas", Vianna acredita, diferentemente de Rodrigues, que a mistura racial beneficiaria os negros sem prejuízo aos brancos. A assimilação via mistura racial levaria ao "branqueamento" da população brasileira, potencializando sua capacidade civilizadora. A questão é assim colocada pelo autor: *O negro puro, portanto, não foi nunca, pelo menos dentro do campo histórico em que o conhecemos, um criador de civilizações. Se, no presente, os vemos sempre subordinados aos povos de raça branca, com os quais entraram em contato; se, nos seus grupos mais evoluídos das regiões das grandes planícies nativas, são os elementos mestiços, são os indivíduos de tipo negróide, aqueles que trazem doses sensíveis de sangue semita, os que ascendem às classes superiores, formam a aristocracia e dirigem a massa dos negros puros; como não o seriam também nestas épocas remotas, em que se assinalam estes grandes focos de civilização? (...) a civilização tem sido apanágio de outras raças que não a raça negra; e que, para que os negros possam exercer um papel civilizador qualquer, faz-se preciso que eles se caldeiem com outras raças, especialmente com as raças arianas ou semitas. Isto é: que percam a sua pureza* Ver: F.J. OLIVEIRA VIANNA, *Raça e Assimilação*, SP: Cia. Ed. Nacional, 1934, p. 285.

reprodução dos bens simbólicos. Apesar da separação entre Igreja e Estado em 1890, o governo de Getúlio Vargas (1930-1945) recuperou uma série de privilégios à Igreja Católica Romana, como a admissão de padres como capelães militares e a introdução de crucifixos nas repartições da administração pública. Na constituição promulgada em 1934, a elite eclesiástica católica restabeleceu certas prerrogativas: primeiro, o casamento religioso foi inteiramente reconhecido pela lei civil e o divórcio foi proibido²⁹; segundo, foi facultada a educação religiosa em escolas públicas durante o período de aulas; terceiro, foi permitido ao Estado financiar escolas da Igreja, seminários, até hospitais e quaisquer outras atividades e instituições relacionadas e legalmente designadas como de *interesse coletivo*³⁰.

Identidade religiosa e espaço público: afirmando a cidadania

A partir dos anos 1990, a necessidade de análises sócio-antropológicas mais aprofundadas a respeito da interpenetração dos domínios público e privado tendo como pano de fundo o contexto religioso brasileiro ficou evidente no episódio conhecido como o *chute na santa*, quando, durante uma pregação televisiva na noite do dia 12 de outubro de 1995, o pastor da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), Von Helde, teria chutado a imagem de Nossa Senhora Aparecida, padroeira do Brasil, no dia a ela consagrado. O pastor Von Helde foi acusado de incitar a intolerância, o ódio e preconceito religiosos, criando conflitos e instabilidade social num país caracterizado *a priori* pela tolerância e harmonia religiosas, simbolizadas pelo onipresente discurso do sincretismo religioso. Giumbelli³¹ argumenta que não se tratava mais de enfrentamento entre dois grupos minoritários do campo religioso, *mas da provocação lançada por uma das mais ousadas e ameaçadoras expressões de um protestantismo em ascensão à religião historicamente constituidora e ainda majoritária do povo brasileiro*, realocando argumentos e decisões jurídicas no interior do campo religioso brasileiro e as relações de força que o percorrem.

Embora a lei seja evocada para proteger os católicos, os advogados de acusação focalizam a sociedade brasileira como a verdadeira vítima do "chute", estabelecendo-se uma relação de cumplicidade entre sociedade (ou Estado) e religião. A própria laicidade do Estado pode

29 A separação judicial foi legalizada com a Lei do Divórcio somente no dia 26.12.1977.

30 R. DELLACAVAL, Igreja e Estado no Brasil do século XX: sete monografias recentes sobre o catolicismo brasileiro, 1916/1964. In: Estudos Cebrap 12, abril-junho, 1975, p.15.

31 E. GIUMBELLI, op.cit: 172.

ser questionada se atentarmos para a existência de feriados religiosos *oficiais*, como é o caso do de Nossa Senhora Aparecida³². Já em 1997, o chamado "lobby da batina"³³ (católico) conseguiu que o então presidente da república, Fernando Henrique Cardoso, retirasse do texto original da Lei de Diretrizes e Bases da Educação (LDB) a expressão *sem ônus para os cofres públicos* referente à oferta do ensino religioso nas escolas públicas, prerrogativa mantida da constituição de 1934. É necessário observar, no entanto, o enfraquecimento institucional da Igreja Católica, sobretudo quando analisamos os dados referentes ao Censo Demográfico de 2000. Em 1970, 91,8% dos brasileiros se declaravam católicos, índice que caiu a 73,9% em 2000. Comparativamente, verificamos um crescimento proporcional significativo e em números absolutos dos evangélicos, sejam eles históricos ou pentecostais: em 1970, somavam 5,2% da população brasileira, índice que triplica num período de trinta anos, alcançando 15,6% em 2000.

Por outro lado, observa-se uma mudança no modo como os evangélicos, notadamente os neopentecostais da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), concebem a representação política e se relacionam com o espaço público. De sua representação negativa, espaço profano e *locus* do domínio da política, o que levou à caracterização da IURD e seus adeptos como "alienados" e "alienantes", essa corrente evangélica e a instituição que lhe traz maior visibilidade reverterem o quadro estigmatizante ao incorporar temas como a violência, desemprego, miséria e corrupção (na política, inclusive) e traduzi-los para a linguagem moral e religiosa. Esse novo modo de conceber a representação política, positivada a partir da utilização de uma *gramática religiosa*³⁴, gera um discurso que reverbera num contexto de descrédito dos políticos tradicionais e de aversão à política de uma maneira geral.

32 Segundo Soares, a visibilidade da IURD exacerba as *dimensões democráticas* do conflito religioso, num contexto de crise da estrutura hierarquizadora e estamental representada pela posição hegemônica da Igreja Católica. Birman constata que a fragmentação do campo religioso e a perda dos sistemas de referência dados pelas religiões oficiais está provocando na sociedade francesa, onde a laicidade é um valor central, um movimento de combate à fragmentação por intermédio do Estado e das associações de combate às seitas buscando *construir com a sociedade mediações morais e cristãs no espaço público; feitas, contudo, em nome da laicidade e da separação entre os domínios da religião e da política* Ver: P. BIRMAN, op.cit: 83; L.E. SOARES, *Dimensões democráticas do conflito religioso no Brasil: a guerra dos pentecostais contra o afro-brasileiro*. In: Os dois corpos do presidente e outros ensaios, RJ: Relume Dumará/ISER, 1993.

33 R. MARIANO, *op.cit.*

34 M.D.C. MACHADO, *Religião e política: evangélicos na disputa eleitoral no Rio de Janeiro*. In: Revista Antropolítica: revista contemporânea de antropologia e ciência política, n.10/11, 2001.

A evolução da representação política de candidatos pentecostais é patente desde a redemocratização do Brasil. Em 1986, a Igreja Universal do Reino de Deus elegeu um deputado federal para a Assembléia Nacional Constituinte; em 1990, elegeu três deputados federais e seis estaduais, duplicando em 1994 o número de deputados para a Câmara Federal e aumentando para oito o número de deputados para as assembleias legislativas³⁵. Nas eleições de 1998 foram eleitos 44 deputados federais evangélicos (17 deles vinculados à IURD, seja como membros da hierarquia eclesiástica ou apoiados pela instituição, além de 26 deputados estaduais em 18 estados da federação). Além das dezenas de vereadores eleitos no pleito de 2000, em 2002 a Igreja Universal do Reino de Deus elegeu 16 deputados federais a ela vinculados e 19 deputados estaduais, representando dez Estados da Federação.

Em 1998, o bispo Rodrigues, da IURD, foi eleito deputado federal pelo PFL com 76 mil votos, reelegendo-se no último pleito de 2002 com mais de 190 mil votos; neste mesmo ano, o bispo Marcelo Crivella, também da Universal, elegeu-se senador da república pelo estado do Rio de Janeiro com mais de 3,2 milhões de votos. A exitosa inserção do principal grupo neopentecostal brasileiro na política nacional pode ser relacionada, como nos indica Oro³⁶, ao *carisma*³⁷ da instituição, associado ao uso extensivo e intensivo da mídia e de um discurso que traz para o campo religioso importantes elementos simbólicos, produzindo um efeito mimético em outras igrejas e religiões que também procuram expressar seu capital político e poder institucional. Os elementos simbólicos utilizados no discurso *iurdiano*, próprios do campo religioso, *espalham-se para além de seus contextos especificamente metafísicos, no sentido de fornecer um arcabouço de idéias gerais em termos das quais pode ser dada uma forma significativa a uma parte da experiência-intelectual, emocional, moral*³⁸. A *simbólica da diabolização* da vida política e a necessidade de uma nova moral pública, responsável pelo combate à corrupção e resgate do bem-estar dos cidadãos,

35 Em 1994 foram eleitos 26 parlamentares evangélicos para a Câmara Federal distribuídos em seis partidos.

36 A.P. ORO, A política da Igreja Universal e seus reflexos nos campos religioso e político brasileiros. In: Revista Brasileira de Ciências Sociais, vol.18 n.53, outubro/2003; Igreja Universal: um poder político. In: A.P. ORO, A. CORTEN & J-P DOZON (orgs.) Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé, SP: Paulinas, 2003.

37 Seguimos a definição clássica de Weber sobre o carisma, qual seja, devoção afetiva à pessoa do senhor e a seus dotes sobrenaturais (faculdades mágicas, poder intelectual, oratória etc.). A fonte de tal devoção deriva do *sempre novo, o extracotidiano, o inaudito e o arrebatamento emotivo*. No caso aqui analisado, o carisma institucional é a transferência da devoção à pessoa para a instituição eclesial, no caso, a IURD.

legítima a inserção política dos evangélicos em geral e dos neopentecostais (leia-se: IURD) em particular:

Para os fiéis iurdianos, votar não constitui apenas um exercício de cidadania [...] Trata-se de um gesto de exorcismo do demônio que se encontra na política e de sua libertação [...] O gesto de votar adquire o sentido de um rechaço do "mal" presente na política e sua substituição pelo "bem", ou seja, por pessoas convertidas ao evangelho, por "verdadeiros cristãos", "por homens de Deus". [...] A Universal mobiliza na esfera política crenças, valores, símbolos e cosmovisões do seu universo simbólico, e a partir deles produz uma ressemantização do voto, inscrevendo-o "numa lógica cosmológica, na perspectiva da guerra santa."³⁹

Alguns autores⁴⁰ chamam a atenção para um novo estilo de fazer política inaugurado pelos neopentecostais, calcado na adoção de práticas clientelísticas por parte das lideranças religiosas inseridas nas casas legislativas. O comportamento parlamentar de políticos oriundos desse segmento religioso estaria vinculado a um certo *corporativismo de viés religioso*, dificultando seu enquadramento no espectro ideológico do quadro partidário nacional. A multiplicação de seu capital político seria conseqüência da constituição de uma base eleitoral estável que se utiliza dos serviços prestados em obras assistenciais administradas pela Igreja, numa espécie de "clientelismo corporativo", permitindo aos seus representantes a barganha de apoio e aliança políticas⁴¹.

A perspectiva analítica descrita acima, ainda que nos forneça subsídios para a compreensão do aumento expressivo de representantes religiosos na esfera legislativa (seja ela municipal, estadual ou federal), baseia-se numa razão instrumental que ignora ou coloca em segundo plano a natureza simbólica da representação política, conjugando o sucesso eleitoral

38 C. GEERTZ, op. cit., p.140.

39 A. P. ORO, op. cit., pp.58-59.

40 R. NOVAES, Crenças religiosas e convicções políticas: fronteiras e passagens. In: FRIDMAN, Política e Cultura: século XXI, RJ; Relume Dumará, 2002; M.D.C. MACHADO, Existe um estilo evangélico de fazer política. In: P. BIRMAN, (org) op.cit.

41 Além da Associação Beneficente Cristã (ABC), administrada pela IURD, seus representantes propuseram leis que poderíamos chamar de "corporativas", como a que cria o passe livre para os agentes religiosos nas redes de ônibus intermunicipais, a que dispõe sobre a garantia de vagas nas escolas públicas para filhos de bispos, pastores, missionários e sacerdotes de qualquer culto religioso e a que concede o título de utilidade pública às entidades assistenciais acarretando uma diminuição dos encargos tributários das instituições evangélicas.

neopentecostal às mazelas materiais de seus seguidores. No entanto, não consegue explicar o porquê de segmentos das classes médias e da elite sócio-econômica serem adeptos do neopentecostalismo, não levando em consideração

*a dimensão do sagrado enquanto experiência constitutiva de determinadas sociedades ou culturas (...) Considerá-las (as experiências religiosas) como fruto de mera manipulação ideológica é subtrair às camadas populares sua capacidade de discernimento, tanto quanto retirar-lhes o caráter de atores intervenientes em sua própria cultura*⁴²

As crenças religiosas deixam de ser meras intérpretes do processo social, modelando-o. A união de distintos segmentos evangélicos na votação de temas de interesse em comum (notadamente aqueles relacionados ao aborto e união conjugal de indivíduos de mesmo sexo), a ausência de um *voto iurdiano*, uma vez que os políticos desta igreja se distribuem por diversos partidos e a filiação partidária pode sobrepor-se à filiação religiosa dependendo da pauta em votação, e a elaboração de Projetos de Lei que pouco ou nada dizem respeito ao conforto material dos fiéis⁴³, revelam que, para além do clientelismo político (que não negamos), a relação entre religião e política está intimamente atrelada ao estabelecimento de fronteiras entre o público e o privado e à noção de cidadania entendida pelos atores políticos e pela população de uma maneira geral.

Considerações finais

Para os adeptos da chamada *teoria da secularização*, desenvolvida a partir dos anos 50, o processo de modernização da sociedade, sobretudo a que se convencionou classificar de *ocidental*, tem levado a um lento embora progressivo e inexorável *declínio* da religião no que se refere à sua influência no espaço público. O *desencantamento do mundo*, como é entendido esse rearranjo das relações sociais e políticas, é paralelo à autonomização das esferas culturais e é ele mesmo, o *desencantamento*, causa e efeito da fermentação

42 E.C.B. SOUZA & M.D.B. MAGALHÃES, Os pentecostais: entre a fé e a política. In: Revista Brasileira de História, SP, v.22, n.43, 2002.

43 A título de exemplo, citamos o Projeto de Lei n. 591/99, de autoria da deputada estadual Magaly Machado, à época filiada à Igreja Universal do Reino de Deus, que propunha a instituição do dia estadual da consciência evangélica. É possível que tal Projeto de Lei seja uma reação à implantação do dia 20 de novembro como Dia da Consciência Negra no Estado do Rio de Janeiro, data que também se comemora a morte do líder quilombola Zumbi dos Palmares.

religiosa que assistimos nas três últimas décadas do século XX e início do século XXI. É a *dessacralização da cultura*, desenraizando o indivíduo da Tradição, que permite o surgimento e multiplicação de novas formas religiosas, ainda que estas não tenham conseqüências para a dinâmica política e a administração pública. A diversidade religiosa não levará ao *reencantamento do mundo*, mas

*a dessacralização da própria cultura como condição de possibilidade do trânsito religioso legítimo dos indivíduos e grupos e, por conseguinte, da apostasia religiosa como conduta socialmente aceitável e individualmente reiterável, sem culpa [...] Noutras palavras: liberdade religiosa implica num grau mínimo de pluralização religiosa; e pluralismo religioso não é apenas resultado, mas fator de secularização.*⁴⁴

Os críticos da *teoria da secularização* argumentam que é falsa a idéia de que modernização e secularização são fenômenos cognatos, na medida em que movimentos de contra-secularização e de efervescência religiosa se mostram tão fortes quanto os primeiros, não apenas adaptando-se à Modernidade ou rejeitando-a, mas exercendo suas identidades religiosas no campo político e cultural, ou seja, *público*, dos Estados Modernos (tanto ocidentais quanto orientais). Um dos argumentos utilizados pelos intelectuais que admitem e legitimam o ressurgimento religioso para além da esfera pública, transbordando para e "poluindo" o espaço eminentemente público das relações impessoais e abstratas, é o de que a Modernidade minou todas as velhas certezas que o mundo da Tradição fornecia aos indivíduos; tal incerteza, prosseguem, traz um desconforto e uma condição de vida praticamente intolerável⁴⁵. Os movimentos religiosos seriam uma solução viável, fornecendo um sistema de crenças e práticas sociais aos seus membros realocando a religião na experiência humana cotidiana.

Uma terceira perspectiva que nos parece mais interessante por dar conta da realidade social brasileira em geral e carioca, em particular, abandona as dicotomias público/privado, secularização/desencantamento em favor da idéia de *deslocamento de fronteiras e*

44 A.F. PIERUCCI, Reencantamento e dessecularização: a propósito do auto-engano em sociologia da religião. In: Novos Estudos CEBRAP 49, SP: 1997.

45 P. BERGER, The desecularization of the world: a global overview. In: P. BERGER (ed) The desecularization of the world: resurgent religion and world politics, Grand Rapids:William B. Eedermans Publishing Company:1999.

ressignificação ou redescritção de práticas sociais, havendo uma mudança na definição do que seja política ou religião. O político e o religioso se *desterritorializam - multiplicando suas instâncias e 'flutuando' através das fronteiras culturais, políticas e mesmo econômicas das muitas sociedades contemporâneas*⁴⁶. Não há nem o apagamento das fronteiras entre os domínios público e privado nem inversão hegemônica (por exemplo, o espaço público sendo ocupado pela religião), mas um *deslocamento* expresso na crescente atividade reguladora do Estado, garantindo, por exemplo, oportunidades iguais para homens e mulheres no mercado de trabalho ou cotas nas universidades para os afros-descendentes e, por outro lado, a competição entre as diferentes religiões por maior espaço na representação política traduzida em disputas eleitorais e na freqüente mobilização do sistema judiciário na resolução de questões éticas (como a manipulação genética e o aborto de fetos anencéfalos).

Esta lógica pluralista permite a afirmação de identidades religiosas antes relegadas ao domínio privado, lógica esta baseada na diferença, multiplicidade de visões de mundo e na garantia de liberdade e igualdade para todos na luta por seus direitos na esfera pública. Desse modo, o Estado deixa de ser neutro, não mais autônomo perante as identidades particulares, evidenciando que a questão não é mais a separação entre Igreja e Estado, mas a separação entre religião e poder estatal. Diferente do que propunha a *teoria da secularização* e a *teoria do reencantamento*, essa terceira via não concebe a secularização como um fenômeno antagônico à religião, admitindo a primeira sem que esta arraste consigo o desencantamento do mundo. Exemplificamos a legítima privatização do espaço público ou publicização do espaço privado, *religiogizando* a política ou *repolitizando* a esfera religiosa, com o Projeto de Lei n. 717/2003, de autoria do deputado estadual do Rio de Janeiro Edino Fonseca, do Partido Social Cristão (PSC) e filiado à Assembléia de Deus, que cria, no âmbito do estado do Rio de Janeiro, o programa de auxílio a pessoas que *voluntariamente optarem pela mudança da homossexualidade ou de sua orientação sexual da homossexualidade e dá outras providências*. De acordo com o parágrafo único do artigo 1º, o poder público estabelecerá convênios com organizações governamentais, não governamentais, associações civis, religiosas, profissionais liberais e autônomos.

46 J.A. BURITY, *Religião e Política na fronteira: desinstitucionalização e deslocamento numa relação historicamente polêmica*. In: *Revista de Estudos da Religião*, n.4, 2001.

Tais iniciativas, exigindo do poder estatal auxílio em nome de interesses privados (afinal de contas, a "cura" da homossexualidade só faz sentido a partir dos valores compartilhados pelos membros da Assembléia de Deus e de outras denominações religiosas não necessariamente evangélicas), carrega alguns desafios, notadamente o problema do multiculturalismo e sua tendência ao dogmatismo e essencialismo por parte das identidades religiosas em disputa, acirrando a intolerância e, no limite, estreitando a liberdade de indivíduos que não comunguem da tradição religiosa dominante⁴⁷. A questão é: serão as identidades religiosas capazes de concretizar uma cultura democrática no Brasil, ou se utilizarão da representação política como meio de estabelecer um regime intolerante? O que se entende por direitos humanos e justiça varia de grupo para grupo, o mesmo ocorrendo com o conceito de *cidadania*.

Um debate não muito recente na Antropologia e nas Ciências Sociais de uma maneira geral tenta compreender o significado da noção de cidadania no contexto brasileiro, como ela é percebida e vivida numa sociedade onde a *relação* desempenha um papel importante na dinâmica da ordem social, comparando-a com a concepção de cidadania utilizada em países onde a ideologia individualista predomina (nos EUA, principalmente). Enquanto no segundo caso a cidadania implica numa identidade social de caráter nivelador e igualitário, pertencendo a um espaço eminentemente público e definido em termos de direitos e deveres para com o todo, formado de indivíduos idênticos e simétricos, no Brasil ela representaria o anonimato e a falta de relações dos envolvidos, condição básica de humanidade. A cidadania adquire um significado negativo. Segundo o antropólogo Roberto Da Matta:

O papel de "cidadão" é muito complicado no caso brasileiro. Se ele faz parte do ideário da ética pública e é decantado nos comícios políticos como parte do programa de partidos e plataformas eleitorais, se ele- ainda- faz parte das

47 De acordo com Kuper, o multiculturalismo não é um movimento social coerente. Observando o contexto norte-americano, o autor destaca que a corrente crítica do movimento é organizada de modo a desafiar e lutar contra preconceitos culturais da classe dominante: *A proposta é substituir a ideologia do melting pot por aquilo que é, na verdade, uma ideologia da anti-assimilação. O multiculturalista rejeita a visão de que o imigrante deveria se assimilar ao mainstream norte-americano, até mesmo negando que haja um mainstream, que todos os norte-americanos compartilham os mesmos ideais e aspirações. Pelo contrário, os EUA dos multiculturalistas é culturalmente fragmentado. Eles não encaram este fato como um problema em si (...) Uma perspectiva alternativa sugere que estas minorias são grupos autenticamente diferentes do ponto de vista de seus membros. O multiculturalista traduz suas propostas num programa político, afirmando o direito de ser diferente e o valor da diferença (...)* in A. KUPER, *Culture: the anthropologist's account*, Cambridge: Harvard University Press, 2000.

constituições que dizem que todos são iguais perante a lei e o tomam como a unidade básica sobre a qual se funda o direito, as leis e as prerrogativas críticas de todos os brasileiros, não é assim que a cidadania como um papel social é vivida no cotidiano da sociedade. Com efeito, a palavra "cidadão" é usada sempre em situações negativas no Brasil, para marcar a posição de alguém que está em desvantagem ou mesmo inferioridade [...] O cidadão é a entidade que está sujeita à lei, ao passo que a família e as teias de amizade, as redes de relações, que são altamente formalizadas política, ideológica e socialmente, são entidades rigorosamente fora da lei.⁴⁸

O rearranjo de fronteiras entre o público e o privado revela um novo modelo de cidadania, agora vinculado a identidades particulares, às *relações*, se quisermos utilizar o termo de Da Matta. Ser cidadão deixa de ser uma identidade social estigmatizada, porque universalista, e passa a ser exigida por todos aqueles que desejam afirmar identidades particulares. Universaliza-se o particular, legitimam-se demandas reprimidas, elaboram-se estratégias políticas de modo a definir a natureza da atuação do Estado. É a partir dessa nova realidade socialmente construída que podemos entender as mudanças no campo da representação política. A religião, por ser um dentre inúmeros outros domínios simbólicos que perpassam a vida dos brasileiros, vinculando-os a identidades coletivas específicas, constitui-se como um importante campo para a análise desta nova forma de conceber a *cidadania*.

Bibliografia

- BAUMAN, Z., From pilgrim to tourist- or a short history of identity in HALL, S. & DUGAY, P. (Eds) Questions of cultural identity, Londres: SAGE Publications, 1996.
- BERGER, P. & LUCKMANN, T., *A construção social da realidade*, SP: Vozes, 1985.
- BERGER, P., The desecularization of the world: a global overview in BERGER, P. (ed) *The desecularization of the world: resurgent religion and world politics*, Grand Rapids: William B. Eedermans Publishing Company, 1999.

48 R. DA MATTA Cidadania: a questão da cidadania num universo relacional. In: A casa e a rua, RJ: Guanabara Koogan, 1991, pp.67-68.

- BIRMAN, P., Conexões políticas e bricolagens religiosas: questões sobre o pentecostalismo a partir de alguns contrapontos. In: SANCHIS, P. (org.) *Fiéis e cidadãos: percursos de sincretismo no Brasil*, RJ: EDUERJ, 2001.
- BOURDIEU, P., *A economia das trocas simbólicas*, SP: Perspectiva, 1987.
- _____, *Language and symbolic power*, Cambridge: Harvard University Press, 1991.
- BOUWSMA, W., *A usable past: essays in European cultural history*, Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1990.
- BURITY, J., A Religião e Política na fronteira: desinstitucionalização e deslocamento numa relação historicamente polêmica. In: *Revista de Estudos da Religião*, n.4, 2001.
- DA MATTA, R., *Cidadania: a questão da cidadania num universo relacional*. In: *A casa e a rua*, RJ: Guanabara Koogan, 1991.
- DELLACAVA, R., Igreja e Estado no Brasil do século XX: sete monografias recentes sobre o catolicismo brasileiro, 1916/1964. In: *Estudos Cebrap* 12, abril-junho, 1975.
- DOUGLAS, M., *Pureza e Perigo*, SP: Perspectiva, 1976.
- FREYRE, G., *Casa Grande e Senzala*, Rio de Janeiro: Schimidt Editor, 1933.
- GEERTZ, C., *A interpretação das culturas*, SP: LTC, 1989.
- GIDDENS, A., *As conseqüências da Modernidade*, SP: UNESP, 1991, p.45.
- _____, *A vida em uma sociedade pós-tradicional*. In: BECK, U., GIDDENS, A. & LASH, S. *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*, SP:EDUSP, 1997.
- GIUMBELLI, E., O 'chute na santa': blasfêmia e pluralismo religioso no Brasil. In: BIRMAN, P. (org.) *Religião e espaço público*, SP: Attar, 2003.
- HOBSBAWN, E. & RANGER, T. (orgs.), *A invenção das tradições*, RJ: Paz e Terra, 1984.
- KUPER, A., *Culture: the anthropologist's account*, Cambridge: Harvard University Press, 2000.
- MACHADO, M.D.C., Religião e política: evangélicos na disputa eleitoral no Rio de Janeiro. In: *Revista Antropolítica: revista contemporânea de antropologia e ciência política* n.10/11, 2001.
- _____, *Existe um estilo evangélico de fazer política?* In: BIRMAN, P. (org) *op.cit.*

- MARIANO, R., Secularização do Estado, liberdades e pluralismo religioso. Disponível na internet: http://www.naya.org.ar/congreso2002/ponencias/ricardo_mariano.htm. Acesso em: 31 de agosto de 2004.
- MARIZ, C., Mundo moderno, ciência e secularização, texto apresentado no curso "Ciência e religiosidade" no Fórum de Ciência e Cultura da Universidade Federal do Rio de Janeiro/UFRJ, 8 de outubro a 19 de novembro/2002.
- NOVAES, R., Crenças religiosas e convicções políticas: fronteiras e passagens in FRIDMAN, *Política e Cultura: século XXI*, RJ; Relume Dumará, 2002.
- OLIVEIRA, R.D., O que encobre um véu. In: *O Globo*, edição de 8 de setembro de 2004.
- OLIVEIRA VIANNA, F.J., *Raça e Assimilação*, SP: Cia. Ed. Nacional, 1934.
- ORO, A. P., A política da Igreja Universal e seus reflexos nos campos religioso e político brasileiros. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol.18 n.53, outubro/2003.
- _____, Igreja Universal: um poder político. In: ORO, A.P, CORTEN, A. & DOZON, J-P (orgs) *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*, SP: Paulinas, 2003
- PIERUCCI, A. F., Reencantamento e dessecularização: a propósito do auto-engano em sociologia da religião. In: *Novos Estudos CEBRAP 49*, SP: 1997.
- POLLAK, M., Memória e identidade social. In: *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v.5 n.10, 1992.
- QUEIROZ, M.I.P., Identidade nacional, religião, expressões culturais: a criação religiosa no Brasil. In: SACHS, V. et al, RJ: Graal, 1988.
- RAEDERS, G., *O conde de Gobineau no Brasil*, SP; Paz e Terra, 1996.
- RODRIGUES, N., *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*, RJ: Cia. Ed. Nacional, 1938.
- _____, *Os africanos no Brasil*, SP: Cia. Ed. Nacional, 1976.
- SAHLINS, M., *Cultura e Razão Prática*, RJ: Zahar Editores, 1979.
- SCHUTZ, A., *On phenomenology and social relations*, Chicago: The University of Chicago Press, 1973.
- SOARES, L.E., Dimensões democráticas do conflito religioso no Brasil: a guerra dos pentecostais contra o afro-brasileiro. In: *Os dois corpos do presidente e outros ensaios*, RJ: Relume Dumará/ISER, 1993.



SOUZA, E.C.B. & MAGALHÃES, M.D.B., Os pentecostais: entre a fé e a política. In: *Revista Brasileira de História*, SP, v.22, n.43, 2002.

STONEQUIST, E. *O homem marginal*, São Paulo: Cia. Ed. acional, 1948.

VELHO, G. *Projeto e Metamorfose*, RJ: Jorge Zahar Editor, 1991.