



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE RELAÇÕES INTERNACIONAIS – IREL/UnB

MAURO CAZZANIGA

**RELIGIÃO E SECULARISMO NAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS:  
UM ESPAÇO PARA A RELIGIÃO NA POLÍTICA INTERNACIONAL**

BRASÍLIA

2019

MAURO CAZZANIGA

**RELIGIÃO E SECULARISMO NAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS: UM ESPAÇO  
PARA A RELIGIÃO NA POLÍTICA INTERNACIONAL**

Monografia apresentada como requisito para a conclusão da disciplina “Dissertação em Relações Internacionais”, como item opcional de conclusão de curso do Bacharelado em Relações Internacionais da Universidade de Brasília.

Orientador: Prof. Dr. Eiiti Sato

BRASÍLIA

2019

MAURO CAZZANIGA

**RELIGIÃO E SECULARISMO NAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS: UM ESPAÇO  
PARA A RELIGIÃO NA POLÍTICA INTERNACIONAL**

Monografia apresentada como requisito para a conclusão da disciplina “Dissertação em Relações Internacionais”, como item opcional de conclusão de curso do Bacharelado em Relações Internacionais da Universidade de Brasília.

Brasília, 22 de novembro de 2019.

BANCA EXAMINADORA

---

**Orientador** - Prof. Dr. Eiiti Sato (IREL/UnB)

---

Prof. Dr. Rodrigo Pires de Campos (IREL/UnB)

---

Prof. Dr. Raphael Spode (UniCEUB/DF)

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço ao Senhor, que, sendo nós estrangeiros nesta presente cidade terrena, nos preparou uma gloriosa cidade celestial; e que tornou, neste presente século, todas as coisas deste trabalho possível.

A minha família e principalmente a meus pais, que sempre estiveram me apoiando nessa jornada até Brasília;

Aos colegas e amigos que conheci pelos corredores e salas da UnB;

Assim como aos docentes com quem aprendi, em especial ao prof. Sato, pelas boas discussões e orientação para esse trabalho;

Aos queridos amigos e irmãos do Núcleo de Vida Cristã e da Igreja Presbiteriana Semear;

Ficam meus mais sinceros agradecimentos por todos os momentos, conversas e vivências que fazem parte desse trabalho. A autossuficiência é pouco mais que uma ilusão quando comparada com o privilégio de poder compartilhar a vida com nossos próximos.

*... all mainstream theories of world politics are relentlessly secular with respect to motivation. They ignore the impact of religion, despite the fact that world-shaking political movements have so often been fueled by religious fervor.*

**ROBERT O. KEOHANE**

*A gloriosíssima Cidade de Deus –  
Que, no presente decurso do tempo, vivendo da fé,  
faz a sua peregrinação no meio dos ímpios,  
Que agora espera a estabilidade da eterna  
morada com paciência até o dia em que será  
julgada com justiça,  
E que, graças à sua santidade, possuirá então, por  
uma suprema vitória, a paz perfeita –  
Tal é, Marcelino, meu caríssimo filho, o objeto  
desta obra.*

**AGOSTINHO DE HIPONA**

## **RESUMO**

Este trabalho busca oferecer um panorama do papel e da importância do estudo da religião nas Relações Internacionais, a partir da hipótese que as teorias da secularização erraram ao prever o declínio da religiosidade, e, portanto, deve-se repensar o papel da fé na esfera pública. Para isso, os conceitos de “religião” e “secular” são estabelecidos a partir de uma investigação sobre suas origens, assim como qual sua relação com os conceitos tradicionais de soberania, Estado e sistema internacional, analisando os documentos históricos da Paz de Augsburgo e de Westphalia. Por fim, considera-se a questão das convicções morais e religiosas na política, comparando constituições de quinze países e apresentando o modelo de democracia pluralista.

**Palavras-chave:** religião, secularismo, relações internacionais, soberania, democracia pluralista

## **ABSTRACT**

This study aims to present an overview of the role and importance of religion in International Relations, based on the hypothesis that secularization theories were wrong to predict the decline of religiosity, which calls for a revision of the role of religion in the public sphere. The concepts of “religion” and “secular” are established by an investigation of their origins, as well as their relation to the traditional concepts of sovereignty, state and international system, analyzing the historical documents of the Peace of Augsburg and of Westphalia. Finally, the role of moral and religious beliefs is taken into consideration, comparing the constitutions of fifteen countries and presenting the pluralist democracy model.

**Keywords:** religion, secularism, international relations, sovereignty, pluralist democracy

## SUMÁRIO

1. Introdução.....	9
2. Uma perspectiva pós-secular .....	11
3. Conceituando “religião” .....	16
4. Uma história do secular .....	24
5. 1648 e a narrativa do surgimento do Estado moderno .....	31
6. Política e Religião hoje.....	39
7. Religião e Política em Perspectiva Comparada.....	43
8. Democracia, multiculturalismo e pluralismo.....	48
9. Conclusão: O Mistério da Fé em uma Era Secular.....	52
Referências .....	55





## 1. Introdução

A religião sempre desempenhou um papel relevante na história do que se pode entender como política internacional. Voltando à Grécia de Tucídides e à expansão do Império Romano, não se saía à guerra sem antes consultar os sacerdotes – e missões diplomáticas frequentemente possuíam um caráter religioso. O cristianismo aparece como um fator importante na política e nos conflitos entre o Império Romano e os povos germânicos nos séculos IV e V. No Oriente Médio, ocorrem as conquistas islâmicas dos séculos VII e VIII. E, nos séculos XII e XIII, as Cruzadas.

É possível continuar com exemplos ao longo da história: a política papal na Renascença; as Grandes Navegações; a Reforma Protestante e as guerras europeias no século XVII; o papel da religião no federalismo dos EUA e em seu Destino Manifesto; a criação da Santa Aliança no Congresso de Viena... E, com exemplos atuais, a Revolução Iraniana em 1979; o crescimento do neopentecostalismo no mundo; o renascimento budista após a queda do socialismo; os movimentos religiosos em Leipzig que contribuíram para o fim do Muro de Berlim; a Primavera Árabe; as políticas sobre o uso do véu em países europeus; o terrorismo internacional e os ataques de 11 de setembro (GORSKI et al., 2012: p. 3).

Entretanto, mesmo atestando para a relevância e a atualidade de tais temas, a religião parece ser um fator frequentemente ignorado nas Relações Internacionais. De fato, a impressão é que “todas as principais teorias da política internacional são implacavelmente seculares em sua motivação. Elas ignoram o impacto da religião, apesar do fato de que movimentos políticos que abalaram o mundo frequentemente foram alimentados pelo fervor religioso” (KEOHANE, 2002 apud THOMAS, 2005: p. 11).

Como explicar essa “ignorância”? As ciências sociais, em seu nascimento no século XIX, se propunham como novos modos “racionais” de enxergar o ser humano e a sociedade, que substituiriam as concepções religiosas e tradicionais (MARTIN, 2005). Assim, “a teoria da secularização, baseada na ideia de que a modernidade acarreta necessariamente um declínio da religião” (BERGER, 2017: p. 1), foi, por boa parte do século XX, o paradigma científico dominante.

As Relações Internacionais parecem ser um caso particular da adoção do paradigma da secularização - Petit e Hatzopoulos (2003: p. 1) diagnosticam que “a rejeição à religião parece estar inscrita no código genético da disciplina”, notando que o “nascimento” das relações internacionais e dos elementos que a compõem (como, por exemplo, o sistema de Estados soberanos) está fortemente associado com o nascimento da modernidade secular na Europa dos séculos XVI e XVII. Nas palavras dos autores, “a política com referências religiosas se tornou

a principal ameaça à ordem, segurança e civilidade, e não poderia habitar as práticas das relações internacionais e, conseqüentemente, da disciplina de Relações Internacionais” (p. 2).

Isso significa que, ao analisar as condições da política da modernidade ocidental, é necessário levar em conta não apenas os fenômenos da religião, mas também o surgimento e os efeitos de sua “contraparte” – o que se pode chamar de *secularização* e *secularismo*, a ideia de que “a religião deve estar separada de alguns ou todos os aspectos da vida pública e política” (FOX, 2015) e, por isso, a modernidade leva a sua privatização e declínio.

Assim, o secularismo também figura como um elemento importante na política mundial – desde seu papel na narrativa da fundação do Estado nacional, em 1648, marcando sua trajetória até eventos como a Revolução Francesa e a Revolução Russa.

Entretanto, enquanto paradigma para as ciências sociais, a teoria da secularização se mostrou empiricamente falsa – “o nosso mundo não é nada secular; ele é tão religioso quanto outrora, e em alguns lugares mais ainda” (BERGER, 2017: p. 3). Ou seja, também não seria adequado falar em uma ressurgência de fenômenos religiosos em nossos dias: a religião sempre esteve em cena, embora “ignorada” pela perspectiva secularista das ciências sociais.

Então, o que significa ser *secular* ou *secularista*, e como exatamente isso interfere no estudo da religião e das Relações Internacionais? Este trabalho pretende discutir a questão apresentando um panorama geral sobre o tema, especificamente respondendo quatro principais problemas:

*Como estudar religião?* Se o paradigma da teoria da secularização não é mais sustentável, quais são as perspectivas e metodologias mais adequadas para o estudo de fenômenos religiosos? Nesta seção, será discutido como pressupostos secularistas estão “embutidos” nas RI e quais são os caminhos para uma perspectiva pós-secular, que guiará o restante do texto.

*O que é religião e secularismo?* Em seguida, por meio de análise histórica e teórica, será analisada a construção do que se pode conceituar ou não como religioso. Serão apresentadas possíveis concepções de religião e uma breve história intelectual e moral do secularismo.

*Como as interações entre política e religião no surgimento do Estado moderno marcaram as Relações Internacionais?* O processo de formação das monarquias nacionais desde o Renascimento até o século XIX está ligado com diversos conceitos-chave das RI, tais como soberania e anarquia internacional. Nesta seção, a narrativa do surgimento do Estado moderno e da separação entre religião e política será considerada em detalhes.

*Como pensar religião e Relações Internacionais hoje?* Por fim, serão discutidos dois assuntos contemporâneos a partir das perspectivas apresentadas no texto: uma análise das interações entre Estado e religião hoje; e como lidar com as questões do pluralismo religioso e multiculturalismo na democracia.

## **2. Uma perspectiva pós-secular**

A princípio, pode parecer contra intuitivo discutir metodologias antes do objeto de estudo em si, isto é, de apresentar o “como estudar” se ainda não se delimitou exatamente o que está sendo estudado. Por que falar sobre uma abordagem pós-secular sem nem ter conceituado o que é o secularismo?

A inversão é justificada quando se leva em consideração que nossos pressupostos e perspectivas podem “viciar” toda a direção de um estudo. Trata-se, portanto, de examinar as condições que produzem e possibilitam um problema antes de ir ao problema em si.

Tem-se como um exemplo o caso da teoria da secularização mencionado anteriormente. Na sociologia clássica, para Comte, a sociologia e a ciência eventualmente substituiriam a religião e a filosofia como formas de entender o mundo, o estado positivo (culminando na proposta de Comte de uma “religião da humanidade”), a partir de uma evolução do estado teológico para o metafísico. Max Weber formulou teses sobre a racionalização e o desencantamento do mundo, em que o próprio desenvolvimento da ética religiosa levava ao desenvolvimento da racionalidade instrumental que ia suplantando o pensamento religioso. E Durkheim via o desenvolvimento do Estado e da ciência como novas formas de expressão social que também se tornariam em uma “nova religião”, que submeteria as outras a seu controle. (MCKENZIE, 2017).

Assim, ao longo de boa parte do século XX, os sociólogos previram que a religião desapareceria ou se tornaria pouco relevante em um mundo modernizado. E, embora tais previsões fossem relativamente verdadeiras para a Europa Ocidental (BERGER, 2017), não é o que se verificava em grande parte do mundo. Mesmo os Estados Unidos, um dos países mais desenvolvidos, eram um dos casos em que a religião ainda tinha um papel relevante para a população e na vida pública.

Como explicar o sucesso da teoria da secularização dado esse cenário? Charles Taylor apresenta a seguinte explicação:

Part of the intellectual problem here, and certainly much of the reason for the emotional reaction, is that there is also an important “unthought” (if I can use this Foucauldian term) which underpins much secularization theory. Opponents of the theory speak of an “ideology” of secularization, one that judges religion false and therefore inexorably in decline. (...) But the term “ideology” is misplaced here. It

implies that partisanship has overwhelmed scholarship, that bad faith reigns. (...) But this doesn't dispose of the suggestion that much of the sociology/history of secularization has been affected/shaped by an "unthought", which is related in a more complex way to the outlook of the author in question, that is, not simply as a polemical extension of one's views, but in the more subtle way that one's own framework beliefs and values can constrict one's theoretical imagination. For this reason we have to be aware of the ways in which an "unthought" of secularization, as well as various modes of religious belief, can bedevil the debate. There is, indeed, a powerful such unthought operative: an outlook which holds that religion must decline either (a) because it is false, and science shows this to be so; or (b) because it is increasingly irrelevant now that we can cure ringworm by drenches; or (c) because religion is based on authority, and modern societies give an increasingly important place to individual autonomy; or some combination of the above. (TAYLOR, 2007: p. 427-429)

Ou seja, há um sentido em que nossas percepções, simpatias e atitudes para com as coisas fundamentais da vida constroem nosso horizonte de pensamento teórico – e, portanto, a teoria da secularização se encaixa como sendo muito plausível na imaginação dos cientistas sociais.

Taylor usa o termo "unthought" para descrever tais atitudes: "uma parte de noite, uma espessura aparentemente inerte em que ele [o homem] está imbricado, um impensado que ele contém de ponta a ponta, mas em que do mesmo modo se acha preso." (FOUCAULT, 2000: p. 449). O *impensé* (que se poderia traduzir por *impensado* ou mesmo *impensamento*) é a contraparte do *cogito*; é aquilo da experiência humana que não se pode conhecer pela racionalização.

No entanto, não significa que não se possa refletir sobre os *impensamentos*, ainda que não seja possível expressá-los exatamente em palavras. E por isso a importância de iniciar com questões metodológicas: *impensamentos* constroem e afetam nossa capacidade de definir, imaginar e, conseqüentemente, conceituar o que seja *religião* ou *secularismo*, estabelecendo a trajetória para um estudo da religião nas Relações Internacionais – e parece, portanto, apropriado examinar quais são alguns impensamentos que operam nas RI e, claro, que orientam este estudo.

Em outros termos, a abordagem proposta para o estudo da religião nas RI pode ser chamada de *pós-secular*. Isso não significa (embora inclua) apenas rejeitar a teoria da secularização e estudar a fé como um fenômeno presente e crescente, em vez de em declínio. Trata-se de uma abordagem pluralista que questiona o monopólio da perspectiva do *cogito* cartesiano: a imagem de uma razão objetiva, neutra e desconectada das circunstâncias do mundo real – em suma, a ideia do ser humano como um "cérebro no palito" (SMITH, 2018). Assim, busca-se chamar a atenção para os elementos *impensados* da formulação teórica.

Para ilustrar o ponto: a separação entre política e fé parece quase ter o status de uma verdade auto evidente na teoria política da modernidade ocidental – sua rejeição parece suscitar,

além de uma resposta intelectual, certo sentimento de repulsa moral. É possível justificar a separação com alguns argumentos, por exemplo: a política é uma atividade social diferenciada e especializada, à qual a religião não teria nada a contribuir; ou a religião é propensa à violência e autoritarismo, e, logo, deveria ser deixada longe do Estado.

Note, entretanto, que tais afirmações se encaixam nas categorias apresentadas na citação de Taylor acima. Isso significa que a ideia de separação entre religião e Estado emerge de uma série de atitudes (ou, novamente, de um *impensamento*) que carregam em si conceitos específicos do que se entende por religião ou por política. Mas não seria possível explorar também outros conceitos, que partissem de outras formas de se pensar o assunto?

O pós-secularismo, então, consiste no reconhecimento de que, ao contrário do que afirma a perspectiva moderna e secular, nosso conhecimento e nossa racionalidade estão sempre condicionados aos horizontes de nossa experiência de vida e imaginação, a condição enquanto seres materiais, finitos e limitados, ou, utilizando a linguagem da fenomenologia, de nosso *ser-no-mundo*. E essa não é uma consideração particularmente nova:

Social science, in Weber's phrase, was to be "value free." This claim has been much criticized from within the social sciences, of course, by those who argue that the value commitments of social scientists affect not only the kinds of questions the individual researcher asks, as Weber had claimed, but also the sorts of answers he or she gives; that individual values always lead to subjective "biases" of various sorts; and that these biases, moreover, cannot be fully neutralized or controlled by methodological procedures. Interestingly, this line of argument also gave rise to a corresponding theology. Protestant theologians and philosophers from Cornelius Van Til to John Frame followed suit and turned the tables on positivistic versions of social science, arguing that all worldviews, the scientific worldview included, rest on unprovable and untestable "presuppositions" whose prima facie validity is no more and no less "testable" than the divine revelations of historic religion. (GORSKI et al., 2012: p. 10)

Assim, a partir da crítica ao "mito da neutralidade" na ciência social moderna, pode-se definir o pós-secularismo, de forma resumida, como "um pós-modernismo mais consistente, um que siga na desconstrução interna do projeto iluminista em vez de pará-lo na política liberal e na crítica clássica da religião" (SMITH, 2004: p. 61); ou, em mais detalhes,

This term [postsecularity] has been employed in two interconnected but different ways. First, in a more descriptive fashion, it has been used to explain the return or resilience of religious traditions in modern life. This has resulted, on the one hand, in the attempt to develop conceptual frameworks that could account for this unexpected feature of modernity beyond the paradigmatic assumptions of the secularisation theory; and, on the other hand, in a plea for new models of politics able to include religious views. In a second and possibly more innovative meaning, the postsecular has emerged as a form of radical theorising and critique prompted by the idea that values such as democracy, freedom, equality, inclusion, and justice may not necessarily be best pursued within an exclusively immanent secular framework. Quite the opposite, the secular may well be a potential site of isolation, domination, violence, and exclusion. (MAVELLI; PETITO, 2012: p. 931)

Ainda, é possível caracterizar o pós-secularismo em dois aspectos importantes. Um deles, conforme apontado na discussão sobre o *impensado*, é a utilização de uma antropologia fenomenológica. A crítica ao “mito da neutralidade” pode ser feita de forma racionalista: não há neutralidade, uma vez que todos possuem um conjunto de pressupostos básicos (ou uma *cosmovisão*) dos quais parte seu pensamento. Mas o que se pretende argumentar aqui é que há um aspecto pré-cognitivo, material e *encarnado* na formação de nossos compromissos morais, algo que não depende simplesmente da formação intelectual, e que por isso chama atenção para a análise de práticas, hábitos e rituais.

[A] “post-secular” turn in the social sciences will not only be concerned with the conditions of “science”; it must also retool its conception of “religion.” This stems from rejecting the intellectualist anthropology that attends secularism and opting instead for something like Heidegger’s and Taylor’s affective, embodied anthropology, which recognizes the central role of the precognitive and its embodied formation through ritual. (SMITH, 2012: p. 176)

O outro aspecto é a possibilidade de diálogo entre visões distintas. Uma abordagem pós-moderna, crítica do conceito de objetividade, pode muitas vezes resultar em uma forma radical de perspectivismo ou subjetivismo. Na hermenêutica da linha de Wittgenstein e Derrida, a comunicação nunca é unívoca: a mensagem sempre é mediada por interpretação, e, por isso, o autor não pode se fazer entender completamente. Tanto emissor quanto receptor estariam fechados em suas estruturas de sentido: não há realidade fora do texto, ou da interpretação pessoal. (Novamente, trata-se de uma versão radical da hermenêutica desconstrucionista).

Ou, de outra forma, enfatizar o aspecto *impensável* e particular da experiência humana a partir da fenomenologia poderia resultar na ideia que nossas vivências também são incomunicáveis e incompreensíveis aos outros. Há algo disso na noção de incomensurabilidade dos paradigmas científicos para Thomas Kuhn.

A consequência dessa visão é que o diálogo se torna impossível. As convicções morais e religiosas de um indivíduo são compreensíveis apenas para ele e sua comunidade – não poderia haver acordo comum entre cristãos, muçulmanos e ateus, pois cada grupo estaria fechado em sua própria categoria, incapaz de acessar os termos do outro.

A proposta da abordagem desse trabalho segue o “realismo moral” de autores como Alasdair MacIntyre – por mais que nossas convicções éticas possam ser enraizadas e absolutas, isso não significa que um diálogo racional sobre questões religiosas e morais não seja possível (GORSKI et al., 2012: p. 10). Se, por um lado, a vivência humana é particular a cada um, há sempre elementos compartilhados em nossa formação e ser-no-mundo que possibilitam a comunicação e a vida em sociedade: o “Outro” nunca é “totalmente Outro”. Segundo Taylor,

I am not arguing some “post-modern” thesis that we are each imprisoned in our own outlook, and can do nothing to rationally convince each other. On the contrary, I think we can marshal arguments to induce others to modify their judgments and (what is closely connected) to widen their sympathies. But this task is very difficult, and what is more important, it is never complete. We don’t just decide once and for all when we enter sociology class to leave our “values” at the door. They don’t just enter as conscious premises which we can discount. They continue to shape our thought at a much deeper level, and it is only a continuing open exchange with those of different standpoints which will help us to correct some of the distortions they engender. (TAYLOR, 2007: p. 428)

Portanto, mais que o estudo *da* religião, a abordagem pós-secular propõe estudar *com* ou *ao lado da* religião. A inclusão de perspectivas religiosas é algo que pode enriquecer o horizonte da reflexão teórica, pois

Narrative, myth, normative injunctions, blessings, curses, confession, adoration, metaphor, symbol, analogy, and parable all loom large in religious discourse, as it accommodates both a transcendent reality not confined to sensory experience and the secular, that which could be called the 'divine realm of positivist social science'. There is nothing in the positivist bag of tricks to match this achievement, not that positivists have ever tried it or would ever consider it to be worth trying. (KUBALKOVA, 2003: p. 80-81)

Entretanto, ainda resta um grande problema com esses argumentos: o que exatamente se quer dizer com “religioso”? Tentar formular uma resposta será o assunto da próxima seção. Antes, serão apresentados alguns exemplos de como uma visão pós-secular, isto é, ver a teoria pelas lentes da religião, pode contribuir para o estudo das Relações Internacionais.

Primeiro, pensando em termos mais abstratos, nos artigos *A Turn to Religion in International Relations?* e *Toward an International Political Theology*, Vendulka Kubáľková propõe uma nova categoria de “Teologia Política Internacional”. A ideia é traçar um paralelo com a fundação da EPI, baseada no reconhecimento de que a busca por poder se tornou inseparável da busca por riqueza; no caso da TPI, há o reconhecimento de que a busca por poder é inseparável da busca por significados (KUBALKOVA, 2003: p. 80-81).

Sobre abordagens, Stephen Chan, no texto *Trauma and Dislocation in the Postsecular World: Religious Fervor and the Problem of Methodology*, considera que uma metodologia pós-secular precisa estabelecer um diálogo com tradições e textos teológicos (tanto dentro e fora do Ocidente), apontando a necessidade de se aprofundar no estudo de textos fundamentais, contextos culturais e históricos, hermenêutica e tradições interpretativas religiosas (CHAN, 2014).

Madsen (2012) argumenta que a tese do “choque de civilizações” de Samuel Huntington é mais um resultado de uma visão teológica do que de pesquisa empírica. Para Huntington, a identidade cultural ou civilizacional é a principal fonte de conflitos no mundo pós-Guerra Fria, sendo que a identidade ocidental é fundamentalmente incompatível com valores de outras



culturas. Segundo Madsen, tal incompatibilidade deriva do exclusivismo da teologia judaico-cristã. Por outro lado, programas de pesquisa alternativos também não se fundam tanto em refutações como em teologias alternativas.

John Milbank (MILBANK; PABST, 2017) diz que conceitos fundantes das RI, como anarquia internacional, surgem a partir de uma imagem atomística e individualista do ser humano, que surge pelo imaginário moderno dos contratualistas. Uma visão do homem como *animal social*, por exemplo, leva a perspectivas mais próximas como a da Escola Inglesa, em que a associação tem precedência sobre a anarquia no sistema internacional.

Por contraste, o próprio estudo da religião pode ser influenciado por perspectivas secularistas – ela é incluída como objeto de estudo, mas apenas como fator disruptivo ou fonte de conflitos, no sentido que “a política com referências religiosas se tornou a principal ameaça à ordem, segurança e civilidade, e não poderia habitar as práticas das relações internacionais e, conseqüentemente, da disciplina de Relações Internacionais” (PETITO; HATZOPOULOS, 2003: p. 2). Isso pode ocultar a presença da religião na cooperação, diplomacia, promoção do desenvolvimento, estabilidade e paz, por exemplo.

### 3. Conceituando “religião”

Voltemos, portanto, à teoria da secularização. Resumindo-a no enunciado “o avanço da modernidade causa o declínio da religião”, estabelecemos as condições de nosso problema: essa formulação teórica está fundamentada em “intuições” tácitas e pré-teóricas que condicionam o imaginário intelectual.

O que se entende por imaginário teórico compreende também conceitos e definições, ou seja: a teoria da secularização também depende de determinadas concepções do que significa “religião” e “modernidade”. Afinal, o que exatamente se quer dizer com “religião” quando se afirma que ela está em declínio? Se o conceito significa apenas formas religiosas institucionalizadas e organizadas, por exemplo, poderia se afirmar que a teoria da secularização continua correta.

Chegamos, então, à próxima parte do problema: para estudar religião, é necessário primeiro definir o que ela é. Conceitos diferentes podem levar a conclusões e teorias diferentes – e, como foi visto, também estão fundamentados em “impensamentos” diferentes. Como definir, portanto, o que é religião? Alguns exemplos tentativos poderiam ser: a crença em um Deus ou em deuses; aquilo que se preocupa com fenômenos transcendentais ou espirituais; ou um sistema organizado de moralidade, leis e ritos.

Tais formas são úteis para definir as religiões ditas abraâmicas (judaísmo, cristianismo e islamismo), por exemplo. No entanto, há alguns problemas ao tentar encaixar o que classificamos como hinduísmo, budismo, xintoísmo, confucianismo, animismo, etc. dentro desses conceitos: “Greater attention to Asian religion, for example, complicates another set of conceptual categories that are used to stabilize the meaning of religion—categories such as “belief,” “orthodoxy,” “community,” “philosophy,” “intellectual,” and “science.” (GORSKI et al., 2012: p. 8). Quando os missionários jesuítas chegaram à China no século XVI, descobriram que não havia um conceito correspondente de “religião”, e que as práticas chinesas não traduziam bem para os termos aos quais estavam acostumados.

The “teachings” (...) were not necessarily about supernatural entities. They were ways of thinking about a natural world that had empirically visible and invisible components (not that different in principle, though different in substance, from a natural science that explains visible phenomena by reference to non-observables). The “rituals” were not segregated into specifically religious institutions. The great state rituals were an integral part of imperial politics. Community festivals, centered on local temples, combined commerce and local politics with enactment of legends and imprecations of spirits—so much so that it is almost impossible to tell where one begins and the other ends. Family rituals, like funerals, were expressions of status, wealth, and power as well as expressions of belief in a world beyond the present. (MADSEN, 2012: p. 23)

Para os jesuítas, um dos problemas de utilizar o conceito de religião para os “ensinamentos” chineses é que eles não lidavam necessariamente com algo sobrenatural, espiritual ou transcendente, mas estavam imbricados na ordem social, econômica e política; e outra questão era que o “mundo natural” ou “empírico”, na visão chinesa, continha tanto elementos visíveis quanto invisíveis.

Tais constatações são pistas importantes para o fato de que o uso da categoria de “religião” está associado ao surgimento da modernidade. Torna-se possível falar de religião como referente ao sobrenatural dentro de um imaginário que separa o mundo empírico e material, de causa e efeito, do mundo intelectual, espiritual e invisível; ou de uma instituição com suas leis e práticas apenas quando ela já não faz mais parte das leis da política e sociedade. Em outras palavras, a ideia moderna de *religião* nasce apenas quando se torna possível fazer referência ao que *não é religioso*, ou seja, ao *secular*.

O caminho adotado, portanto, para definir o que é religião será traçar uma *genealogia* do surgimento dos conceitos paralelos do *religioso* e do *secular* (que será abordado na próxima seção). A genealogia em questão é “um empreendimento para libertar da sujeição os saberes históricos, isto é, torna-los capazes de oposição e de luta contra a coerção de um discurso teórico, unitário, formal e científico” (FOUCAULT, 1998: p. 172), e tem como propósito descobrir os processos e contingências que levaram ao surgimento de algo, ou seja, revelar os

“antepassados” de uma ideia. A discussão a seguir é baseada, principalmente, no capítulo dois do livro *The Myth of Religious Violence*, de William Cavanaugh (2009).

Como já foi notado anteriormente, parece não haver uma correspondência para o moderno conceito de religião em culturas antigas, como a chinesa, grega, egípcia, asteca e japonesa (CAVANAUGH, 2009: p. 62). O termo mais próximo é a palavra latina *religio*, que possuía o sentido de obrigação (*obligatio*), piedade ou culto (LEWIS; SHORT, 1879). Cícero a define como “that which causes men to pay attention to, and to respect with fixed ceremonies, a certain superior nature which men call divine nature.” (*De Inventione*, II.53.161). Segundo Cavanaugh, “[*religio*] included not only cultic observances - which were themselves sometimes referred to as *religiones*, such that there was a different *religio* or set of observances at each shrine - but also civic oaths and family rituals” (CAVANAUGH, 2009: p. 62). A *religio* romana não se referia à crença em deuses ou em aspectos sobrenaturais, mas às práticas que eram devidas em honra ao divino ou sagrado, como o culto aos antepassados, à *traditio* de Roma, ou ao imperador.

Jerônimo, em sua tradução do Novo Testamento para o latim, utiliza *religio* para traduzir três palavras: εὐσεβεία (piedade, lealdade, devoção), εὐλαβής (para *religiosus*, também significando piedoso, devoto, apegado a um deus) e θρησκεία, possivelmente a que mais corresponde à *religio*, significando culto, ritual, formalidade religiosa (LIDDEL; SCOTT, 1940). Agostinho de Hipona, discutindo o significado de culto, diz sobre o termo:

A própria palavra *religião* (*religio*) parecia designar de maneira mais precisa, não um culto qualquer, mas o *culto de Deus* - e é por isso que os nossos traduzem por esta palavra grega θρησκεία. Todavia, como em latim corrente - não o das pessoas ignorantes, mas o das mais cultas — se diz que é preciso ter a religião da família, da amizade, de todas as relações sociais, esta palavra não evita o equívoco quando se põe o problema do culto da deidade. Assim, não podemos dizer com segurança que a religião é apenas o culto de Deus, porque pareceria desviar o termo do seu sentido usual pelo qual se designa o respeito devido ao que aproxima os homens. (*A Cidade de Deus*, X.1)

Para Agostinho, *religio* traduz essa reverência, piedade ou adoração devida “ao que aproxima os homens” – a família, amizade, etc. Religião, nesse sentido, aponta para o que se adora e o que se ama. O bispo de Hipona diferencia a verdadeira *religio*, o culto a Deus, encontrado na Igreja, da falsa:

Previnamo-nos contra uma religião feita de nossas imaginações. (...) Não devemos cultuar a própria alma, ainda que ela seja alma verdadeira. (...) Que nossa religião não seja culto às obras humanas. (...) Que nossa religião não seja culto aos animais. (...) Que nossa religião não seja culto aos mortos. (...) Que nossa religião não seja culto à terra e às águas. (...) Que nossa religião não seja culto ao ar (...) Que nossa religião não seja culto aos corpos etéreos e celestes (...) nem seja nossa religião o culto à alma racional (...) que a nossa religião nos ligue, pois, ao Deus único e onipotente. (*Da Verdadeira Religião*, 108-113)

Durante a Idade Média, a palavra *religio* passa a ser identificada com a participação em uma ordem monástica ou leiga – o dicionário de Oxford do século XIII define *religion* como “um estado de vida atrelado a votos monásticos” (CAVANAUGH, 2009: p. 64). Tomás de Aquino utiliza a definição de Cícero citada acima, argumentando que a *religio* é uma parte da justiça, pois consiste em dar a Deus a adoração que lhe é devida (*Suma Teológica*, II-II.80).

*Religio*, em termos medievais, refere-se a um tipo de virtude, uma disposição ou uma disciplina. Trata-se de algo corpóreo, exemplificado principalmente na devoção monástica. A religião não era um fenômeno universal, um impulso religioso, um sistema de crenças genéricas, ou um sistema de rituais – como em Agostinho, há a falsa e a verdadeira religião. Conforme escreve Aquino:

Desse modo, religião parece dizer reter aquilo que pertence ao culto divino, porque isto deve ser frequentemente refletido no coração (...) Pode o termo religião também ser entendido, conforme Agostinho, no sentido de reeleger a Deus, “a quem por negligência perdemos”. Pode ainda ser compreendido como derivado de religar, segundo o mesmo Doutor: “A religião nos religará ao Deus único e onipotente”. Desse modo, quer religião se refira à frequente leitura, quer à reeleição daquilo que por negligência se perdeu, quer à religação, propriamente implica orientação para Deus. A Ele principalmente nos devemos ligar, como a infalível princípio. A quem também a nossa atenta eleição se deve dirigir, como para o último fim do qual nos desviamos pelo pecado e, crendo e protestando a fé, deveremos a ele voltar. Portanto, deve-se dizer que a religião consta de duas ações: umas, próprias e imediatas, produzidas pelo homem, mediante as quais ele se orienta somente para Deus, como sacrificar, adorar e coisas semelhantes. Outras, constam de atos produzidos pelas virtudes sobre as quais impera a religião, ordenando-os à reverência divina. Pois, a virtude à qual pertence o fim, impera sobre as virtudes às quais pertence tudo aquilo que é orientado ao fim. (*Suma Teológica*, II-II.81.1)

É com a escolástica tardia e o humanismo renascentista que o conceito de religião começa a ganhar uma forma mais parecida com a atual. Cavanaugh cita o exemplo de dois plantonistas do século XV. Para Nicolau de Cusa, *religio* é um impulso presente no ser humano, colocado por Deus, que o leva a adorar o divino – sendo que os vários rituais são acréscimos ao princípio uno e puro da religião. E, segundo Marsilio Ficino, as formas rituais eram externalizações desse mesmo impulso (CAVANAUGH, 2009: p. 70-71). O foco passa das práticas e da devoção externa, corporal, para a consciência interior do ser humano.

Com o advento da Reforma Protestante, as divisões doutrinárias entre calvinistas, luteranos, anglicanos e católicos fazem com que a religião se localize mais no aspecto de assentimento e concordância intelectual. As várias formas de protestantismo produziram documentos doutrinários conhecidos como *confissões de fé*, de forma que a religião poderia ser caracterizada como um sistema de crenças, e o pertencimento a uma delas caracterizado pela concordância com esse sistema.

Assim, a partir disso, ao longo dos séculos XVII e XVIII, foi possível a teóricos racionalistas proporem uma *religião natural*, isto é, uma série de proposições e crenças básicas às quais todo ser humano poderia chegar por meio da razão. Para Edward Herbert, escrevendo na Inglaterra do século XVII, há cinco pontos que são básicos e comuns ao que se chama de religião, e as particularidades e diferenças entre elas seriam explicadas como “ficções absurdas” e acréscimos históricos aos princípios puros da religião natural (Ibid, p. 75-77).

O argumento de Herbert possui implicações políticas importantes, especialmente considerando o contexto da consolidação do absolutismo. Pois, se a religião pode ser resumida em cinco pontos com os quais todo homem racional pode conhecer e concordar, segue-se que o Estado teria a prerrogativa de usar seus poderes para encerrar disputas e revoltas religiosas. Conforme diz o autor:

[This thesis] procures for religion, and thence for the hierarchy and the state, an unquestioned authority and majesty. For since there is no clear occasion for stealing away from this undoubted doctrine, all men will be unanimously eager for the austere worship of God by virtue, for piety, and for a holy life, and putting aside hatreds along with controversies about religion they will agree on that mutual token of faith, they will be received into that intimate religious relationship; so that if insolent spirits revolt on account of some portion of it the spiritual or secular magistracy will have the best right to punish them. (CHERBURY, 1944 *apud* CAVANAUGH, 2009: p. 78)

As ideias de Herbert tiveram uma influência significativa em John Locke. Para este, a partir de sua experiência com as disputas entre puritanos, anglicanos e católicos na Inglaterra do século XVII, as várias religiões (sistemas de crença) discordam entre si, frequentemente de maneira irreconciliável – levando-o à conclusão de que “cada um é ortodoxo para si mesmo” (KENNEDY, 2006: p. 94). Isso produz duas consequências interessantes: por um lado, a privatização da religião, e, por outro, a separação entre assuntos relacionados exclusivamente com a salvação da alma e os relacionados à vida terrena. Isso implica de forma contundente a exclusão do que se poderia então chamar de “perspectivas religiosas” sobre os “interesses civis”, que se tornariam monopólio do Estado: “life, liberty, health, and indolency of the body; and the possession of outward things, such as money, lands, houses, furniture, and the like.” (LOCKE, 2010: p. 38).

O que se verifica, portanto, é que a criação da ideia moderna de religião – um sistema de crenças e proposições concernentes ao destino eterno da alma, em contraste com o entendimento dos rituais, práticas e virtudes da *religio*, que atingia vários aspectos da vida – não é apenas uma novidade, como também serviu a fins políticos específicos: a consolidação do poder do Estado moderno.

Isso se torna especialmente claro observando como a categoria “religião” foi utilizada na dominação política colonial. Cavanaugh argumenta que, nos primeiros encontros, os

colonizadores diziam não encontrar “religião” nos povos nativos – e, uma vez que religião se tratava de um fenômeno natural, racional e humano, essa era uma forma de negar sua dignidade e direitos. Entretanto, assim que eram submetidos politicamente, estabelecia-se um nome para sua “religião” a fim de excluí-la da vida pública (CAVANAUGH, 2009: p. 85-87).

É interessante ilustrar esse ponto com um estudo de caso sobre a Índia. Na época pré-colonial, também não havia um conceito correspondente a “religião”, que pudesse ser separado da vida econômica, social e política dos indianos (Ibid, p. 88-89) – um caso semelhante com o encontro dos jesuítas com os chineses, citado no início da seção. Como demonstra o seguinte comentário de James Mill, a “religião” dos hindus era vista como irracional, do ponto de vista das categorias ocidentais:

Whenever indeed we seek to ascertain the definite and precise ideas of the Hindus in religion, the subject eludes our grasp. All is loose, vague, wavering, obscure, and inconsistent. Their expressions point at one time to one meaning, and another time to another meaning; and their wild fictions, to use the language of Mr. Hume, seem rather the playsome whimsies of monkeys in human shape than the serious assertions of a being who dignifies himself with the name of the rational. (BALAGANGADHARA, 1994 *apud* CAVANAUGH, 2009, p. 89-90)

O enquadramento de uma “religião” hinduísta, irracional e atrasada, servia como argumento para a *mission civilisatrice* dos colonizadores – a introdução de formas modernas de organização política e a privatização da “fé hindu” para a consciência individual. Também, ao longo dos séculos XIX e XX, indianos utilizaram do conceito ocidental de religião como uma ferramenta para a construção de sua identidade, construindo o hinduísmo como um sistema gerador de doutrinas e valores que pudesse sustentar um Estado-nação secular (CAVANAUGH, 2009: p. 90-92). Isto é, com a expansão da modernidade, foi simultaneamente imposta e construída a ideia de “religião” em outras culturas, de forma a ser possível hoje se referir a “religiões” de forma relativamente corriqueira.

A discussão apresentada deve servir como uma advertência de utilizar conceitos levianos de “religião” no estudo das Relações Internacionais. Há problemas com definições mais “tradicionais”, substantivas e essencialistas, como as apresentadas no início (um sistema de crenças, o que lida com o sobrenatural, salvação, etc). É necessário levar em conta a história do que se considera o “religioso” e de quais fins políticos isso pode servir. Contudo, há um conceito de religião que possa servir para analisar o assunto?

Preferimos trabalhar com o que Cavanaugh chama de “definições funcionalistas de religião”, que se baseiam em qual o papel desempenhado por um sistema na vida do indivíduo e na sociedade (Ibid, p. 105). Isto é, de certa forma, a recuperação do sentido clássico de *religio* – devoção, culto, prática, lealdade, obediência ou obrigação devida. Ainda, está alinhada com

a proposta de uma antropologia moral e fenomenológica proposta na seção anterior: religião envolve práticas e propósitos concretos, o *ser-no-mundo*, que existem de forma encarnada e intencional.

Deixando mais explícitos os pressupostos e *impensados* deste trabalho, esta também é uma concepção *agostiniana* do que é religião: ela refere-se principalmente ao que *amamos* e *desejamos*, ou ao que *prestamos culto ou obediência* – o que nos move; o que estamos mais prontos a defender até a morte; aquilo que nos causa repulsa quando é ofendido. O escritor David Foster Wallace ilustra isso de forma interessante:

This, I submit, is the freedom of a real education, of learning how to be well-adjusted. You get to consciously decide what has meaning and what doesn't. You get to decide what to worship. Because here's something else that's weird but true: in the day-to-day trenches of adult life, there is actually no such thing as atheism. There is no such thing as not worshipping. Everybody worships. The only choice we get is what to worship. (WALLACE, 2005)

Nesse sentido, o termo “religião” torna-se amplo o suficiente para denotar qualquer sistema que exija nossa lealdade moral. O mercado, a nação, uma ideologia, todos poderiam ser caracterizados com aspectos religiosos. Cabe um alerta contra abusar do conceito, aplicando-o indiscriminadamente – a ideia de religião como *culto* deve sempre ser acompanhada de uma análise cuidadosa. A noção de “religião civil” será examinada posteriormente, mas serve como um bom exemplo do conceito:

Robert Bellah's famous 1967 article, “Civil Religion in America,” sparked significant discussion, coming as it did in the midst of the Vietnam War. Bellah identifies “an elaborate and well-institutionalized civil religion in America” that “has its own seriousness and integrity and requires the same care in understanding that any other religion does.” (BELLAH, 1990: p. 21) Bellah argues that the civic rituals of American life revolve around a unitarian god that underwrites America's sense of purpose in the world. This god, however, is not the Christian God. (...) Carlton Hayes (1926: p. 107-108) had identified the American religion's saints (the founding fathers), its shrines (Independence Hall), its relics (the Liberty Bell), its holy scriptures (the Declaration of Independence, the Constitution), its martyrs (Lincoln), its inquisition (school boards that enforce patriotism), its Christmas (the Fourth of July), and its feast of Corpus Christi (Flag Day). (CAVANAUGH, 2009: p. 116-117)

Taylor propõe, resumidamente, uma caracterização um pouco mais precisa: religião envolve *culto*, mas propriamente a uma ordem, natureza ou objetivo que se encontra “além” do ser humano (ainda que se faça presente nas atividades humanas).

But what is “religion”? This famously defies definition, largely because the phenomena we are tempted to call religious are so tremendously varied in human life. When we try to think what there is in common between the lives of archaic societies where “religion is everywhere”, and the clearly demarcated set of beliefs, practices and institutions which exist under this title in our society, we are facing a hard, perhaps insuperable task. (...) So “religion” for our purposes can be defined in terms of “transcendence”, but this latter term has to be understood in more than one dimension. Whether one believes in some agency or power transcending the immanent order is indeed, a crucial feature of “religion”, as this has figured in secularization theories. (...) But in order to understand better the phenomena we want to explain, we should

see religion's relation to a "beyond" in three dimensions. And the crucial one, that which makes its impact on our lives understandable, is the one I have just been exploring: the sense that there is some good higher than, beyond human flourishing. (TAYLOR, 2007: p. 15-20)

James K. Smith fornece algumas ferramentas teóricas para se lidar com esse conceito. Partindo da fenomenologia de Heidegger e Taylor, religião, para Smith, lida com os aspectos ritualísticos e *litúrgicos* da vida:

In a way, I have been trying to displace our identification of religion with "transcendence" or "the otherworldly" and, instead, connect it to matters of ultimacy. In addition, I have tried to show that human behavior and practice are shaped and driven by a kind of teleology that is more fundamentally affective than intellectual: that we construe and interpret our world and our place within it on a register closer to love than logic—and such orientations are inscribed and absorbed through material, communal practices. (...) [I]t's this nexus of ultimacy and its rituals that I want to describe as "religious." The reason to employ "liturgy" in this sense is to raise the stakes of what's happening in a range of cultural practices and rituals. (SMITH, 2012: p. 175)

Em linha com a antropologia proposta ao longo desse trabalho, *religião* trata de nossa orientação afetiva e fundamental para os aspectos "últimos" dessa vida. Torna-se possível falar de *liturgias culturais* ou *liturgias seculares* – aspectos em que mesmo os espaços da "não-religião" da modernidade, tal como a política, são permeados por rituais e práticas de caráter moral último.

Assim, juntando as perspectivas apresentadas, pode-se elaborar que *religião* tem a ver com nossos objetivos e orientações morais de caráter último, expressas por meio de *liturgias* – rituais e práticas que demonstram devoção ou culto. Também, se diferencia do *humanismo exclusivo* (TAYLOR, 2007: p. 17) no sentido que os objetivos e a devoção se projetam para "além" do mundano ou imanente – portanto, é possível identificar semelhanças e aspectos religiosos de nacionalismos ou ideologias, ainda que não possam ser, em si mesmos, denominados de religiões.

E quais podem ser as aplicações mais práticas do conceito de religião que discutimos para as Relações Internacionais? A divisão dos três níveis de análise – sistema, Estado e indivíduo – pode elucidar três usos relevantes. Pensando em termos sistêmicos, afastar-se da ideia de religião como sistema de crença pode dar mais precisão na observação de grupos e fenômenos. Por exemplo, a construção do budismo como uma religião (sistema de princípios) pacifistas se choca com a realidade de grupos terroristas budistas (como o 969, no Mianmar). Ao analisar *religião*, deve-se estar atento aos objetivos e liturgias próprias de cada contexto e cada grupo, assim como as interações entre liturgias propriamente religiosas e "seculares" (políticas, econômicas, sociais).



Ao nível doméstico, o efeito de borrar as distinções entre o que é propriamente “religioso” e “secular” provoca algumas mudanças de paradigma em como se visualizam as interações entre religião, política e economia. Esse tema será visto com mais detalhes em uma seção posterior. E, em termos individuais, uma análise do que é a “religião” no sentido fenomenológico pode ajudar a compreender melhor as intenções e objetivos de líderes e atores. Enxergar o nacionalismo, por exemplo, como um fenômeno de fervor religioso pode dar nova luz à interpretação que temos do cenário internacional.

#### 4. Uma história do secular

Foi visto que, na modernidade, a ideia de religião emerge conjuntamente com a delimitação do espaço de sua ausência, isto é, o *secular*. A privatização da crença é acompanhada pela ocupação do espaço público por uma série de ideologias e técnicas de organização política e social – que, conforme o conceito proposto, não são exatamente “a-religiosas” (SMITH, 2012: p. 176).

Se, por um lado, vimos um panorama histórico do surgimento do conceito moderno de religião, a análise volta-se agora para seu paralelo – como se concebeu a ideia de um espaço não-religioso, ou incompatível com a crença (ainda que mantivesse, de várias formas, aspectos comuns com a religião?)

Assim como a seção anterior acompanhou, em boa parte, o texto de Cavanaugh, esta seção seguirá a narrativa de Charles Taylor em *A Secular Age*. Sua preocupação principal é de entender o que exatamente é a *secularização* – e “um modo de colocar a pergunta é esse: por que era virtualmente impossível não acreditar em Deus em, digamos, 1500 na sociedade ocidental, enquanto em 2000 muitos de nós acham isso não apenas fácil, mas inescapável?” (TAYLOR, 2007: p. 25); assim de como veio a emergir a possibilidade do *humanismo exclusivo* – isto é, uma orientação no mundo totalmente imanente, em que não há nenhum objetivo último além do desenvolvimento humano (Ibid, p. 18-19).

O conceito de “secular”, então, não é a mera ausência ou superação da religião pela racionalidade – o que Taylor chama de “histórias de subtração”:

Concisely put, I mean by this stories of modernity in general, and secularity in particular, which explain them by human beings having lost, or sloughed off, or liberated themselves from certain earlier, confining horizons, or illusions, or limitations of knowledge. What emerges from this process—modernity or secularity—is to be understood in terms of underlying features of human nature which were there all along, but had been impeded by what is now set aside. Against this kind of story, I will steadily be arguing that Western modernity, including its secularity, is the fruit of new inventions, newly constructed self-understandings and related practices, and can’t be explained in terms of perennial features of human life. (Ibid, p. 22)

Na verdade, “secularismo não é a negação da religião, mas uma sutil e complexa exclusão e substituição” (KENNEDY, 2006: p. 117) – isto é, o motivo pelo qual o secularismo “exclui” a religião é porque ele se constitui, efetivamente, em um tipo de “religião” alternativa.

O que significa, portanto, dizer que vivemos em uma “era secular” (TAYLOR, 2007: p. 1)? Não é que vivemos em uma época sem religião, ou que “trocamos” de crença, mas que nossa “secularidade” é caracterizada por diferentes condições de possibilidade da crença, ou, ainda, da impossibilidade de interpretar o mundo de forma “ingênua” (Ibid, p. 12) – surgiu, ao decorrer da história, essa possibilidade de imaginar o mundo de forma completamente imanente, o *humanismo exclusivo*.

A fim de compreender o que significa “ser secular”, é necessário contar a história de como chegamos a uma “era secular”. O que é apresentado a seguir é uma “breve história do secular”, isto é, das diferentes formas tomadas pelo conceito ao longo do tempo, de como surgiu esse novo entendimento da modernidade, e, ao final, também se tentará propor alguns conceitos do que é o *secular*.

A insistência em utilizar história e narrativa para definir conceitos se propõe como parte de uma ciência social interpretativa, à semelhança da metodologia weberiana, mas que requer, além da interpretação de determinado contexto social, uma atenção à auto-interpretação e auto-imagem dos agentes no contexto estudado, assim como sensibilidade para a própria auto-interpretação do contexto social do cientista (MCKENZIE, 2017). Ou seja, há um foco na produção e interpretação de narrativas, ou “imaginários sociais”: “o modo como pessoas comuns ‘imaginam’ seu contexto social, frequentemente não expresso em termos teóricos, carregado em imagens, histórias, lendas, etc.” (TAYLOR, 2007: p. 172). Tal enfoque busca também integrar sociologia e história, uma vez que as relações sociais e culturais entre agentes e estruturas só podem ser avaliadas dentro de processos temporais (MCKENZIE, 2017: p. 141).

O sentido original da palavra *saeculum* era o tempo compreendido por uma geração, ou o tempo máximo de uma vida humana - cerca de 100 anos, ou seja, um século. No entanto, *saeculum* também poderia ser usado com o sentido de “era” ou “idade”, um período de tempo indefinidamente longo, ou, em última instância, eterno (LEWIS; SHORT, 1879; SMITH, 1890).

Com o surgimento do cristianismo, o sentido de “secular” ganha algumas nuances. Primeiro, no Novo Testamento, a palavra grega *αιών (aión)*, traduzida para o latim como *saeculum*, não denota mais uma série de gerações ou de eras cíclicas (como as Eras da mitologia grega), mas sim a era ou “tempo presente” linear, que caminha para um desfecho. O texto da

Vulgata de Mateus 24.3 fornece um exemplo: “*quod signum adventus tui, et consummationis saeculi?*”<sup>1</sup> Aqui, a palavra grega para “consumação”, *συντέλεια* (*synteleia*)<sup>2</sup>, tem o sentido de “chegar ao final, completar” (ver também *συντελέω*, em LIDDEL; SCOTT, 1940).

O século cristão, portanto, chega a seu ponto final ou clímax com a *parousia*, a segunda vinda de Cristo. Usando o exemplo do texto em Mateus 12.32, “*neque in hoc saeculo, neque in futuro*”<sup>3</sup>, o “século futuro” traz o sentido da vida após a morte, do “tempo após o tempo” – como também o faz a expressão da doxologia em Judas 25: “*ante omne saeculum, et nunc, et in omnia saecula saeculorum*”<sup>4</sup>, isto é, desde antes do tempo e por todos os tempos, ou por toda eternidade.

Assim, o *saeculum*, por metonímia, também passa a significar não apenas o tempo presente, mas também todo o mundo presente. Ou seja, o “secular” diz respeito ao que é propriamente deste mundo ou vida, em contraste com o que seria do “próximo” mundo ou da vida eterna. Para seitas platônicas do cristianismo, como o gnosticismo e maniqueísmo, o “secular” foi identificado com o mundo material “mau”, contra o “sagrado” da realidade espiritual “boa”.

No século quarto, Agostinho, bispo de Hipona, escrevendo contra os maniqueístas, apresentou o *saeculum* não como a materialidade má, mas como a realidade transitória de um mundo manchado pelo pecado. O “secular” é propriamente uma atitude ou orientação, a *falsa religio* ou devoção às coisas deste mundo, e não uma questão de espaço ou jurisdição (como, por exemplo, “política secular” contra “religião sagrada”), mas sim pela oposição entre o amor de si contra o amor divino (KENNEDY, 2006).

Tal oposição não aparece no mundo como dois espaços distintos, que não devem se misturar, mas “estas duas cidades estão mutuamente entrelaçadas e mescladas uma na outra neste século, até que no último juízo serão separadas” (*A Cidade de Deus*, I.35). A principal característica do *saeculum* é a presença mútua das cidades que nascem dos dois amores (ou seja, do *desejo* ou *orientação*) – “o amor de si até ao desprezo de Deus — a terrestre; o amor de Deus até ao desprezo de si — a celeste” (XIV.28). *A Cidade de Deus*, “no presente decurso do tempo, vivendo da fé, faz a sua peregrinação no meio dos ímpios, que agora espera a estabilidade da eterna morada com paciência até ao dia em que será julgada com justiça” (Prefácio).

<sup>1</sup> Disponível em <https://www.sacred-texts.com/bib/vul/> . Na tradução em português Almeida Revista e Atualizada, “que sinal haverá da tua vinda e da consumação do século”.

<sup>2</sup> Disponível em <http://www.nestle-aland.com/en/read-na28-online/>.

<sup>3</sup> Na tradução RA, “nem neste mundo nem no porvir”.

<sup>4</sup> Na tradução RA, “antes de todas as eras, e agora, e por todos os séculos”.

Embora as ideias de Agostinho tenham povoado muito do pensamento medieval, as obras de Tomás de Aquino, inspiradas e confrontadas por novas traduções de autores antigos – dentre eles, Aristóteles – representaram uma novidade importante. Para Aquino, por meio da teologia natural, mesmo pecadores seriam capazes de compreender as verdades divinas presentes na natureza; o homem natural consegue chegar às portas da Revelação por seu intelecto (KENNEDY, 2006).

Ainda assim, no pensamento tomista, a graça está presente e sustenta a natureza, ou seja, não há autonomia da razão natural. Herman Dooyeweerd (2015), filósofo holandês, considera que a noção de que a “graça aperfeiçoa a natureza” criou uma dicotomia entre “natureza” e “graça”, de forma que o “natural” ou “secular” é capaz de ser conhecido por si mesmo. Tal diferenciação pode ser vista, por exemplo, na *Questão das Investiduras*, no século XI, quando o imperador Henrique IV pretendeu nomear bispos sem o aval do papa (SATO, 2017: p. 244). Na Concordata de Worms, que solucionou a questão, o papa Calisto II declarou que cabe ao rei a investidura “pela lança”; e o imperador, que cabe à Igreja a investidura “pelo anel e cajado” (HENDERSON, 1896).

A concepção de ordem social que existiu a partir da baixa Idade Média é chamada por Taylor de *Ancien Régime*, ou *paleo-durkheimiana*:

It is characterized by (a) a pre-modern idea of order that is grounded in the cosmos and/or in the idea of a higher time, and by (b) “AR forms [which] pre-exist the actual human beings which belong to them, and define their status and role; they are already there ‘since time out of mind’” (TAYLOR, 2007: p. 460). With regard to the general profile of the social matrix, (c) “AR forms are ‘organic’, in the sense that society is articulated into constituent ‘orders’ (nobility, clergy, bourgeoisie, peasants), and institutions (Assembly of clergy, Parliament, estates), and smaller societies (parishes, communes, provinces), such that one only belongs to the whole through belonging to one of these constituent parts” (p. 460). Lastly, (d) the world of AR is usually an enchanted one, that is, a milieu inhabited by spiritual and moral forces with which we interact and which also present to us the meanings of things. (MCKENZIE, 2017: p. 37-38)

A ideia de razão autônoma ou natural possibilitou a reabilitação e redescoberta de filósofos e autores da Antiguidade greco-romana. Enquanto Agostinho e os apologistas cristãos consideravam a necessidade de refutar o pensamento pagão, o dever agora era de apreciar e acolher seus melhores aspectos. Evidência disso é a apreciação, por exemplo, de Dante e Maquiavel pelos políticos e poetas romanos (KENNEDY, 2006).

Não se deve, porém, considerar apenas as mudanças no pensamento renascentista sem atentar aos processos sociais e religiosos que ocorriam na transição para a modernidade. Durante a Idade Média, a própria Igreja havia se “secularizado”, por assim dizer, preocupando-

se com assuntos mundanos. A prática da piedade e da vida religiosa foi se fechando nos mosteiros, tornando-se inacessível aos fiéis comuns.

Assim, para Taylor (2007), o estopim da modernidade não foi intelectual, mas moral. A insatisfação com o sistema religioso da Baixa Idade Média produziu o que ele chama de “espírito de Reforma”. O novo interesse no mundo “natural” veio acompanhado da necessidade de formas de devoção que não fossem inacessíveis, ou seja, que fossem mais mundanas. O início da “secularização” com a Reforma ocorre precisamente com a “sacralização” da vida comum, em oposição à vida monástica (SMITH, 2014).

A “sacralização” da vida comum também implicou viver de acordo com padrões morais mais elevados, assim como o desenvolvimento da disciplina moral e espiritual. O senso moderno da moral produziu as noções de civilidade, enquanto a questão da disciplina levou ao nascimento da “sociedade disciplinar” e do Estado moderno policial – um argumento que ecoa, a certo nível, o de Foucault (1987).

O ponto principal de Taylor é que, embora tais desenvolvimentos tenham fornecido a base para o secularismo moderno, não são, em si mesmos, seculares. “Que a autonomia da natureza eventualmente serviu de base para o humanismo exclusivo é claramente verdadeiro. Mas dizer que já era um passo nessa direção é profundamente falso” (2007: p. 95). É de uma nova ordem moral religiosa que decorrem as novas visões modernas do indivíduo, da sociedade e, por fim, da própria religião – como, por exemplo, o contrato social, o Estado disciplinar e a religião privada de Locke (KENNEDY, 2006). A história do “secular” não pode ser reduzida a uma história de “subtração” do “sagrado” ou do “triumfo da racionalidade” (TAYLOR, 2007: p. 22).

Embora o secularismo contemporâneo esteja frequentemente associado à rejeição (e mesmo à hostilidade) com a religião, a história do “secular” apresentada tem estado, curiosamente, dentro dos limites da teologia do cristianismo ocidental. Nos séculos XVIII e XIX, o desenvolvimento do que Taylor chama de “humanismo exclusivo” apresentou uma nova forma de ver o mundo (um “imaginário social”) distintamente moderno, que rejeitava suas origens teológicas e religiosas.

A “ordem moral moderna” produzida pela sacralização da vida comum gerou a substituição de uma confiança na Providência divina por um sentimento de dever ou obrigação, no sentido de que temos a responsabilidade de garantir o bem de amanhã. O propósito último, transcendente, da vida, dá lugar ao propósito imanente desta vida – o estabelecimento de uma ordem social e econômica harmoniosa, que produza benefícios mútuos (SMITH, 2014). A

sociedade moderna é compreendida como a soma das ações de seus indivíduos – e não como um todo maior que suas partes (TAYLOR, 2007: p. 181).

Assim, o propósito ou sentido da vida moderna se tornou a obtenção de benefícios mútuos (um “bem comum”), algo que poderia ser realizado apenas pelos esforços humanos – tal foi a porta de entrada para o “humanismo exclusivo”. O papel da religião passa a ser de fornecer os fundamentos morais para a vida cívica, papel que eventualmente foi transferido para a razão e a lei natural. É a partir desses desenvolvimentos que a religião vai sendo retirada da vida pública e é deixada para questões de devoção privada e individual. A ética moderna, portanto, nasceu da racionalização da ética cristã, imanentizada e despida de sua doutrina e prática.

A isso Taylor chama de *Era da Mobilização*, uma forma de organização *neo-durkheimiana* da sociedade, em que as narrativas sobre esse “bem comum” – um nacionalismo, por exemplo - mobilizam as pessoas para a coesão social. A “religião civil” que Rousseau descreve no seu *Contrato Social* e que se observa nos Estados Unidos é um bom exemplo dessa “mobilização”.

The key features of AM [*Age of Mobilization*] are: (a) an idea of a structured world based on the modern moral idea of order, “as a way of coexistence among equals, based on principles of mutual benefit” (TAYLOR, 2007: p. 460; 2011, p. 146-164), along with (b) a model for which we are called to work for in order to bring them into existence. In the AM matrix, “people have to be induced, or forced, or organized to take their parts in the new structure; they have to be recruited into the creation of new structures” (TAYLOR, 2007: p. 460). This happens in time considered as secular. Besides, (c) AM societies are organized in a way in which the individual person is a citizen “immediately,” without any reference to groupings of any kind. Group allegiances are not a given, but the result of a decision and, consequently, can be withdrawn at will. (d) Lastly, the world of AM has also increasingly become disenchanted. “Mobilization” refers here to the fact that, in this era, people are persuaded or forced by governments, church hierarchies and other elites to become part of new forms of societies, churches or associations. People were no more embedded within an order “received from above.” (MCKENZIE, 2017: p. 41-42)

O imaginário social moderno é descrito como sendo uma “moldura imanente” – a combinação do tempo secular (enquanto mera unidade de medida), racionalidade instrumental, disciplina individual, construtos sociais e a exclusão da transcendência (TAYLOR, 2007: p. 542). O *self* moderno, cartesiano, é “impermeável”, uma vez que os sentidos e a ordem impessoal do mundo exterior encontram-se apenas nas construções de sua própria mente (TAYLOR, 1989).

A ideia de um universo racional, causal, imanente e impessoal deu o tom para a narrativa moderna da descrença, completando a passagem do deísmo para o ateísmo. O clamor iluminista por *sapere aude* é a chamada para a libertação, o amadurecimento de uma fé infantil em um mundo encantado para encarar os fatos brutos da ciência e da vida. O ponto, entretanto, é que

a noção de que a “ciência desprova a fé” não trata de evidência empírica, e sim de uma narrativa moral:

The story that a convert to unbelief may tell, about being convinced to abandon religion by science, is in a sense really true. This person does see himself as abandoning one world view (“religion”) because another incompatible one (“science”) seemed more believable. But what made it in fact more believable was not “scientific” proofs; it is rather that one whole package: science, plus a picture of our epistemic-moral predicament in which science represents a mature facing of hard reality, beats out another package: religion, plus a rival picture of our epistemic-moral predicament in which religion, say, represents true humility, and many of the claims of science unwarranted arrogance. (TAYLOR, 2007: p. 366)

No entanto, desde a década de 60, nota-se a rejeição não apenas da ordem cósmica do *Ancien Régime*, mas também das grandes narrativas de mobilização. O principal valor no ocidente torna-se a expressão individual – um reconhecimento do valor único e intrínseco de cada *self*. Taylor chama isso de *Era da Autenticidade*, que se pode descrever como um arranjo social tendendo para o voluntarismo absoluto – não há nenhuma obrigação espiritual, moral ou cívica do indivíduo para qualquer tipo de ligação social, apenas as que ele mesmo decide participar.

[With authenticity] I mean the understanding of life which emerges with the Romantic expressivism of the late-eighteenth century, that each one of us has his/her own way of realizing our humanity, and that it is important to find and live out one’s own, as against surrendering to conformity with a model imposed on us from outside, by society, or the previous generation, or religious or political authority. (Ibid, p. 475)

Podemos comparar a ideia da Era da Autenticidade com o “fim das grandes narrativas” de Lyotard. Para a ética da expressão individual, não há nenhum grande sentido, direção, orientação para a vida que seja *externo* a si – é o próprio indivíduo que constrói, muitas vezes com elementos “recortados” de várias narrativas, sua própria orientação para o mundo.

Simplifying to the extreme, I define postmodern as incredulity toward metanarratives. This incredulity is undoubtedly a product of progress in the sciences: but that progress in turn presupposes it. To the obsolescence of the metanarrative apparatus of legitimation corresponds; most notably, the crisis of metaphysical philosophy and of the university institution which in the past relied on it. The narrative function is losing its functors, its great hero, its great dangers, its great voyages; its great goal. (LYOTARD, 1984: p. xxiv)

Ainda sobre Lyotard, a ideia do sujeito pós-moderno e “autêntico” acaba por dissolver os laços sociais orgânicos:

If we are merely thinking things, or consuming animals, then our autonomy and independence are prior to any “we,” in which case the social will be a kind of grand fiction and noble lie, a derivative, secondary, “unnatural” invention (...) [Citing] Jean-François Lyotard: “Contemporary society no longer speaks of fraternity at all, whether Christian or republican. It only speaks of the sharing of the wealth and benefits of ‘development.’ Anything is permissible, within the limits of what is defined as distributive justice. We owe nothing other than services, and only among ourselves. We are socioeconomic partners in a very large business, that of development” (LYOTARD, 1993: p. 161). A just and rightly ordered desire to be emancipated from

oppression becomes an overwrought penchant to be liberated from every other, from the obligations of human community. (SMITH, 2017: p. 6)

Tendo passado por essa breve descrição histórica, qual definição do que é o *secular* pode ser elaborada? Smith (2012: p. 163-164) enumera três sentidos possíveis para o termo, para os quais daremos o nome de *secular*, *secularismo* e *secularidade*.

O sentido do que é *secular* refere-se, como nas primeiras definições dadas, ao que trata propriamente do que é “mundano”, ou seja, terreno, passageiro, imanente. Claro, nesses termos, a definição de secular depende de como se coloca o contraste com as coisas espirituais ou eternas – e, por isso, devido ao modo como o conceito se desenvolve na sociedade ocidental, seu uso fica atrelado ao sentido do que é o “século presente” e o “futuro” para o cristianismo. Assim como há dificuldades em aplicar o termo “religião” fora do Ocidente, também parece complicado utilizar seu conceito oposto.

Já *secularismo* diz respeito ao que é propriamente temporal, mas *excludente* da religião. Possui, portanto, um aspecto normativo, que surge especificamente na modernidade: pode-se usar a definição da ideia que “a religião deve estar separada de alguns ou todos os aspectos da vida pública e política” (FOX, 2015). As teorias tradicionais da secularização lidam principalmente com esse conceito (isto é, de que a modernização necessariamente exclui religião dos espaços públicos).

Por último, *secularidade* descreve a condição de nossa “era secular”, segundo Taylor, em que o monopólio de uma única visão de mundo perde plausibilidade, dando lugar a uma pluralidade de orientações ou crenças – incluindo a emergência de um humanismo exclusivo e secularista. Secularidade também se liga à autenticidade, no sentido em que dificilmente uma narrativa é aceita totalmente pelo indivíduo. Isso ajuda a explicar, por exemplo, por que muitos se consideram “espirituais, mas não religiosos”, no sentido que as formas de participação religiosa mudam da religião organizada tradicional para uma “jornada espiritual individual”.

## **5. 1648 e a narrativa do surgimento do Estado moderno**

Uma vez que as Relações Internacionais lidam com elementos e conceitos ligados ao surgimento da modernidade, uma história do *secularismo* pode ser particularmente útil para pensar qual o lugar das instituições modernas, entre as quais está incluída a noção de “religião” discutida anteriormente, no estudo da disciplina. Se uma abordagem pós-secular deve partir de um ponto de vista pluralista, então a ideia de que existem caminhos alternativos à modernidade tem o potencial de reformular boa parte dos principais conceitos e estruturas das RI.



A narrativa da fundação do sistema de Estados nacionais em 1648, com os tratados da Paz de Westphalia dando fim à Guerra dos Trinta Anos, pode ser considerada como o “mito fundador” ou a “narrativa fundante” da ontologia das Relações Internacionais. Com “ontologia”, pretende-se os pressupostos sobre o que é, existe e constitui a “realidade” da disciplina – de certa forma, a ontologia reflete nossa orientação ou atitude fundamental, pré-cognitiva, para com o objeto de estudo; e por isso é importante atentar para como ela molda o horizonte de pensamento teórico (WIGHT, 2006).

Nesse sentido, a ontologia clássica das RI – o Estado nacional soberano como unidade fundamental de um sistema anárquico – que carrega em si os principais conceitos da disciplina, como Estado, soberania, anarquia (e, por extensão dessa, paz, estabilidade, conflito, guerra e poder) tem sua gênese datada de 1648. Não faltam evidências desse tipo de interpretação: “the Treaty of Westphalia brought the religious wars to an end and made the territorial state the cornerstone of the modern states system” (MORGENTHAU, 1985: p. 254); “[the Peace of Westphalia] entrenched, for the first time, the principle of territorial sovereignty in inter-state affairs” (HELD, 1995: p. 77); “the Peace of Westphalia formally acknowledged a system of sovereign states” (SPRUYT, 1994: p. 27).

Por que, então, afirmar que a narrativa de Westphalia é um “mito”? Não é o caso de que os eventos da Guerra dos Trinta Anos não tenham sido importantes ou não sirvam de referencial para a consolidação do sistema de Estados nacionais. O problema está em ignorar as particularidades históricas do que ocorreu em 1648 em favor de uma narrativa que justifica um surgimento pontual e absoluto do conceito moderno de soberania.

A ideia de mito diz respeito a uma narrativa ou história que serve de metáfora, ilustração ou explicação para o surgimento de algo (JOSEPHSON-STORM, 2017: p. 7). A questão principal do mito é que

A story takes on the status of myth when it becomes unquestioned. It becomes very difficult to think outside the paradigm that the myth establishes and reflects because myth and reality become mutually reinforcing. Society is structured to conform to the apparent truths that the myth reveals, and what is taken as real increasingly takes on the color of the myth. (CAVANAUGH, 2009: p. 7)

Para aproximar definições, entende-se mito como a narrativa estruturante de uma ontologia (uma forma de ver e ser no mundo) em particular, que afeta não apenas o horizonte teórico, mas, por consequência, a organização social; e que é difícil (mas não impossível) de ser desprovado empiricamente. Assim, pode-se falar do “mito de 1648”, dado que “the traditional tale of the ontological ‘big bang’ of IR has not given way to recent historiographical

scholarship. What is written about Westphalia is seldom referenced; 1648 is *doxa*” (DE CARVALHO; LEIRA; HOBSON, 2011: p. 745)

A noção de soberania atribuída a Westphalia se refere também à inauguração do Estado moderno e *secular* (ou, preferindo a terminologia exposta, *secularista*). O Estado soberano não pode ser religioso, uma vez que não pode se submeter à influência ou intervenção externa da Igreja de Roma, e que deve ser capaz de arbitrar entre os conflitos entre as facções religiosas internamente.

No entanto, como já foi visto, a tolerância proposta por Locke e outros pensadores se baseia na ideia de uma religião natural e racional, da qual as outras religiões seriam corrupções, com acréscimos irracionais (o que torna diferentes visões irreconciliáveis e conflituosas). A seguinte citação ilustra bem esse conceito:

A história mostra que as crenças religiosas constituem uma das manifestações ideológicas mais excludentes e mais difíceis de serem controladas ou absorvidas pois, nesses domínios, não existe a possibilidade de barganhas e de “soluções de compromisso”, como se costuma fazer com os interesses temporais. Dessa forma, as dissidências do cristianismo europeu trazidas pela Reforma trouxeram também a intolerância transformando quaisquer divergências e disputas por presumidos direitos em questões a serem resolvidas pela espada. (SATO, 2017: p. 249)

Na visão moderna, a religião é um sistema de crenças absoluto, que se localiza além da razão, sendo, portanto, inerentemente irreconciliável e conflituosas. O Estado secularista deve controlar a religião, uma vez que ela é absolutista, divisiva e insuficientemente racional (CAVANAUGH, 2009: p. 17-18), tal como se vê nas ideias de Herbert de Cherbury, Locke e Rousseau, por exemplo. A isso, chamamos de “mito da violência religiosa”, uma narrativa útil e necessária para a consolidação do poder do Estado:

These arguments are part of a broader Enlightenment narrative that has invented a dichotomy between the religious and the secular and constructed the former as an irrational and dangerous impulse that must give way in public to rational, secular forms of power. In the West, revulsion toward killing and dying in the name of one’s religion is one of the principal means by which we become convinced that killing and dying in the name of the nation-state is laudable and proper. (Ibid, p. 4-5)

A ontologia de uma ordem de Estados soberanos é também de uma ordem secularista, em que a religião é um aspecto privado dos indivíduos, fora dos “interesses civis” do Estado – quando muito, age para reprimir seus conflitos e dissensões. Isso explica a ausência da religião e a aceitação tácita do secularismo em boa parte dos estudos das Relações Internacionais – em outras palavras, “the Westphalian presumption has inscribed secularism 'in the genetic code of the discipline of International Relations', turning secularism into a condition of possibility for IR, rather than an object of its inquiry” (MAVELLI; PETITO, 2012: p. 937).

A proposta de reconceituar religião deve incluir uma revisão da narrativa de 1648 e, principalmente, as implicações disso para os conceitos-chave das RI. Essa análise histórica argumenta que “neither the modern state nor the anarchic states-system originated in 1648, and that the enshrining or initiation of sovereignty was all but missing within the Treaties of Westphalia, which in fact comprised a constitutional document for the Holy Roman Empire” (DE CARVALHO; LEIRA; HOBSON, 2011: p. 739).

Isso não implica de forma alguma que os conceitos de soberania ou Estado nacional devam ser descartados; mas antes, revistos a partir de uma análise de fatos e fontes históricas. A formação do Estado moderno, na realidade, foi um processo complexo e lento, contingente, e não uma consequência inevitável das circunstâncias, ou um projeto intencional e coerente arquitetado por filósofos e políticos que teve sua grande inauguração em 1648 (SPRUYT, 1994; CAVANAUGH, 2009). Essa é, em suma, a história contada pelo “mito de Westphalia”: o modelo do Estado nacional, soberano e secular teria sido o resultado de esforços racionais e deliberados por parte de filósofos e políticos para resolver os problemas das “guerras religiosas”.

A ideia principal da narrativa da Guerra dos Trinta Anos é a do conflito entre as “forças universalistas” – as pretensões dos Habsburgos, da Espanha e do papado de controlar um império europeu – contra as “particularistas”, as monarquias nascentes que precisavam assegurar sua independência (OSIANDER, 2001: p. 252).

No entanto, ocorre que a dinastia dos Habsburgos estava enfraquecida ao início do século XVII. Embora fossem os príncipes da Boêmia e Hungria, os nobres e notáveis desses territórios eram, em maioria, protestantes – e havia uma possibilidade real que o sucessor do Sacro Império Romano fosse um protestante, o que praticamente daria um fim aos Habsburgos na Europa central. De fato, a eleição do católico Ferdinando II para imperador motivou a revolta dos nobres boêmios. A expulsão dos oficiais do Império na *Defenestração de Praga* é considerada como o estopim da guerra (Ibid: p. 253).

A disputa da França católica de Richelieu e da Suécia protestante de Gustavo Adolfo contra os Habsburgos não eram tanto uma questão de poder, mas principalmente sobre a legitimidade e a posição de prestígio de estar à frente do Império – que não correspondia ao controle político ou militar, mas sim ao posto mais alto da hierarquia na sociedade europeia. A acusação dos planos de uma “monarquia universal” dos Habsburgos foi uma justificativa criada por Johan Salvius, conselheiro de Gustavo, para conseguir apoio para sua guerra (Ibid: p. 262-264).

Ainda, os dois tratados celebrados em 1648 (Tratado de Münster, com a França, e de Osnabrück, com a Suécia) diziam respeito principalmente a transferências de territórios e disposições internas do Sacro Império. Não há nenhuma menção ao princípio de soberania, independência, ou mesmo ao “universalismo” ou ao papado – o que significa que, juridicamente, não há como conceber o início de um sistema de Estados soberanos na Europa a partir de Westphalia (um tratado com aplicação local). Não havia nenhuma contestação à independência das monarquias europeias (Ibid: p. 266-267) – a ideia de soberania e independência política já era um princípio estabelecido e reconhecido.

O ponto a ser destacado é que conceitos como “soberania” nunca existem como princípios atemporais, absolutos e axiomáticos – como se isso pudesse nos dar uma descrição estática e eterna do sistema internacional. Antes, estão sempre inseridos em um contexto social e cultural, que impõe limites, interpretações e significados aos conceitos. Por isso, deve-se considerar o sistema internacional como dinâmico e em transformação, sendo continuamente reinterpretado por seus agentes e elementos constituintes.

Torna-se difícil defender o surgimento da soberania moderna em Westphalia considerando a realidade do Sacro Império Romano. Os príncipes e as cidades livres possuíam o direito de governar seus territórios (o direito da *Landeshoheit*), mas precisavam também respeitar as leis e as determinações imperiais, estabelecidas pelo Parlamento (*Reichstag*). Assim, o Império era uma complexa e intrincada forma de governo constitucional e supranacional – para todos os efeitos, algo muito análogo ao conceito contemporâneo de *regime* nas Relações Internacionais (Ibid: p. 272). Curiosamente, possuía duas altas cortes (o *Reichskammergericht*, Tribunal da Câmara Imperial, e o *Reichshofrat*, Conselho da Corte Imperial) aos quais os nobres poderiam inclusive recorrer contra os príncipes caso cometessem ilegalidades – e há casos de decisões judiciais depondo governantes até o final do século XVIII (Ibid: p. 274).

A imagem de um sistema de Estados que são unidades basicamente iguais e autônomas (WALTZ, 1979) é, de certa forma, uma imagem análoga ou um reflexo da imagem do indivíduo e da sociedade moderna. O indivíduo da *Era de Mobilização* de Taylor também é autônomo e igual a seus pares, e uma sociedade somente pode ser constituída por uma mobilização voluntária em torno de um ideal ou narrativa de um bem comum (e, na modernidade, tais interesses são representados pelo Estado). A diferença é que, em termos internacionais, é excluída a possibilidade da mobilização, e assim não há nenhuma força externa capaz de agregar as nações (tradicionalmente, *anarquia*).

Enquanto no *Ancien Régime* os indivíduos e nações se inserem em uma ordem e hierarquia externa a eles, predeterminada – membros de um corpo político e social, do qual o soberano é visto como a cabeça - o indivíduo moderno nasce em uma suposta situação isolada, asocial (o *estado de natureza*), constituindo um corpo artificial, o deus mortal leviatã, a partir de muitos membros iguais (CAVANAUGH, 1999: p. 193).

Portanto, parece incorreto utilizar a lente da anarquia para interpretar a imagem da política nos séculos XVI e XVII. A persistência da nobreza, Império e Igreja Romana demonstra que a ideia de uma “ordem”, e, de fato, de uma sociedade internacional (com normas, regimes, valores e instituições complexas) faz parte do sistema da política europeia na Idade Moderna. Assim, uma avaliação e interpretação correta do sistema internacional parece pedir por uma ontologia que não seja a do “mito de 1648”.

While Kenneth Waltz has posited that “in any self-help system, units worry about their survival” (1979: p. 105), I doubt that this concern applied to European actors of the *ancien régime*. Rather than being exclusively “self-regarding”, they displayed a considerable amount of “social” behavior even in the European system at large and still more in the German subsystem. At least a partial explanation for this social behavior is that the actors in question did indeed feel part of a single society. (OSIANDER, 2001: p. 279)

Assim, não parece correto sustentar que 1648 tenha sido a primeira aparição ou reconhecimento formal de um sistema de Estados soberanos, como afirmaram Morgenthau e Held. Mas ainda há outra parte do “mito” que precisa ser analisada: Westphalia teria consolidado também o Estado secular e a separação entre Igreja e Estado, dando fim às guerras religiosas. Assim concordam alguns nomes da teoria política contemporânea, como John Rawls, Francis Fukuyama e David Held (CAVANAUGH, 2009: p. 130-141).

[T]he formation of the *idea* of the modern state itself probably received its clearest impetus from the bitter struggles between religious factions which spread across Western Europe during the last half of the sixteenth century, and reached their most intense expression during the Thirty Years War in Germany. Very gradually it became apparent that the powers of the state would have to be differentiated from the duty of rulers to uphold any particular faith. (HELD, 1995: p. 37)

Embora, na citação acima, Held esclareça que foi a ideia do Estado secular moderno que surgiu com as guerras de religião, que se concretizaria apenas anos depois, a narrativa do mito costuma instanciar a separação entre Igreja e Estado após a Guerra dos Trinta Anos. Na realidade, o Estado westfaliano pode mais corretamente ser descrito como *confessional*, e não secular:

Secular authorities such as princes, officials, and magistrates usually played a more crucial role than the clergy in determining the course of confessionalization. Having become the head of their territorial churches, princes understood the imposition of confessional conformity both as an extension of their secular authority and as the implementation of God’s work. (HSIA, 1989: p. 177)

Em 1555, foi estabelecida a Paz de Augsburgo, dando fim aos conflitos entre os príncipes católicos e protestantes do Sacro Império que haviam se iniciado com a Reforma. O tratado estabelecia que cada território teria direito a permanecer como luterano ou católico, sem intervenção do Império ou de outros territórios:

§ 15. And in order that such peace is respected and maintained despite the religious chasm (...) We, and the electors, princes, and estates of the Holy Empire will not make war upon any estate of the empire on account of the Augsburg Confession and the doctrine, religion, and faith of the same, nor injure nor do violence to those estates that hold it, nor force them, against their conscience, knowledge, and will, to abandon the religion, faith, church usages, ordinances, and ceremonies of the Augsburg Confession, where these have been established, or may hereafter be established, in their principalities, lands, and dominions.

§ 16. On the other hand, the estates that have accepted the Augsburg Confession shall suffer His Imperial Majesty, Us, and the electors, princes, and other estates of the Holy Empire, who adhere to the old religion, to abide in like manner by their religion, faith, church usages, ordinances, and ceremonies. They shall also leave undisturbed their possessions, real and personal property, lands, people, dominions, government, honors, and rights, rents, interest, and tithes.

§ 17. All others, however, who are not adherents of either of the aforementioned religions are not included in this peace, but shall be altogether excluded from it. (REICH, 1905: p. 226-232)

Esse princípio ficou conhecido como *cuius regio, eius religio* – “de quem o reino, dele a religião”. Entretanto, é importante observar a aplicação limitada desse princípio na Paz de Augsburgo, tratando-se apenas de uma paz interna entre os principados do Império, permitindo apenas o luteranismo e catolicismo e ficando excluídas outras confissões. A formulação “*cuius regio*” surge no contexto do *ius reformandi*, isto é, o direito dos Estados alemães se reformarem, e apareceu pela primeira vez na obra do jurista luterano Joachim Stephani em 1599 (LECLER, 1955: p. 830; FRIEDEBURG, 2007: p. 49): “Portanto, pode-se dizer que, hoje, a religião está unida à região, para que, de quem seja a região [*cuius sit regio*], isto é, o ducado, principado, território ou direito do território, dele assim também seja a religião [*eius etiam sit religio*], isto é, o direito episcopal ou a jurisdição espiritual”<sup>5</sup> (*Institutiones Iuris Canonici*, I.VII.52).

A Paz de Westphalia (mais especificamente no Tratado de Osnabrück) manteve os artigos de 1555 (Art. V,1), mas com certas alterações e acréscimos. A religião dos principados seria estabelecida de acordo com a que era em primeiro de janeiro de 1624 (Art. V,2), o que significou efetivamente o abandono do princípio de *cuius regio*. Além disso, estabelecia também a tolerância entre as religiões (Art. V,34,35). E, enquanto a Paz de Augsburgo determinou que os súditos que não se conformassem com a religião de seu reino teriam até três anos para se mudarem (§ 24), em 1648, foi dado um prazo de cinco anos para que retornassem a seus territórios (Art. V,36).

<sup>5</sup> *Ut & ideo hodie religionem regioni cohaerere dici potest, ut cuius sit regio, hoc est, Ducatus, Principatus, Territorium seu Ius territorij, eius etiam sit religio, hoc est, Ius episcopale seu Iurisdictio spiritalis.*

Os tratados se constituíam, na realidade, em um intrincado sistema de resolução de conflitos, criando mecanismos de representação paritária entre católicos e luteranos (Art. V,3,4) e quando e quais assuntos seriam próprios para serem votados, acordados ou decididos em Dieta (Art. V,52). Também foi permitida a liberdade de culto e consciência aos protestantes reformados (Art. VII,1), mas sendo essas três as únicas religiões reconhecidas (Art. VII,2).

Ou seja, também não se pode traçar até Westphalia a emergência de uma divisão absoluta entre religião e Estado (no sentido de assuntos religiosos tornarem-se privados), mas sim sistemas jurídicos que permitiam a resolução de conflitos entre religiões dentro da estrutura do Império.

Entretanto, não é de se descartar o comentário de Held de que a *ideia* do Estado secular surge nesse momento. Mas isso ocorre não com a separação entre Igreja e Estado, mas com a incorporação da Igreja no Estado (*confessional*, não *secular*). O que se observa nos séculos XVI e XVII é uma crescente *sacralização*, e não *secularização*, do Estado e da monarquia:

The state was increasingly sacralized in the sixteenth and seventeenth centuries. This process is what Bossy calls the “migration of the holy” from the church to the state (1985: p. 171) (...) By 1625, the General Assembly of the Clergy of France could proclaim not only that the French kings were ordained by God, but “they themselves were gods,” (HOLT, 1995: p. 9) a sentiment echoed by Bishop Jacques-Bénigne Bossuet when he declared that kings “are Gods and share in some way in divine independence.” (BOSSUET, 1990: p. 82) The cult of the king reached its zenith under the “Sun King,” Louis XIV, at Versailles, where elaborate court rituals were staged to emphasize the close association of the king with the godhead (...) The Holy Roman emperors adopted *Plus Ultra* (Yet Farther) as their motto and declared themselves to be blood relations of Roman and Byzantine emperors, the Old Testament patriarchs, and Christ himself (...) King James I’s treatise *The True Law of Free Monarchies*, written five years before he succeeded Elizabeth, contends, “Kings are called gods by the prophetic King David because they sit upon God his throne in the earth and have the count of their administration to give unto him” (...) Already in the late medieval period, the language of martyrdom on behalf of the celestial *patria* had begun to shift to martyrdom on behalf of the earthly *patria*. The *communis patria* meanwhile was redefined from either one’s locality or Christendom as a whole to the emerging protonational state. The more advanced national monarchies such as France were appropriating liturgical symbolism from the church such that the emerging state was a mystical body politic and a source of *caritas*, which bound one to one’s compatriots. (CAVANAUGH, 2009: p. 174-176)

O processo de separação entre religião e política pode ser entendido também como um tipo de “expulsão” das religiões cristãs da esfera pública em favor da nova “religião” do Estado – que deveria consistir nos princípios evidentes da religião natural e racional. Mesmo na Revolução Francesa, que se pode chamar com mais distinção o surgimento do Estado moderno e secular, vê-se a presença das liturgias políticas nas procissões que os revolucionários realizavam em honra à deusa-Razão. Esse, no entanto, é um assunto a ser explorado na seção seguinte.

O que se deve ter em mente é que esses foram processos de longa duração, sem grandes marcos com mudanças bem definidas. E há importantes implicações para o estudo das Relações Internacionais – em particular, o exemplo das instituições do Sacro Império pede uma revisão das ideias do Estado como ator unitário e em busca de seus próprios interesses, assim como da existência de convenções, instituições e valores sociais (e mesmo religiosos!) compartilhados além de fronteiras nacionais, como geradores de ordem e possíveis limitadores da soberania e da anarquia.

## 6. Política e Religião hoje

Como já foi explorado ao longo do trabalho, a narrativa da fundação do Estado secular justifica a separação entre religião e política a partir do argumento que a primeira seria irracional e divisiva, e a segunda, racional e iluminada (o que dá, inclusive, direito ao Estado de intervir em assuntos religiosos com base na religião natural e racional). Porém, a análise da história mostra que tal separação teria sido, na realidade, resultado de uma incorporação e não da divisão de duas esferas sociais distintas. A partir disso e do conceito de religião apresentado, nesta seção se pretende analisar e repensar o papel da religião na política.

Em primeiro lugar, uma distinção importante a ser feita é a entre religião (enquanto prática litúrgica, devoção) e Igreja (instituição religiosa organizada). A afirmação de que religião e política não devem se misturar é bem diferente da afirmação de que Igreja e Estado devem ser institucionalmente separados. Por exemplo: a rainha da Inglaterra é a chefe da Igreja Anglicana, entretanto, não se segue que a política inglesa seja religiosa; no episódio da *Questão das Investiduras*, houve uma delimitação entre as instituições da religião e da política, mas sem que possa se dizer que a política medieval se tornou menos religiosa. Possivelmente o caso mais emblemático de uma confluência quase total entre Igreja e Estado sejam os Estados Papais e, posteriormente, o Vaticano.

O processo de formação dos Estados modernos teve como característica inicial a sacralização e confessionalização, ou seja, o Estado incorporou de forma autônoma papéis da religião. Não que, durante a Idade Média, o papel dos reis não fosse sacralizado, mas as cerimônias tinham a referência e validação externa da religião, isto é, da Igreja Católica. De certa forma, pode-se descrever esse processo como a substituição da religião da Igreja pela religião do Estado (CAVANAUGH, 2009: p. 176).

Isso não significa que, de alguma forma, a “religião” esteja isenta das acusações de ser absolutista e divisiva. O problema cai, novamente, sobre o que se conceitua como “religioso”;



na mente dos pensadores do século XVIII, os sistemas de crença exclusivistas, com suas exigências ao ser humano sobre como poderia salvar sua alma.

Mas e se for utilizada a ideia de religião como objeto de devoção, culto, obediência? Nesse caso, ainda se está lidando com absolutos morais (e que, por serem absolutos, não aceitam concorrentes – embora não sejam necessariamente intrinsecamente causa de violência). Pensando ainda no processo de sacralização do Estado, assim como na antiga ideia da *religio* política em Roma, pode-se dizer que emergiu de fato uma “religião do Estado”, que clama tanto por devoção e obediência quanto a “religião da Igreja”.

A “religião do Estado” seria, entretanto, completamente racional, pois lidaria apenas com os assuntos civis e temporais, isto é, *seculares*:

A história mostra que as crenças religiosas constituem uma das manifestações ideológicas mais excludentes e mais difíceis de serem controladas ou absorvidas pois, nesses domínios, não existe a possibilidade de barganhas e de “soluções de compromisso”, como se costuma fazer com os interesses temporais. (SATO, 2017: p. 249)

Porém, o motivo pelo qual era possível chegar a soluções de compromisso com os interesses temporais era precisamente por que eles eram vistos como *temporais*. Os acordos de paz de Westphalia são bons exemplos desse fato. O *saeculum* cristão é uma condição temporária, um tempo e um mundo que aguarda o julgamento final. Com o advento do humanismo exclusivo, o século passa a estar “fechado” em uma moldura imanente, que não permite olhar “para além” deste mundo. A consequência é que o temporal se torna absoluto:

Political liberalism, for example, claims to be agnostic about “ultimate” matters and emphasizes that politics impinges on “penultimate” concerns (...) Liberalism prides itself on its politics of penultimate; that is, liberalism likes to brag about its ultimate agnosticism and parade itself as the procedural system that only asks us to work together on the penultimate. “I don’t have any specific vision of the good to purvey,” Lady Liberalism purrs. “I’m not telling you what to believe. I don’t really ‘believe’ anything. Let’s just agree to some rules to help us arrive at some consensus about penultimate matters.” It’s when we fixate on the ultimate that people get hurt, according to this story; the penultimate never hurt anyone. Except, of course, when it does. (...) A secularized culture has its own renditions of original sin, its own version of sanctification (a sort of politically correct form of enlightenment), its own exercises in purification and excommunication (turns out the church of the penultimate, unlike the Christian church in America, actually exercises discipline). These are not the habits of an ethos that is agnostic about what’s ultimate (...) Democracy and freedom are not just good ideas for the “meantime” of our earthly sojourn; they are the ultimate goods for which we die (and kill). This is reinforced by the liturgies of the stadium and arena that stage spectacular displays of national mythology and military power akin to what Augustine described as the “fabulous” civil theologies of the Roman Empire, those public rituals that constituted nothing less than worship. The political bleeds beyond the bounds of the penultimate; our public rituals have the force of rites. (SMITH, 2017: p. 19-23)

A ideia do “liberalismo procedimentalista” de John Rawls é que a política deveria deixar de fora questões morais (uma vez que se pressupõe que não pode haver acordos nesse aspecto)

e se preocupar apenas com aquilo que é penúltimo – a justiça distributiva, sobre a qual podem ser acordadas regras partindo do experimento do “véu da ignorância”: como deveríamos ser tratados se não soubéssemos que posição social iríamos ocupar (RAWLS, 1997). Mas ignorar o aspecto moral da política significa transformá-la em mera gerência de conflitos, deixando de fora as questões de objetivos, bens e laços comuns que formam uma comunidade:

Modern society is indeed often, at least in surface appearance, nothing but a collection of strangers, each pursuing his or her own interests under minimal constraints. We still of course, even in modern society, find it difficult to think of families, colleges and other genuine communities in this way; but even our thinking about those is now invaded to an increasing degree by individualist conceptions, especially in the law courts. Thus Rawls and Nozick articulate with great power a shared view which envisages entry into social life as - at least ideally - the voluntary act of at least potentially rational individuals with prior interests who have to ask the question 'What kind of social contract with others is it reasonable for me to enter into?' Not surprisingly it is a consequence of this that their views exclude any account of human community in which the notion of desert in relation to contributions to the common tasks of that community in pursuing shared goods could provide the basis for judgments about virtue and injustice. (MACINTYRE, 1984: p. 250-251)

Não está no escopo dessa pesquisa uma crítica detalhada das teorias da democracia procedimentalista. O que é importante é que, considerando o *Ancien Régime* e a *Era da Mobilização*, sociedades são definidas de acordo com narrativas que estabelecem suas origens, destinos e valores comuns; na sociedade moderna (ou ainda, na *Era da Autenticidade*), a ideia de um *bem comum* se torna aparentemente impossível, em um tipo de profecia autorrealizada dos liberais do séculos XVII e XVIII.

Nesse sentido, o caso de Joana D’Arc foi um exemplo notável da clareza intuitiva presente nas percepções das pessoas sobre a existência de uma ordem política e social bem definida na Idade Média formando uma extensa comunidade. Marc Twain, ao escrever a biografia da Donzela de Orléans, pergunta como e por que aquela jovem, que mal acabara de sair da adolescência, iletrada e sem qualquer cultura política, sabia tão bem que o Delfim precisava ser coroado rei e tornar-se Carlos VII para afirmar a unidade e a soberania da França? Trata-se de uma percepção só explicável pelo fato de que, mais do que instituições formalmente estabelecidas, eram instituições que viviam no coração e nos sentimentos das próprias pessoas. (SATO, 2017: p. 246)

Política, portanto, não pode se tratar de uma atividade meramente racional e intelectualista, presumindo que seres humanos sejam pouco mais que “cérebros em palitos” (SMITH, 2018). Política envolve aspectos e convicções morais reais e encarnadas; desejos e amores para com os quais estamos dispostos a “matar e morrer”; instituições que ainda precisam sobreviver nos corações e sentimentos das pessoas, não apenas nas mentes – algo que Smith e Cavanaugh chamam de “imaginação teopolítica”:

“De que maneira um rapaz do campo se convence de que deve se tornar soldado e ir para outra parte do mundo para matar pessoas sobre as quais nada sabe?” (CAVANAUGH, 2002: p. 1) Ele não está apenas *convencido*. Ele não se alista em razão de uma ideia, embora sem dúvida subscreva um ideal – porém o ideal a que ele se dedica (nação, liberdade, um deus) não é algo que ele *conhece*; é algo que ele *ama* (...) ele foi convocado para uma mitologia: ele se identifica com uma história que

penetrou seus ossos em níveis dos quais nem ele mesmo tem consciência. (SMITH, 2019: p. 37)

Talvez poucos exemplos sejam tão reveladores quanto o já citado dos revolucionários franceses, que, dizendo-se seculares e racionais, instituíram o culto à deusa-Razão. Rousseau, em seu *Contrato Social*, defende explicitamente a ideia de uma religião civil, a qual o Estado exigiria a devoção e disciplinaria os dissidentes. Há uma certa ironia no fato de que, para Rousseau, religiões intolerantes e exclusivistas deveriam ser banidas... por meio da intolerância de uma religião civil estabelecida pelo Estado.

Há, pois, uma profissão de fé meramente civil, cujos artigos o soberano deve fixar, não exatamente como dogmas de religião, mas como sentimentos de sociabilidade, sem os quais é impossível ser bom cidadão ou súdito fiel. Sem poder obrigar ninguém a acreditar neles, pode banir do Estado quem quer que não creia neles; pode bani-los, não como ímpios, mas como insociáveis, como incapazes de amar sinceramente as leis, a justiça, e de imolar, em caso de necessidade, sua vida ao dever. Se alguém, depois de ter reconhecido publicamente esses mesmos dogmas, se conduz como se não acreditasse neles, deve ser punido com a morte, pois cometeu o maior dos crimes: mentiu perante as leis. (ROUSSEAU, 1999: p. 165-166)

O argumento proposto é que religião e política, ao contrário de Igreja e Estado, não são dois espaços ou jurisdições distintas (dois reinos ou duas espadas), mas conjuntos de práticas, atitudes e crenças que possuem várias intersecções e interligações – “there is something political at stake in our worship and something religious at stake in our politics” (SMITH, 2017: p. 3).

O cientista político Emilio Gentile define uma religião da política como sendo “um sistema de crenças, mitos, rituais e símbolos que interpretam e definem o sentido e o fim da existência humana subordinando os destinos de indivíduos e da coletividade a uma entidade suprema” (GENTILE, 2006: p. xiv). A isso podem-se acrescentar mais duas definições: a primeira, sobre a categoria de “teologias políticas” de Carl Schmitt:

Todos os conceitos significativos da moderna teoria do Estado são conceitos teológicos secularizados não apenas por seu desenvolvimento histórico – no qual foram transferidos da teologia para a teoria do Estado, com o que, por exemplo, o Deus onipotente virou o legislador onipotente – mas também por causa de sua estrutura sistemática, cujo reconhecimento é necessário para uma consideração sociológica desses conceitos (SCHMITT, 2005: p. 36 *apud* CAMPOS, 2015: p. 13-14)

Além disso, também há a noção de “liturgias políticas”, já explorada ao longo do texto na ideia de que a política, assim como a religião, se expressa particularmente em rituais que expressam *devoção, obediência, culto*, e que carregam em si questões morais de importância última.

There is no real sign of weakening in the neo-traditional practices associated either with bodies of men in the public service (armed forces, the law, perhaps even public servants) or in practices associated with the citizens' membership of states. Indeed

most of the occasions when people become conscious of citizenship as such remain associated with symbols and semi-ritual practices (for instance, elections), most of which are historically novel and largely invented: flags, images, ceremonies and music. (HOBSBAWM, 1983: p. 12)

Há uma conexão entre poder e liturgia, ou, em outros termos, entre política e glória: “Why does power need glory? If it is essentially force and capacity for action and government, why does it assume the rigid, cumbersome, and "glorious" form of ceremonies, acclamations, and protocols? What is the relation between economy and Glory?” (AGAMBEN, 2011: p. xii). “Glory is precisely the place at which this bilateral (or bi-univocal) character of the relation between theology and politics clearly emerges into the light” (p. 193).

Gentile divide seu conceito de religião da política em dois: um é a religião civil, a exemplo de Rousseau, que “contém as formas de sacralização de um sistema político que garantem a pluralidade de ideias, livre concorrência no exercício de poder, e a habilidade dos governados de trocar seus governos por métodos pacíficos e constitucionais” (GENTILE, 2006: p. xv). Isso contrasta com a religião política, típica de regimes totalitários, a “sacralização de um sistema político fundado em um monopólio de poder incontestável, monismo ideológico, e a obrigatória e incondicional subordinação do indivíduo e da coletividade ao seu código de mandamentos” (Ibidem; CAVANAUGH, 2009: p. 110).

Tudo isso implica na mudança para um modelo de análise de política e religião que seja capaz de qualificar melhor as linhas entre o que divide as duas, incorporando os conceitos de religião como política e de política como religião; com um foco particular no nexo entre as duas categorias, isto é, o *ritual*, a *liturgia* e a *glória*, assim como a dimensão moral que carregam.

## **7. Religião e Política em Perspectiva Comparada**

Em termos de aplicação empírica, será considerada a interação entre política e religião a nível constitucional de forma comparativa em quinze países. Este é um estudo resumido e ilustrativo, de escopo limitado; certamente, há espaço para análises mais aprofundadas, levando em consideração aspectos legais e culturais, a nível nacional e internacional, e incluindo um número maior de países.

Serão avaliados dois aspectos para pensar essa relação, pensando principalmente em como medir o quão secularista é um Estado: um é a permeabilidade e a possibilidade da presença da religião na estrutura da administração do Estado (ou seja, o quanto a política institucional admite em termos de posturas e visões religiosas); e outro é a atuação do governo em limitar e regular a liberdade religiosa (no sentido de se a “religião da política” busca se sobrepor a outras práticas e cultos).

Algo que também é útil para pensar as interações entre política e religião no mundo é assumir uma perspectiva de *competição*, isto é, que atores secularistas e atores religiosos competem na esfera pública para reduzir ou ampliar o papel da religião. “No matter how strongly a state supports religion, there are people who feel that it does not support religion strongly enough; and no matter how secular a state, there are those who feel it is not secular enough” (FOX, 2015: p. 81).

Fox, em seu conceito da perspectiva de competição, inclui três categorias ou modelos de separação entre religião e política que ajudam a compreender o que exatamente significa que um Estado seja “laico”: o *secularista-laicista*, em que a religião deve ser retirada de todo da esfera pública (inclusive contando com restrições do Estado); a *separação absoluta*, em que qualquer restrição ou promoção da religião é proibida; e o *neutralista*, em que o Estado pode interagir com a religião, desde que não privilegie alguma em particular (Ibid: p. 83-84).

Foram selecionados quinze países para a comparação: na América, Brasil; Argentina, por possuir um órgão governamental específico para assuntos religiosos (Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto); México, pela interação entre a herança católica e a separação entre Igreja e Estado na Revolução Mexicana; e Estados Unidos, pelo papel que a religião exerce na vida pública.

Na Europa, França, por sua tradição anticlerical e laicista, e Alemanha, pelo papel desempenhado pelas igrejas Católica e Luterana na política do país. Na África, Egito, pelas disputas recentes entre grupos secularistas e islâmicos; Ruanda, pelo papel e omissão de igrejas no genocídio; e na África do Sul, também pelo papel das igrejas reformadas na manutenção do regime do apartheid.

Por fim, na Ásia, Rússia, por sua tradição ortodoxa e a proibição religiosa sob o comunismo; Turquia, pelas reformas secularistas de Atatürk; Irã, devido à Revolução Iraniana de 1979; Israel, por sua identidade judaica; China, com suas interações entre religiões ocidentais, práticas tradicionais e o comunismo; e Índia, considerada a maior democracia do mundo e palco de tensões entre hinduísmo e islamismo.

Uma fonte de dados importante para o estudo é a Association of Religion Data Archives (ARDA)<sup>6</sup>, que possui informações sobre a composição religiosa, liberdade de culto e regulação e legislação religiosa de cerca de 250 países.

A Constituição brasileira estabelece a liberdade de crença e de culto como um direito inviolável a ser assegurado pelo Estado (Art. 5º, VI), incluindo a possibilidade de tratamento

---

<sup>6</sup> www.thearda.com

diferenciado por convicções religiosas ou filosóficas (Art. 5º, VIII). Ou seja, nota-se também que o conceito de religião se aproxima mais da ideia funcionalista, uma vez que é equiparado em termos legais à convicções filosóficas ou políticas.

Do texto também se conclui que a legislação brasileira não é apenas neutra, mas favorável a religião, estabelecendo imunidade tributária a templos (Art. 150, VI, b). A única cláusula de separação entre religião e política (Art. 19, I) proíbe a administração pública de “estabelecer cultos religiosos ou igrejas, subvencioná-los, embaraçar-lhes o funcionamento ou manter com eles ou seus representantes relações de dependência ou aliança”; mas permite eventuais colaborações de interesse público.

A Constituição argentina, embora não estabeleça uma religião oficial, afirma que o governo federal apoia (*sostiene*) o culto católico apostólico romano (Art. 2º). À parte deste dispositivo, às únicas referências à religião ou culto são sobre a liberdade de crença para os cidadãos (Art. 14) e estrangeiros (Art. 20), assim como o respeito à crença religiosa no juramento de posse do presidente e vice-presidente (Art. 93).

O México é um caso interessante por se enquadrar no paradigma secularista, embora tenha cerca de 80% da população católica (a Argentina, por exemplo, possui cerca de 70%). Estabelece que a educação deve ser laica (Art. 3º, § 13, I; embora esse trecho tenha sido adicionado em 2019. Para fins de comparação, a Constituição brasileira, no Art. 210, § 1º, estabelece o ensino religioso como facultativo).

Embora o texto estabeleça a liberdade religiosa, essa está condicionada a não constituir um delito ou falta de acordo com a lei (Art. 24). Ministros religiosos são proibidos de desempenharem cargos públicos (Art. 55, VI; Art. 130, § 2º, d). Em um exemplo ilustrativo da prevalência e exclusividade da “religião do Estado”, o Art. 130, § 2º, e; § 3º afirmam:

e) Os ministros não poderão se associar com fins políticos nem realizar proselitismo em favor ou contra qualquer candidato, partido ou associação política. Tampouco poderão, em reunião pública, em atos de culto ou de propaganda religiosa, nem em publicações de caráter religioso, opor-se às leis do país ou a suas instituições, nem desrespeitar, de qualquer forma, os símbolos pátrios.

§ 3º Fica estritamente proibida a formação de todo tipo de agrupamento político cujo título tenha alguma palavra ou indicação que o relacione com alguma confissão religiosa. Não poderão ser celebradas em templos reuniões de caráter político.

Há apenas dois dispositivos que se referem à religião na Constituição dos Estados Unidos: O Art. 6º, § 3º estabelece o juramento à Constituição como necessário para ocupar um cargo público, ficando dispensados testes religiosos; e a Primeira Emenda se aproxima do paradigma de *separação absoluta* entre religião e Estado, uma vez que proíbe o Congresso de fazer qualquer lei que estabeleça ou limite o livre exercício da crença religiosa.

Também a única regra sobre religião na Constituição francesa é seu Art. 1º, que estabelece a França como uma república laica, assegurando o respeito a todas as crenças e a igualdade independentemente da religião.

A Lei Básica da República Federal Alemã, assim como a Constituição Brasileira, afirma o direito inviolável à liberdade de crença para professar qualquer credo religioso ou filosófico (Art. 4º, § 1º). O ensino religioso é facultativo e estabelecido em todas as escolas públicas denominacionais, respeitando os princípios da comunidade religiosa em questão (Art. 7º, § 2º e 3º). A aderência ou não a um credo religioso ou filosófico também não configura critério para a exclusão de qualquer direito ou ocupação de cargo público (Art. 33, § 3º).

Também são incorporados, segundo o Art. 140 da Lei Básica, os dispositivos da Constituição de Weimar de 1919 sobre sociedades religiosas. Segundo o texto, embora não haja uma Igreja do Estado alemão (Art. 137, § 1º), sociedades religiosas podem manter (ou adquirir, segundo seu tamanho e constituição) o status de corporação de direito público, com a prerrogativa, inclusive, de receber repasses de impostos (§ 5º e § 6º). Ainda, sociedades que promovam um credo filosófico (no texto original, *Weltanschauung*, “visão de mundo”) possuem o mesmo status que sociedades religiosas (§ 7º). Por fim, é permitida a cooperação e subsídios a sociedades religiosas, desde que regulados por lei (Art. 138).

A Constituição egípcia estabelece o islamismo como religião oficial e como base dos princípios da legislação, embora os cristãos e judeus também tenham leis específicas baseadas em seus princípios religiosos (Art. 2º e 3º). A liberdade de crença é absoluta e toda discriminação por motivos religiosos é proibida (Art. 64 e 53). Há um órgão específico para os assuntos da religião islâmica (Art. 7) e o ensino religioso é obrigatório na educação fundamental (Art. 24). Entretanto, partidos políticos não podem ser fundados com base em religiões ou seitas (Art. 74).

Também estão presentes na Constituição da Ruanda os princípios básicos do Estado laico (Art. 1º), liberdade de crença e culto (Art. 33) e proibição da discriminação religiosa (Art. 11). Entretanto, associações políticas não podem se fundar em princípios de religião, raça, tribo, sexo “ou qualquer outra divisão” (Art. 54). Da mesma forma aparecem na Constituição sul-africana a não-discriminação (Art. 9º, § 3º), liberdade de crença e culto – incluindo a possibilidade de se praticar sua religião nas instituições do Estado (Art. 15). Há, ainda, uma Comissão para a Promoção e Proteção dos Direitos das Comunidades Culturais, Religiosas e Linguísticas (Art. 181, 185 e 186).

Em conjunto com as cláusulas de liberdade e igualdade religiosa (Art. 19, § 2º; Art. 28) e Estado laico (Art. 14, § 2º), também há na Constituição russa dispositivos que proíbem

associações religiosas que promovam agitação ou afronta à ordem pública (Art. 13, § 5º; Art. 29, § 2º). A Constituição chinesa possui princípios semelhantes (Art. 36; o § 3º estabelece a proteção do Estado às atividades religiosas, desde que não interfiram com a ordem pública). O § 4º do artigo 36 é peculiar em determinar que “os assuntos religiosos não estarão sujeitos a nenhuma dominação estrangeira”.

Na Turquia, há uma aproximação com o modelo laicista: a liberdade religiosa não pode atentar contra a ordem pública (Art. 24, em referência ao Art. 14). Toda educação religiosa deve ser supervisionada pelo Estado (Art. 24, § 4º), e nada na ordem fundamental, social, econômica, política ou legal pode estar total ou parcialmente baseada em princípios religiosos (§ 5º). A Presidência de Assuntos Religiosos, órgão responsável pela religião no país, deve “agir de acordo com os princípios do secularismo, distante de visões e ideais políticos” (Art. 136).

A Constituição iraniana estabelece o islamismo (e uma vertente específica) como religião oficial; sendo que outras vertentes do Islã podem ter suas próprias regulações em locais em que sejam maioria (Art. 12). As únicas religiões minoritárias reconhecidas são o zoroastrismo, cristianismo e judaísmo (Art. 13). Todo o Estado do Irã se baseia em uma confissão da fé islâmica incluída no Art. 2º. As associações das minorias religiosas estão condicionadas a não afrontar esses princípios básicos (Art. 26).

As autoridades políticas operam sob a supervisão da comunidade religiosa (Art. 57); não pode haver nenhuma lei que contradiga os princípios do islamismo (Art. 72), que são, inclusive, princípios pétreos da Constituição (Art. 177, § 5º). Isso leva a um tipo de “controle de constitucionalidade” religioso, exercido pelo Conselho Guardiã (Art. 91 e 96). O presidente deve ter notória piedade e honestidade (Art. 115).

Israel não possui uma constituição escrita, baseando sua organização política em uma série de leis, que deixam claro em sua redação que Israel é um Estado judaico (ISRAEL, 2014; ARDA, 2015). Por fim, a Constituição indiana também apresenta os princípios democráticos básicos da liberdade e igualdade religiosa (Art. 15, 16 e 25), assim como a liberdade de associação e educação religiosa (Art. 27, 28 e 30). Algo interessante é que, no artigo 25, é necessária uma nota de rodapé explicitando o sentido do que se constrói como “religião hindu” (“persons professing the Sikh, Jaina or Buddhist religion”).

Portanto, é possível dividir as constituições analisadas de acordo com os critérios propostos. No que se trata do conceito de religião, isso é tomado por dado em todos os textos. Apenas no caso alemão há uma proximidade maior com a ideia funcionalista (igualando “visões de mundo” a religiões). A constituição indiana também precisa, como mencionado, explicitar o que se diz com “religião hindu”.



Sobre o relacionamento entre religião e Estado, EUA, França, Ruanda e Índia adotam uma postura de separação, limitando-se a dispor sobre a liberdade e igualdade de crença (é possível incluir aqui também Argentina e Israel, embora tenham religiões oficiais ou preferidas pelo governo). Rússia e China se aproximam um pouco do modelo laicista ao submeter a religião ao respeito à ordem pública. México e Turquia são explicitamente secularistas-laicistas.

No modelo neutralista (ou mesmo simpatizante), pode-se elencar Brasil e África do Sul, com destaque para a Alemanha. Egito e Irã são repúblicas islâmicas, mas com diferenças: enquanto o Irã submete todo seu sistema político e legal ao Islã, o Egito proíbe partidos fundados sobre bases religiosas.

## 8. Democracia, multiculturalismo e pluralismo

A relação entre a política e a religião se baseia em um problema mais fundamental: como viver em uma *era secular*? Com isso, pretende-se dizer marcada pela *secularidade*, em que nenhuma crença é mais plausível do que as outras – o que se aplica também às grandes narrativas do liberalismo, comunismo e secularismo.

A condição da secularidade é marcada por um “pluralismo de visões, religiosas, não- e anti-religiosas, em que o número de posições possíveis parece aumentar indefinidamente” (TAYLOR, 2007: p. 437). “Every claim to universality - religious or secular - is rendered unstable by the co-presence of other perspectives and is open to contestation from multiple perspectives” (KALTSAS, 2019: p. 9-10).

Deve-se ainda levar em conta que essa multiplicidade não se refere apenas a perspectivas do Ocidente, mas que, com o grande volume de fluxos migratórios e deslocamentos forçados, é cada vez mais comum a condição de populações com costumes intoleráveis uma à outra vivendo juntas. Não que isso seja necessariamente algo novo, ou exclusivamente não-Ocidental – o caso de católicos e protestantes na época da Reforma, ou entre a Irlanda e Irlanda do Norte algumas décadas atrás, ilustram bem o fenômeno.

A solução dada pelo princípio da soberania, no sentido do sistema internacional do “mito de 1648”, foi o princípio do *cuius regio*: pela Paz de Augsburgo, quem não se conformava à religião de um principado teria que se mudar. Semelhantemente, Rousseau propõe que os intolerantes, que desrespeitam a lei e a religião civil, sejam expulsos, pois “é impossível viver em paz com pessoas que se acredita réprobas [condenadas]” (ROUSSEAU, 1999: p. 166). No entanto, é a própria condição da secularidade que torna esse tipo de secularismo não mais factível, dado que ele se torna apenas mais uma opção dentre outras, e não o único modelo necessariamente legítimo para o Estado. Além disso, hoje, liberdade de crença e culto é um

direito humano básico – garantido por várias constituições, como visto, e por declarações internacionais. Como conciliar liberdade de crença entre crenças irreconciliáveis?

O liberalismo contemporâneo conclui que, ainda que seja impossível conciliar visões diferentes sobre aspectos religiosos e morais, ainda assim seria possível chegar a um consenso racional na política – sobre aquilo que não é absoluto; em outras palavras, é a “politics of penultimacy” apresentada anteriormente. Tanto para John Rawls como Jürgen Habermas, dois dos proponentes mais relevantes de uma política de consenso racional atualmente, a esfera pública deve estar livre de “visões compreensivas da boa vida”, pois não é possível haver acordo entre elas (MOUFFE, 2000: p. 8).

No caso de Habermas, o argumento é um pouco mais complexo, dado que ele não exclui diretamente a participação da religião na esfera pública. Mas sua participação seria condicionada à tradução de suas intuições morais a uma linguagem secular, “acessível a todos pela linguagem universal da razão”, impedindo assim a presença da “efusão irracional” religiosa na esfera pública (HABERMAS, 2006, 2008). Ou seja, a proposta de Habermas continua sendo “secularista”, no sentido em que separa o aspecto cognitivo (“bom”) do prático, encarnado (“ruim”) da religião, excluindo o último da esfera pública (MAVELLI; PETITO, 2012: p. 936-937). A ideia de que a “razão” é algo universal e acessível a todos também é, afinal, uma universalização de um tipo de pensamento específico – o *secularista*:

As presented by Habermas, modern discourse - as used by rationalist thinkers as well as by legal courts and parliaments - is claimed to be readily and universally accessible, whereas religious discourse is the opposite: mysterious and urgently in need of translation. But how persuasive is this argument? Are modern rationalist texts - from Kant to Carnap, Quine, and Rawls - not exceedingly difficult texts constantly in need of interpretation and reinterpretation, and hence of translation into more accessible language? And what about courts? Do the judgments of courts not always involve the interpretation, application, and thus practical translation of earlier legal texts, precedents, and judicial opinions? And do members of parliament not always claim to interpret, apply, and hence translate the will of the 'people' (or at least of their constituents)? (...)

Given its concrete 'existential' appeal, the language commonly used in religious texts is an ordinary language readily accessible to people in all walks of life and at all times; it is not a highly esoteric idiom tailored for theologians and hence in need of vernacular filtering. (DALLMAYR, 2012: p. 938-939)

As soluções de consenso racional acabam sendo insuficientes por não reconhecerem que há uma tensão fundamental entre democracia e liberalismo – e que uma grande parte da política democrática consiste em negociar tensões entre os muitos valores de uma sociedade pluralista (MOUFFE, 2000: p. 9). Portanto, se o pós-secularismo busca reabilitar o local da religião na esfera pública, uma política pós-secular deve também ser *pós-liberal* – a necessidade de uma solução *pluralista*, que responda à pergunta “como viver em paz com aqueles que consideramos condenados?” (SMITH, 2017: p. 133)

De certa forma, podemos considerar que a Paz de Westphalia não trouxe uma solução soberanista, mas pluralista. Os tratados revogaram o princípio do *cuius regio*, mas mantiveram a confessionalidade dos principados (o que significa que também não era uma solução secularista), criando mecanismos de representação e solução de conflitos. Embora o Império “tomasse um lado”, sendo confessionalmente católico, havia certos princípios de neutralidade a serem observados. Assim, embora um Estado pluralista não precise ser necessariamente laico, ele deve respeitar esse princípio básico de *neutralidade*, quando possível:

The state can be neither Christian nor Muslim nor Jewish, but, by the same token, it should also be neither Marxist, nor Kantian, nor utilitarian. Of course, the democratic state will end up voting laws that (in the best case) reflect the actual convictions of its citizens, which will be either Christian or Muslim, etc, through the whole gamut of views held in a modern society. But the decisions can't be framed in a way that gives special recognition to one of these views. This is not easy to do; the lines are hard to draw, and they must always be drawn anew. But such is the nature of the enterprise that is the modern secular state. And what better alternative is there for diverse democracies? (TAYLOR, 2011b: p. 50-51)

Assim, Taylor enumera quatro bens ou objetivos essenciais para o Estado democrático na condição da secularidade: liberdade de crença e consciência; não-discriminação entre as diferentes crenças, religiosas ou não (o que inclui a ausência de uma religião oficial); inclusão do máximo de visões possível no processo político/social; manutenção de relações harmônicas entre as diferentes visões e crenças. É importante ressaltar que esses bens não são absolutos: podem entrar em conflito entre si e precisam sempre ser negociados (Ibid: p. 34-35).

Um dos argumentos a favor da ideia do consenso racional é que uma linguagem racional e secular seria necessária como uma ponte comum entre visões morais diferentes, que seriam incomunicáveis por si mesmas. Há dois problemas com esse raciocínio: ignorar o fato de que toda comunicação envolve certo grau de incomensurabilidade, e achar que uma linguagem não-religiosa estaria acima desse problema. A hermenêutica se faz presente em toda comunicação: “It is always possible to move between different and incommensurable discourses in order to understand each other without sharing a common point of view. We are always necessarily moving in the background of our deepest existential commitments” (KALTSAS, 2019: p. 8).

Ou seja, é possível rejeitar a tese de Rousseau de que a paz é impossível entre visões morais diferentes. Talvez seja mais interessante retornar ao modelo das duas cidades de Agostinho – que, no *saeculum*, encontram-se inseparavelmente misturadas. E, mesmo assim, é possível haver paz entre os habitantes de uma e outra, ainda que sempre seja provisória:

Quanto mais não é o homem como que impelido pelas leis da sua natureza a entrar numa sociedade com os homens e, tanto quanto na sua mão estiver, a com todos viver em paz? (...) Quem sabe por o que é reto acima do incorreto e o ordenado acima do desordenado, logo vê que, em comparação da paz dos justos, nem sequer se pode chamar paz à paz dos iníquos. Mas o que é desordenado, mesmo isso tem necessidade

de estar em paz em alguma parte das coisas, por alguma parte das coisas e com alguma parte das coisas em que se encontra ou de que consta. (*A Cidade de Deus*, XIX.12)

Há um ponto em que a ideia da religião civil é mais robusta do que a democracia por consenso racional: a formação de indivíduos aptos para a democracia não se dá pelo convencimento ou conscientização democrática, mas pela *formação prática* (ou, em outra linguagem, *litúrgica*) dos cidadãos (MOUFFE, 2000: p. 10). Isto é, há uma série de *virtudes cívicas* necessárias para a boa convivência e funcionamento da política – algo que podemos traçar desde a noção de virtude de Aristóteles (*Ética a Nicômaco*, I.13, II.3).

Ou seja, isso implica que uma boa democracia precisa de instituições capazes de formar bons cidadãos políticos. Sem as virtudes da capacidade de autocritica ou de estar aberto às diferenças, uma democracia pluralista corre o risco de se tornar fundamentalista (seja religiosa ou secular) ou uma cacofonia de vozes (KALTSAS, 2019: p. 10). Sociedades livres necessitam de um nível maior de engajamento público (TAYLOR, 2011b: p. 45). Por isso é interessante resgatar o conceito de *religio* enquanto prática ou disciplina, e pensar a questão de democracia e pluralismo em termos de *ortopraxia*, não de *ortodoxia* – o cultivo das práticas corretas que temperem a política com os valores da tolerância e paciência (DALLMAYR, 2012: p. 972-973). Afinal, a política vista como algo meramente secular – um jogo amoral de poder – pode acabar se dissolvendo em brutalidade sem as disposições e virtudes necessárias para seu bom funcionamento, como humildade, tolerância e caridade (LEITHART, 2018).

Where does a generic, “secular” liberalism provide such communities of practice—a space for citizens to acquire the dispositions of tolerance, humility, and patience? Where in a stratified, segmented society do citizens have the opportunity to “practice” encounter with and tolerance of difference? What story would orient them and motivate them to be patient? Who is going to teach them to be humble and give them a reason why? Does a liberal pluralist society have what it needs to be what it wants to be? (SMITH, 2017: p. 146)

De certa forma, isso também significa que o Estado precisa se fundar em uma “religião civil”, assim como em uma “teologia política” – o tipo de narrativa capaz de mobilizar indivíduos a se sentirem parte e a participarem da política (KALTSAS, 2019: p. 14). No entanto, na secularidade, “a really diverse democracy can’t revert to a civil religion, or antireligion, however comforting this might be, without betraying its own principles. We are condemned to live an overlapping consensus” (TAYLOR, 2011b: p. 48). A vontade de retomar uma religião civil pode ser um fator interessante para explicar o surgimento de líderes populistas e nacionalistas como um tipo de rejeição a esse consenso desconfortável da democracia.

A proposta pluralista parte do princípio de que um consenso absoluto é impossível, e sempre existirá conflito em uma democracia (MOUFFE, 2000: p. 17). Mas isso não torna o sistema democrático um conjunto de instituições responsáveis por gerenciar o conflito: há o

objetivo de alcançar *unidade na diversidade*; de que, por mais que haja discordâncias, é possível debater e pensar em objetivos comuns para a sociedade (por exemplo, definir *quem somos, o que queremos*). Por isso, William Connolly apresenta o conceito de um “pluralismo profundo” (*deep pluralism*) como um processo dinâmico, em que são apresentadas e criadas novas identidades culturais e formas de existência social (CONNOLLY, 2005, 2011 *apud* KALTSAS, 2019: p. 11).

Unlike the usual attempts to cement political stability by a basic consensus, the politics of becoming is supposed to create an opening for change, particularly in those situations in which one party profits from stability while others suffer from it (...) [Connolly’s] objection to pure politics and his advocacy of deep pluralism are aimed at creating more inclusive consensus through the politics of becoming. He does so, however, with the full awareness that not all can be included, even though an increasing number can participate in political contestation. (BARBATO; KRATOCHWIL, 2009: p. 327-328)

Portanto, incluir a religião na esfera pública também é pós-secular no sentido em que permite a política olhar além do *saeculum*; olhar para *qual justiça* se quer e *qual a boa vida* que os cidadãos devem levar (DALLMAYR, 2012: p. 971) – em outros termos, qual a pátria a que se aspira.

## 9. Conclusão: O Mistério da Fé em uma Era Secular

Se a religião sempre desempenhou um importante papel na política internacional, então qual é o lugar que ocupa hoje? Seu fervor continua presente nos “grandes movimentos que abalam o mundo”, ou está destinada a ser um fator cada vez mais secundário e irrelevante, como vaticinam as teorias da secularização? E, claro, ao pensar em seu papel, somos sempre instigados a perguntar: que religião? Qual secularismo?

De fato, se temos em mente a religião institucionalizada, dos templos, doutrinas e confissões de fé, seu papel público parece ter se reduzido nos EUA e Europa ao longo dos últimos anos. No entanto, olhando o cenário mundial, talvez seja melhor pensar em um “deslocamento” em vez de “declínio”, os novos centros da fé estando em países do sul global. E *faith-based organizations* (organizações baseadas na fé) continuam sendo atores internacionais importantes na promoção de desenvolvimento e assistência humanitária.

Por outro lado, considerando o aspecto moral e histórico da religião, ela continua, seja de forma consciente ou inconsciente, viva “nos corações e na vida da população”. Mesmo práticas e instituições já bastante secularizadas e removidas de seu contexto original carregam em si carregam origens religiosas, cargas invisíveis de tradição que herdamos e passamos adiante. Mesmo a atual União Europeia encontra antecedentes no Império Romano, na ideia medieval da *res publica christiana* (a união das nações cristãs) e no projeto de paz perpétua do

Abbé de Saint-Pierre. Nesse sentido, a moldura imanente de nossa era secular é constantemente “assombrada” pelos espectros da religião (SMITH, 2014).

Entretanto, por mais secularizado que seja o mundo hoje, o ser humano não se tornou menos devoto ou religioso do que era antes. Uma cultura secularizada não perde seu fervor religioso – ela apenas encontra outras formas de expressá-lo (SMITH, 2017: p. 22). A devoção continua viva e pulsante na esfera pública, seja ela da fé, dos “deuses mortais” de nacionalismos e ideologias, ou de uma das várias novas formas de “espiritualidade”.

*Religio*, no sentido dos bens últimos aos quais prestamos culto, da pátria a qual aspiramos ou a visão da boa vida que buscamos realizar, é uma parte constituinte do que significa “ser humano” – a escolha não é entre adorar ou não adorar, mas sim *o que* adorar. Isso faz com que a ideia secularista de quais religiões são permitidas ou proibidas perca um pouco de seu sentido: o problema da religião na esfera pública, na perspectiva pós-secular, é de como alcançar a concórdia e paz onde possível *com* a religião. O “temporal” ou secular só pode assim ser entendido quando colocado contra o pano de fundo do absoluto – qual o espaço necessário para acomodar a religião, uma vez que não se pode excluí-la?

Não apenas a democracia, mas toda a questão da legitimidade política depende da arte de criar consensos. Mas pretender que seja possível alcançar consensos de forma plenamente racional e não-conflituosa parece *wishful thinking* – a diferença, que nem sempre pode ser deixada de lado, também faz parte da experiência humana; caso contrário, provavelmente não haveria guerras em nossa história.

Entretanto, embora não possam ser ignoradas, as diferenças podem, de forma melhor ou pior, ser compreendidas – e o processo de compreender o outro pode muitas vezes ocorrer por meio do conflito. Por isso, virtudes cívicas como a paciência e tolerância são cruciais para a democracia. Traduções entre formas de imaginar o mundo nunca são perfeitas, mas, como ilustra o caso do encontro entre os jesuítas e chineses, podem acabar por enriquecer ambas as partes.

Afinal, apesar de todas as transformações que levaram ao surgimento de uma era secular, o mundo permanece profundamente encantado. Nossa moldura imanente está sempre sendo tensionada por frestas de transcendência do passado e do presente. Por isso, a necessidade de se estabelecer conceitos teóricos que possibilitem lidar com o tema da religião – tal como esse trabalho apresenta as ideias de *secularidade, liturgia, narrativa, mobilização, autenticidade, Glória, teologias políticas, religião civil e democracia pluralista*.

Mais do que um texto puramente teórico, também foi parte importante desta investigação uma consulta aos documentos e fatos históricos nas Relações Internacionais. A

busca de fontes primárias faz parte de um empreendimento análogo à arqueologia ou genealogia (para utilizar os termos de Foucault). É entender o que se pode aprender a partir da história, tomando o cuidado de notar os processos lentos e contingentes de seu desenvolvimento, e não a lendo a partir de mitos e narrativas axiomáticos e pré-fabricados.

Daí a importância de se levar em conta o contexto histórico e a própria capacidade de interpretação dos agentes na história – quais eram os limites do horizonte da imaginação para um determinado local e época? Como as pessoas viam o mundo e se viam no mundo? A partir dessas reflexões, pode-se entender também a necessidade de levar em conta nossos próprios *impensados*, aquilo que nunca é dito, as amarras de nosso próprio pensamento – afinal, não apenas estudamos processos históricos em desenvolvimento, como somos todos, em diferentes qualidades, agentes e participantes desses processos.

Por isso pode ser tão interessante para hoje (re)visitar autores como Agostinho: como as concepções de mundo de outras épocas podem confrontar nosso próprio tempo? Como abrir as portas da moldura imanente, tensionadas pela busca da religião por seu espaço em um mundo *depois do secularismo*? Qual o lugar para conceitos como justiça, virtude, bem comum, devoção e fé na política (pós) secular?

Assuntos como a emergência de populismos de direita, a situação da democracia e do multiculturalismo, e perseguição religiosa e direitos humanos são alguns exemplos de desafios contemporâneos da presença da religião entre nações. Dentre esses está o próprio desafio de como estudar um tema tão complexo e ao mesmo tempo tão humano, e não se pode buscar soluções para esses dilemas sem reconhecer o espaço que a religião insiste em ocupar na política internacional. Ainda há muito entre o céu e a terra com que nossas vãs filosofias – ou teorias de Relações Internacionais – não ousam sonhar.

## Referências

- AGAMBEN, G. **The Kingdom and the Glory: For a Theological Genealogy of Economy and Government**. Stanford: Stanford University Press, 2011.
- AGOSTINHO. **A Cidade de Deus**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.
- AGOSTINHO. **Da Verdadeira Religião**. São Paulo: Paulus, 2002.
- ALEMANHA. **Basic Law for the Federal Republic of Germany**. Disponível em: <<https://www.btg-bestellservice.de/pdf/80201000.pdf>>. Acesso em: 15 out. 2019.
- AMÉRICA, E. U. da. **Constitution of the United States**. Disponível em: <[https://www.senate.gov/civics/constitution\\_item/constitution.htm](https://www.senate.gov/civics/constitution_item/constitution.htm)>. Acesso em: 15 out. 2019.
- AQUINO, T. de. **Suma Teológica (vol. VI)**. São Paulo: Loyola, 2012.
- ARDA. **National Profiles: Israel**. Disponível em: <[http://www.thearda.com/internationalData/countries/Country\\_113\\_8.asp](http://www.thearda.com/internationalData/countries/Country_113_8.asp)>. Acesso em: 16 out. 2019.
- ARGENTINA. **Constitución de La Nación Argentina**. Disponível em: <<http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/0-4999/804/norma.htm>>. Acesso em: 13 out. 2019.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Nova Cultural, 1991.
- BALAGANGADHARA, S. N. **“The Heathen in his Blindness...”: Asia, the West and the Dynamic of Religion**. Leiden: Brill, 1994.
- BARBATO, M.; KRATOCHWIL, F. Towards a Post-Secular Political Order? **European Political Science Review**, v. 1, n. 3, p. 317–340, 2009.
- BELLAH, R. N. Civil Religion in America. In: JONES, D. E.; RICHEY, R. E. (Ed.). **American Civil Religion**. San Francisco: Mellen Research University Press, 1990.
- BERGER, P. **Os Múltiplos Altares da Modernidade**. Petrópolis: Editora Vozes, 2017.
- BOSSUET, J.-B. **Politics Drawn from the Very Words of Holy Scripture**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- BOSSY, J. **Christianity in the West, 1400-1700**. Oxford: Oxford University Press, 1985.
- BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm)>. Acesso em: 15 out. 2019.
- CAMPOS, R. D. E. Religião e Relações Internacionais: Uma Abordagem Teórico- Metodológica. In: 5º Encontro Nacional da Associação Brasileira de Relações Internacionais, Belo Horizonte. **Anais...** Belo Horizonte: Associação Brasileira de Relações Internacionais,



2015.

CAVANAUGH, W. T. Beyond Secular Parodies. In: MILBANK, J.; PICKSTOCK, C.; WARD, G. (Ed.). **Radical Orthodoxy**. London: Routledge, 1999.

CAVANAUGH, W. T. **Theopolitical Imaginations**. London: T&T Clark, 2002.

CAVANAUGH, W. T. **The Myth of Religious Violence**. New York: Oxford University Press, 2009.

CHAN, S. Trauma and Dislocation in the Postsecular World: Religious Fervor and the Problem of Methodology. In: MAVELLI, L.; PETITO, F. (Ed.). **Towards a Postsecular International Politics**. New York: Palgrave Macmillan, 2014.

CHERBURY, L. H. of. **De Religione Laici**. New Haven: Yale University Press, 1944.

CHINA. **The Constitution Law of the People's Republic of China**. Disponível em: <<https://www.wipo.int/edocs/lexdocs/laws/en/cn/cn147en.pdf>>. Acesso em: 16 out. 2019.

CONNOLLY, W. E. **Pluralism**. Durham: Durham University Press, 2005.

CONNOLLY, W. E. **A World of Becoming**. London: Duke University Press, 2011.

DALLMAYR, F. Postsecularity and (global) politics: a need for radical redefinition. **Review of International Studies**, v. 38, n. 5, p. 963–973, 2012.

DE CARVALHO, B.; LEIRA, H.; HOBSON, J. M. The big bangs of IR: The myths that your teachers still tell you about 1648 and 1919. **Millennium: Journal of International Studies**, v. 39, n. 3, p. 735–758, 2011.

DOOYEWEERD, H. **Raízes da Cultura Ocidental**. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2015.

EGITO. **Constitution of Egypt**. Disponível em: <[https://www.constituteproject.org/constitution/Egypt\\_2014.pdf](https://www.constituteproject.org/constitution/Egypt_2014.pdf)>. Acesso em: 16 out. 2019.

FOUCAULT, M. **Vigiar e Punir**. Petrópolis: Editora Vozes, 1987.

FOUCAULT, M. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1998.

FOUCAULT, M. **As Palavras e as Coisas**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

FOX, J. The Secular-Religious Competition Perspective. In: HERRINGTON, L. M.; MCKAY, A.; HAYNES, J. (Ed.). **Nations under God. The Geopolitics of Faith in the Twenty-First Century**. Bristol: E-International Relations, 2015. p. 80–87.

FRANÇA. **Constitution de la République Française**. Disponível em:

<[http://www.assemblee-nationale.fr/connaissance/constitution\\_01-2015.pdf](http://www.assemblee-nationale.fr/connaissance/constitution_01-2015.pdf)>. Acesso em: 15 out. 2019.

FRIEDEBURG, R. von. “Officium in rempublicam”. Fürstliche Herrschaft und Territorialstaat in politischen und rechtlichen Reflektionen und Projektionen im Jahrhundert der Reformation. In: FRIEDEBURG, R. VON; SCHORN-SCHÜTTE, L. (Ed.). **Politik und**

- Religion: Eigenlogik oder Verzahnung?** München: Oldenbourg Verlag, 2007.
- GENTILE, E. **Politics as Religion**. Princeton: Princeton University Press, 2006.
- GORSKI, P. S.; KIM, D. K.; TORPEY, J.; VANANTWERPEN, J. **The Post-Secular in Question: Religion in Contemporary Society**. New York: New York University Press, 2012.
- HABERMAS, J. Religion in the Public Sphere. **European Journal of Philosophy**, v. 14, n. 1, p. 1–25, 2006.
- HABERMAS, J. **Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays**. Cambridge: Polity Press, 2008.
- HAYES, C. J. H. **Essays on Nationalism**. New York: Macmillan Press, 1926.
- HELD, D. **Democracy and Global Order**. Cambridge: Polity Press, 1995.
- HENDERSON, E. F. **Select Historical Documents of the Middle Ages**. London: George Bell and Sons, 1896.
- HOBSBAWM, E. Inventing Traditions. In: HOBSBAWM, E.; RANGER, T. (Ed.). **The Invention of Tradition**. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- HOLT, M. P. **The French Wars of Religion, 1562-1629**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- HSIA, R. P.-C. **Social Discipline in the Reformation: Central Europe 1550-1750**. London: Routledge, 1989.
- ÍNDIA. **The Constitution of India**. Disponível em: <[https://www.india.gov.in/sites/upload\\_files/npi/files/coi\\_part\\_full.pdf](https://www.india.gov.in/sites/upload_files/npi/files/coi_part_full.pdf)>. Acesso em: 16 out. 2019.
- Instrumentum Pacis Osnabrugensis. In: **A GENERAL COLLECTION OF TREATYS, Declarations of War, Manifestos, and other Publick Papers, Relating to Peace and War, Among the Potentates of Europe, from 1648 to the present Time**. London: J. Darby for Andrew Bell and E. Sanger, 1710.
- IRÃ. **Constitution of the Islamic Republic of Iran**. Disponível em: <<https://www.wipo.int/edocs/lexdocs/laws/en/ir/ir001en.pdf>>. Acesso em: 16 out. 2019.
- ISRAEL. **The State of Israel as a Jewish State**. Disponível em: <<https://knesset.gov.il/constitution/ConstMJewishState.htm>>. Acesso em: 16 out. 2019.
- JOSEPHSON-STORM, J. **The Myth of Disenchantment**. Chicago: University of Chicago Press, 2017.
- KALTSAS, S. Habermas, Taylor, and Connolly on Secularism, Pluralism, and the Post-Secular Public Sphere. **Religions**, v. 10, n. 8, p. 460, 2019.

- KENNEDY, E. **Secularism and Its Opponents from Augustine to Solzhenitsyn**. New York: Palgrave Macmillan, 2006.
- KEOHANE, R. O. The Globalization of Informal Violence, Theories of World Politics, and the ‘Liberalism of Fear’. **International Organization**, v. 1, n. 1, p. 29–43, 2002.
- KUBALKOVA, V. Toward an International Political Theology. In: PETITO, F.; HATZOPOULOS, P. (Ed.). **Religion in International Relations: The Return from Exile**. New York: Palgrave Macmillan, 2003.
- LECLER, J. **Histoire de la tolérance au siècle de la Reforme**. Paris: Aubier, 1955.
- LEITHART, P. J. Clashing Victimocracies. **First Things**, nov. 2018. Disponível em: <<https://www.firstthings.com/web-exclusives/2018/11/clashing-victimocracies>>.
- LEWIS, C. T.; SHORT, C. **A Latin Dictionary**. Oxford: Clarendon Press, 1879.
- LIDDEL, H. G.; SCOTT, R. **A Greek-English Lexicon**. Oxford: Clarendon Press, 1940.
- LOCKE, J. **A Letter concerning Toleration and Other Writings**. Indianapolis: Liberty Fund, 2010.
- LYOTARD, J.-F. **The Postmodern Condition: A Report on Knowledge**. Manchester: Manchester University Press, 1984.
- LYOTARD, J.-F. **Political Writings**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.
- MACINTYRE, A. C. **After Virtue: A Study in Moral Theory**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007.
- MADSEN, R. What is Religion? Categorical Reconfigurations in a Global Horizon. In: GORSKI, P. S.; KIM, D. K.; TORPEY, J.; VANANTWERPEN, J. (Ed.). **The Post-Secular in Question: Religion in Contemporary Society**. New York: New York University Press, 2012.
- MARTIN, D. **On Secularization: Towards a Revised General Theory**. Aldershot: Ashgate Publishing, 2005.
- MAVELLI, L.; PETITO, F. The Postsecular in International Relations: an overview. **Review of International Studies**, v. 38, n. 5, p. 931–942, 2012.
- MCKENZIE, G. **Interpreting Charles Taylor’s Social Theory on Religion and Secularization**. Cham: Springer, 2017.
- MÉXICO. **Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos**. Disponível em: <[http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/1\\_090819.pdf](http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/1_090819.pdf)>. Acesso em: 15 out. 2019.
- MILBANK, J.; PABST, A. Theology and International Relations Beyond Liberalism : The Question of Europe. **Radical Orthodoxy**, v. 3, n. 2, p. 8–28, 2017.
- MORGENTHAU, H. J. **Politics among Nations**. New York: McGraw-Hill, 1985.

- MOUFFE, C. Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism. **Reihe Politikwissenschaft**, v. 72, 2000.
- OSIANDER, A. Sovereignty, International Relations and the Westphalian Myth. **International Organization**, v. 55, n. 2, p. 251–287, 2001.
- PETITO, F.; HATZOPOULOS, P. **Religion in international relations: The Return from Exile**. New York: Palgrave Macmillan, 2003.
- RAWLS, J. **Uma Teoria da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- REICH, E. **Select Documents Illustrating Mediaeval and Modern History**. London: P. S. King & Son, 1905.
- ROUSSEAU, J.-J. **O Contrato Social**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- RUANDA. **Constitution of the Republic of Rwanda**. Disponível em: <<https://www.wipo.int/edocs/lexdocs/laws/en/rw/rw032en.pdf>>. Acesso em: 16 out. 2019.
- RÚSSIA. **Constitution of the Russian Federation**. Disponível em: <[https://www.constituteproject.org/constitution/Russia\\_2008.pdf](https://www.constituteproject.org/constitution/Russia_2008.pdf)>. Acesso em: 16 out. 2019.
- SATO, E. Thomas Hobbes e a formação do Sistema de Estados Nacionais. In: ARAÚJO, A. DE M.; ASSIS, A. A.; DA MATA, S. (Ed.). **Entre Filosofia, História e Relações Internacionais**. São Paulo: LiberArs, 2017.
- SCHMITT, C. **Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty**. Chicago: Chicago University Press, 2005.
- SMITH, J. K. A. **Introducing Radical Orthodoxy: Mapping a Post Secular Theology**. Grand Rapids: Baker Academic, 2004.
- SMITH, J. K. A. Secular Liturgies and The Prospects for a “Post-Secular” Sociology of Religion. In: GORSKI, P. S.; KIM, D. K.; TORPEY, J.; VANANTWERPEN, J. (Ed.). **The Post-Secular in Question: Religion in Contemporary Society**. New York: New York University Press, 2012.
- SMITH, J. K. A. **How (not) to be Secular: Reading Charles Taylor**. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing, 2014.
- SMITH, J. K. A. **Awaiting the King: Reforming Public Theology**. Grand Rapids: Baker Academic, 2017.
- SMITH, J. K. A. **Desejando o Reino: Culto, Cosmovisão e Formação Cultural**. São Paulo: Vida Nova, 2018.
- SMITH, J. K. A. **Imaginando o Reino: A Dinâmica do Culto**. São Paulo: Vida Nova, 2019.
- SMITH, W. **A Dictionary of Greek and Roman Antiquities**. London: William Wayte, 1890.

- SPRUYT, H. **The Sovereign State and its Competitors**. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- STEPHANI, J. **Institutiones Iuris Canonici**. Dresden: Johann Jacob Winckler, 1599.
- SUL, Á. do. **The Constitution of the Republic of South Africa**. Disponível em: <<http://www.justice.gov.za/legislation/constitution/SACConstitution-web-eng.pdf>>. Acesso em: 16 out. 2019.
- TAYLOR, C. **Sources of the Self: The Making of the Modern Identity**. Cambridge: Harvard University Press, 1989.
- TAYLOR, C. **A Secular Age**. Cambridge: Harvard University Press, 2007.
- TAYLOR, C. **Dilemmas and Connections: Selected Essays**. Cambridge: Harvard University Press, 2011a.
- TAYLOR, C. Why We Need a Radical Redefinition of Secularism. In: VANANTWERPEN, J.; MENDIETA, E. (Ed.). **The Power of Religion in the Public Sphere**. New York: Columbia University Press, 2011b.
- THOMAS, S. M. **The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations**. New York: Palgrave Macmillan, 2005.
- TURQUIA. **Constitution of the Republic of Turkey**. Disponível em: <[https://global.tbmm.gov.tr/docs/constitution\\_en.pdf](https://global.tbmm.gov.tr/docs/constitution_en.pdf)>. Acesso em: 16 out. 2019.
- WALLACE, D. F. **This is Water**. Disponível em: <<https://fs.blog/2012/04/david-foster-wallace-this-is-water/>>. Acesso em: 30 set. 2019.
- WALTZ, K. **Theory of International Politics**. Reading: Addison-Wesley Publishing Company, 1979.
- WIGHT, C. **Agents, Structures and International Relations: Politics as Ontology**. New York: Cambridge University Press, 2006.
- YONGE, C. D. **The Orations of Marcus Tullius Cicero**. London: George Bell and Sons, 1913.