

Fundamentalismo religioso e democracia no Brasil: entranhas de dois extremos

Elements of two extremes: religious fundamentalism and
democracy

*José Tadeu Batista de Souza*¹

*Ricardo Jorge Silveira Gomes*²

Resumo

Apresentamos, neste artigo, uma síntese de dois extremos: de um lado, o fundamentalismo religioso; do outro, a democracia. Existe convivência possível entre eles dentro de um mesmo espaço político – o Estado brasileiro? Para responder a essa questão, buscamos compreender a construção histórica do fundamentalismo religioso que, nos Estados Unidos, teve como terreno fértil os embates entre os protestantes liberais e os conservadores, no final do século XIX e início do século XX, de onde nasceram os princípios norteadores desse fundamentalismo, hoje, no Brasil, representado pelas igrejas pentecostais e neopentecostais. Garimpamos os postulados teóricos a partir do século XVIII, no que se refere à democracia, para desembarcarmos no Estado laico e respondermos, assim, a inquietante interrogação proposta. A construção desse artigo está alicerçada em uma pesquisa bibliográfica, por meio da qual rastreamos histórias e conceitos para embasarmos nossas análises e reflexões. Expressamos em nossa conclusão, o quanto o fundamentalismo religioso se distancia do exercício da democracia vista como uma forma de governo que contempla o “bem comum”, o que implica na repulsa contundente à exclusão de qualquer ordem.

Palavras-chave: democracia; Estado laico; fundamentalismo; política; religião.

Abstract

We present in this article a synthesis of two extremes: on the one hand, religious fundamentalism; on the other, democracy. Is there a way for both of them to be in the same politic sphere- the state? In order to answer this question, we seek to

¹ Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Rio Grande do Sul, Brasil. Professor adjunto III da Universidade Católica de Pernambuco e do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião e Filosofia da Universidade Católica de Pernambuco. E-mail: jose.tadeu@unicap.br

² Mestrado em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco, Pernambuco, Brasil. Doutorado em andamento em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco, Pernambuco, Brasil. E-mail: ricardojorgesg@hotmail.com

understand the historical construction of religious fundamentalism which, in the United States, had as fertile ground the clashes between liberal Protestants and conservative Protestants, in the late nineteenth and early twentieth centuries, from where the guiding principles of this fundamentalismo were born which even today is also associated with Pentecostals and Neopentecostals. We made our research in the classical thoughts, from the eighteenth century, theoretical foundations of democracy, in order to land in the secular state and thus answer the challenging question proposed. The construction of the article took place through a bibliographic research, through which we traced and concepts to support our analysis and reflections. We understand and we express it in our conclusion, how religious fundamentalism is far from the exercise of democracy seen as a form of government that involves the "common good".

Keywords: democracy; secular state; fundamentalism; politics; religion.

Introdução

Sob o prisma da história, não é possível imaginarmos o Brasil como um país que tenha conseguido imprimir, em sua estrutura de poder, a laicidade. Na formação do povo brasileiro, de acordo com Darcy Ribeiro (1995), duas das nossas matrizes originantes, a indígena e a negra, estiveram sob a tutela de uma terceira, aquela branca, aqui representada pelo povo português. A partir de então, encontramos o exercício do poder sempre imbricado com as questões religiosas. Assim, vimos ascender ao poder político, tanto no período em que estivemos sob o jugo da Coroa portuguesa, quanto no período republicano até as últimas décadas do século XX, sob influência das determinações da Igreja Católica. Encontramos, pois, no alicerce da história do Brasil, aquilo que Marilena Chauí (2006) identificou como um poder teológico-político que se potencializa quando reivindica para si

A competência exclusiva e o poder para interpretar as revelações (portanto as vontades divinas), decidindo quanto ao conteúdo do bem e do mal, do justo e do injusto, do verdadeiro e do falso, do permitido e do proibido, do possível e do impossível, além de decidir quanto a quem tem o direito ao poder político e às formas legais da obediência civil (CHAUÍ, 2006, p. 142).

Nesse contexto, Chauí lembra que, em tempos de hoje, a democracia se apresenta como a “legitimidade do conflito e a capacidade de ações que [...] se efetuam como contra-poderes sociais de criação de direitos e como poderes de sua legitimação e garantia” (CHAUÍ, 2006, p. 132). Analisando as grandes religiões monoteístas – judaísmo, cristianismo e islamismo – Chauí explicita, de uma maneira contundente, aliás, como é característica de sua escrita, os desafios enfrentados por essas religiões:

Não têm apenas que enfrentar, do ponto de vista do conhecimento, a explicação da realidade oferecida pelas ciências, mas têm ainda que enfrentar, de um lado, a pluralidade de confissões religiosas rivais e, de outro, a moralidade laica determinada por um Estado secular ou profano. Isso significa que cada uma dessas religiões só pode ver a ciência e as outras religiões pelo prisma da rivalidade e da exclusão recíproca, uma oposição não tem como exprimir-se num espaço público democrático porque não pode haver debate, confronto e transformação recíproca em religiões cuja verdade é revelada pela divindade e cujos preceitos, tidos por divinos, são dogmas. Porque se imaginam em relação imediata com o absoluto, porque se imaginam portadoras da verdade eterna e universal, essas religiões excluem o trabalho do conflito e da diferença e produzem a figura do Outro como demônio e herege, isto é, como o Falso e o Mal (CHAUÍ, 2006, p. 132).

Assim, na história recente do Brasil e com o advento do neopentecostalismo, deparamo-nos com a construção de um poder político-teológico que vem promovendo, sistematicamente, o aviltamento de direitos cidadãos conquistados a duras penas por meio do exercício democrático e como resultado de incansáveis lutas da sociedade civil organizada. O discurso fundado nas Escrituras, sempre em nome de Deus – como se o próprio Deus, pessoalmente, tivesse passado uma procuração irrestrita para algumas pessoas que se autodeclaram *ungidas* –, coloca à margem determinadas minorias em um espetaculoso exemplo de homofobia, racismo, intolerância religiosa, misoginia, discriminações das mais diversas ordens. Em tal cenário, as perseguições estão em pleno processo de fomento do ódio, respaldadas numa hermenêutica textual da Bíblia, o livro sagrado dessa tradição.

Compreendemos que o enfrentamento dessa situação instalada passa, antes de tudo, pelo entendimento de suas construções. Procurando esse entendimento – não como justificação, mas como mola propulsora de discernimento, nos propomos inicialmente, a refletir sobre o fundamentalismo religioso protestante a partir no final do século XIX. No segundo momento, mergulharemos em alguns conceitos e concepções da democracia, até chegarmos ao Estado Laico.

Portanto, é no confronto dessas duas reflexões que poderemos entrever até que ponto o fundamentalismo religioso pode conviver, politicamente, dentro do Estado democrático de direito.

1. Um extremo: fundamentalismo religioso

O que entendemos por fundamentalismo e, em especial, por fundamentalismo religioso? Como o concebemos hoje, surgiu nos Estados Unidos e se apresenta como um retorno ao mundo medieval no que se refere a uma regressão à menoridade, isto é, à incapacidade de se servir do entendimento sem a orientação de outrem – o que significa a perda e a negação da autonomia de pensamento. Daí, a retomada dos embates entre religião e ciência, entre religião e razão. Isso, obviamente não se deu de forma abrupta, mas resultou de um processo de construção. Para Martin Dreher,

Grupos cristãos conservadores atribuíram a si mesmos essa designação no princípio do século XX. [...]. Entendiam-se como uma contra-ofensiva a uma Teologia orientada em um método que interpretava os conteúdos da fé, especialmente os textos bíblicos, a partir de uma perspectiva histórico-crítica. O protestantismo estava se alinhando à ciência moderna – e esse era o seu pecado. [...]. *Fundamentals* eram os conteúdos de fé, verdades absolutas e intocáveis, que deveriam ficar imunes à ciência e à relativização por meio do método histórico (DREHER, 2006, p. 82-83).

Mas qual a ameaça científica que temiam os fundamentalistas estadunidenses? Karen Armstrong nos transporta para o caos resultante da

Primeira Grande Guerra que provocou uma nova mentalidade, uma nova visão de mundo, o que explodiu nas ciências, nas Humanidades, nas artes. Diz a autora,

Nas artes e nas ciências havia um desejo de retomar os princípios básicos, os fundamentos irreduzíveis, e recomeçar a partir do zero. Os cientistas agora esmiuçavam o átomo ou a partícula; os sociólogos e os antropólogos se voltavam para as sociedades ou artefatos primitivos. Não se tratava de um conservador retorno às fontes, pois o objetivo consistia em fragmentar o passado, dividir o átomo e produzir algo inteiramente novo (ARMSTRONG, 2001, p. 196).

O enfrentamento à exigência de algo novo, também atingiu os protestantes estadunidenses cujo cenário precedente remonta à crise econômica de 1893 que provocou a derrocada financeira e, a partir do colapso do mercado da bolsa de valores, entrou em efeito cascata promovendo uma crescente miséria pública, com a paralisação do comércio e das atividades produtivas. Foi a partir desse cenário que os protestantes, mesmo divididos entre diversas denominações, entre liberais e conservadores, vivendo desavenças doutrinárias profundas, aderiram conjuntamente aos programas da Era Progressista (1900-20) e se engajaram em movimentos sociais em consonância com tais programas. Nas palavras de Armstrong

Os protestantes desenvolveram o que chamaram de “Evangelho social” para sacralizar as cidades e fábricas sem Deus. Tentaram retomar o que consideravam os preceitos básicos dos profetas hebreus e do próprio Cristo, que ensinara seus seguidores a visitar os presos, vestir os nus e dar de comer aos famintos. Os evangelistas sociais fundaram “igrejas institucionais” para oferecer serviços e recreação aos pobres e aos povos imigrantes (ARMSTRONG, 2001, p. 198).

Enquanto os protestantes liberais avançavam em suas lutas sociais, os protestantes conservadores que comungavam com essas lutas também divergiam ideologicamente do grupo liberal. Ao mesmo tempo em que os liberais propunham uma mudança substancial de perspectiva, debruçando-se sobre o estudo dos problemas sociais em pauta, relegando ao segundo plano os estudos de

pormenores bíblicos, buscando soluções que pudessem minorar as péssimas condições socioeconômicas de seus concidadãos, os conservadores compreendiam que o engajamento nas questões sociais tinha uma perspectiva a mais. Talvez “vissem suas cruzadas sociais como uma guerra contra o demônio ou como um desafio espiritual ao materialismo dominante” (ARMSTRONG, 2001, p. 198).

Encontramos, aqui, a ideia do Outro como representação do mal a ser combatido, ou, quem sabe, associado à encarnação do próprio demônio. Podemos considerar o começo do enrijecimento ideológico dos conservadores diante das posturas assumidas pelo catedrático de Harvard, pastor Charles Eliot, quando ousou “solucionar o verdadeiro dilema dos cristãos modernos propondo uma religião baseada mais na prática que em crenças convencionais” (ARMSTRONG, 2001, p. 199).

Tal proposição escandalizou os protestantes conservadores. Eles não conseguiam conceber uma religião sem uma rígida doutrina que se apresentasse como infalível e com a pretensão de imutabilidade ao passar do tempo. Esses cristãos protestantes conservadores se autocompreenderam como detentores privilegiados desse modelo de doutrina.

Somem-se a esse cenário, os horrores protagonizados pela Primeira Guerra Mundial que, embora tenha o Velho Continente como único palco, preanunciou aos radicais o fim dos tempos e a urgente preparação para a segunda vinda do Messias. Além disso, a propagação da teoria da evolução, do cientista britânico, Charles Darwin, cujas bases se apresentavam para os conservadores como a negação do Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó, único criador do homem, da mulher e de todas as coisas visíveis e invisíveis, estava sendo propagada também nas escolas de ensino fundamental. Portanto, a formação de uma nova mentalidade que excluía Deus.

A I Guerra Mundial pusera fim à lua-de-mel com a ciência, cujo potencial temível agora suscitava preocupação e, em alguns lugares, o desejo de impor-lhe limite. A teoria científica de Darwin

constituía um ótimo exemplo da desagradável tendência de alguns cientistas de contrariar o “bom senso”. Quem queria uma religião clara e direta procurava ansiosamente um motivo plausível – e compreensível – para rejeitar a evolução (ARMSTRONG, 2001, p. 204).

Para os conservadores, esse motivo plausível estava na essência da fé bíblica, a qual foi compilada na coletânea *The Fundamentals: A Testimony to the Truth* (Os fundamentos: um testemunho à verdade), cujos volumes foram publicados entre os anos de 1909 e 1915. Nessa coletânea, dois fundamentos teóricos imutáveis estão explícitos: a redenção vicária – sacrifício de Cristo para a salvação de homens e de mulheres e a inerrância da Bíblia – a verdade absoluta contida nas Sagradas Escrituras. Em outras palavras, a Bíblia não erra porque é palavra divina.

Torna-se importante, também, considerar quatro traços típicos de sua mentalidade. Em primeiro tem-se, o que foi concebido como traço psicológico por Paine (2010, p. 14), que discorre sobre um *subjetivismo fechado* que sequer admite o diálogo com quem assume crenças outras, ou apenas questione, tente argumentar contrariamente àquilo que se estabeleceu como fé absoluta. O segundo é o traço epistemológico, chamado por Paine (2010, p. 14) de *fideísmo radical*. Esse traço caracteriza-se pela oposição à racionalidade, à toda riqueza proveniente das Humanidades e das ciências, ao pensamento crítico e à dialética entre razão e fé. O terceiro está ligado à hermenêutica, denominado de *literalismo na interpretação das Escrituras* (Paine, 2010, p. 14). O referido traço se baseado na leitura textual bíblica, posicionando-se contra uma exegese mais aprofundada, contra as diferenças de sentido. Ou seja, as interpretações são feitas sem levar em consideração a diversidade de gêneros e estilos literários contidos na própria Bíblia, e, portanto, análises histórico-sociológicas ficam muito distantes do procedimento interpretativo. Por fim, o quarto traço está ligado ao pragmatismo, apontado como a tendência a medidas radicais, à militância e até ao terrorismo (Paine, 2010, p. 14).

Estamos, pois, como vimos, sob o prisma religioso, diante do retorno à menoridade: os crentes conservadores necessitam que outrem conduza as suas ações, justifique as suas violências, balize as suas intolerâncias, assuma as suas (ir)responsabilidades, legitime as suas estruturas excludentes. Buscam, em última análise, na existência de um ser superior, as justificativas para suas ações. Sendo assim, a máxima de René Descarte – *penso, logo existo* – é substituída por uma mínima: *não penso, logo sou conduzido*.

Atualmente, no Brasil, associamos a prática do fundamentalismo religioso às igrejas pentecostais e neopentecostais, as quais, sobretudo a partir da segunda metade do século XX, invadem as praças públicas com suas pregações por vezes solitárias; por vezes para pequenas aglomerações ao ar livre, ou em casas particulares, ou em garagens transformadas em templos; por vezes dentro de presídios como único alento para quem, por motivos não tão nobres, encarceraram-se primeiro em si mesmos para, como consequência, experimentarem o afastamento daquele convívio social convencionalmente aceito pela sociedade que permanece fora das grades, sendo forçados a enturmar-se aos modelos de *outras sociedades*, aquelas que vagueiam dentro das grades; por vezes, para multidões incalculáveis, seja dentro de grandiosos e luxuosos templos, seja em imensos descampados, ou, ainda, nas principais avenidas das grandes cidades, extrapolando, portanto, as paredes dos templos.

Além da pluralidade de lugares de sua presença pregadora, ainda os identificamos como grupos muito bem estruturados que, de forma crescente, vêm ocupando os *mass media* em todos os seus canais, ou seja, a imprensa escrita, o rádio, a televisão, a teledramaturgia, a internet e a telefonia móvel, com projeção local, estadual, regional, nacional e internacional.

A ocupação de espaços físicos, abertos ou fechados, como templos, praças e chegada aos meios de comunicação se constitui numa via estratégica de difusão das informações, das doutrinas julgadas fundamentais. É o escopo comum de

todos os grupos que dominam os meios de comunicação: a exclusiva pseudopropriedade da verdade sobre crenças, pessoas e fatos. Por conseguinte, tudo aquilo que se apresenta fora do núcleo de compreensão exclusiva deve ser rejeitado e, por vezes, combatido.

Mas isso não é o suficiente. Existe, como pano de fundo, o desejo implícito e/ou explícito de poder nas mais diversas áreas, de forma meticulosamente planejada. Assim, o projeto de implantação de uma política-teológica neopentecostal no Brasil começou na década de 1980, em pleno processo de redemocratização do país. Consistia em garantir sua representatividade na Assembleia Nacional Constituinte, cujos deputados foram eleitos em 1986. Para tanto, de acordo com Paulo Siepierski (1997, p. 54-55), as principais igrejas neopentecostais à época – Assembleia de Deus (AD), Igreja do Evangelho Quadrangular (IEQ) e Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) – encamparam o modelo corporativista fazendo surgir, assim, a chamada bancada evangélica. “Sua atuação foi no mínimo polêmica, marcada por fisiologismo e oportunismo. A principal moeda política foram as concessões de rádio e televisão” (SIEPIERSKI, 1997, p. 55).

Ainda de acordo com Siepierski (1997), o grande projeto de neocristandade do Conselho Nacional dos Pastores do Brasil (CNPB), fundado em 1993, tem o objetivo expresso de eleger um presidente da República pra chamar de seu. A essa escalada do poder-teológico, Siepierski elencou, profeticamente, suas preocupações, quais sejam:

A incursão do pós-pentecostalismo na política brasileira visando o estabelecimento de uma neocristandade é preocupante. Em primeiro lugar, [...], a teologia do domínio presente no pós-pentecostalismo inclina-o para o conservadorismo. Em segundo lugar, a política do pós-pentecostalismo é altamente corporativa, visando benefícios exclusivos, “é a apropriação do Estado democrático pela mentalidade sectária em ebuliente expansão”. Em terceiro lugar, o pós-pentecostalismo não possui um projeto de sociedade. Em quarto lugar, as lideranças são frequentemente

autoritárias e protegidas contra qualquer tipo de crítica. Isso se reflete na obediência à indicação eleitoral da liderança. Em quinto lugar, uma pesquisa de abrangência nacional revelou que os pentecostais têm menos apego às liberdades de organização e expressão. Diante disso, é difícil acreditar que o pós-pentecostalismo possa contribuir para o desenvolvimento da democracia no Brasil (SIEPIERSKI, 1997, p. 56).

Podemos identificar a concretude do projeto estabelecido pelo CNPB à eleição do presidente Jair Messias Bolsonaro? O fato é que as maiores lideranças neopentecostais, entre elas Edir Macedo, Silas Malafaia e RR Soares, apresentaram-no como o grande defensor dos valores fundamentalistas por eles propagados em suas redes de comunicação e defendidos como verdades absolutas porque oriundas da vontade do Deus de Abraão, Isaac e Jacó, do qual essas lideranças se apresentam como legítimos e únicos representantes.

2. O outro extremo: democracia e Estado laico

Desde 1889, o Brasil, rompendo com o imperialismo, adotou, como forma de governo, a República Presidencialista, e, como regime político, a democracia.

O Estado como hoje concebemos (entidade com poder soberano para governar um povo dentro de uma área territorial delimitada) tem suas raízes na Revolução Francesa (1789) pelo que ela representa de rompimento com o Estado Absolutista vigente à época e a queda do feudalismo. Para Martin Kriele, a Revolução Francesa foi “o ponto de partida histórico para o movimento de democratização, que impulsiona a história política desde então” (KRIELE, 2009, p. 201).

Portanto, democracia e Estado. Começemos essa segunda reflexão pelo nosso regime político. O que entendemos por democracia? Podemos defini-la como um regime político que emana do povo em função do próprio povo, isto é, um regime que, em tese, deve zelar pela *coisa pública* nas três instâncias da governabilidade: municipal, estadual e federal, no caso brasileiro. Para tanto,

entende-se uma necessária relação entre eleitor e candidato (eleito ou não). Esse cenário, tal como o palco onde deverá ser encenada uma grande peça teatral, possui nuances de cores e artefatos invisíveis a olho nu e que necessitam ser desvendados se quisermos compreender sua funcionalidade, suas variantes, suas responsabilidades.

Fazendo uma incursão no Século das Luzes, como mais uma das conseqüentes mudanças provocadas pela Revolução Francesa encontra-se o liberalismo – doutrina baseada na defesa da liberdade individual – com as três correntes que o caracterizam: liberalismo econômico (reconhecimento da propriedade privada, livre mercado – lei da oferta e da procura, tributação mínima etc.); liberalismo político (defesa das liberdades e direitos individuais, liberdade de imprensa, igualdade perante a lei – essência do Estado de Direito –, governos representativos e constitucionais e Estado Mínimo); e liberalismo de pensamento (reconhecimento do mérito – daí a necessidade da igualdade de oportunidades, o que inclui a universalidade da educação).

Já é bastante comum a referência à obra *O espírito das Leis*, onde Montesquieu (1995, p.321) propôs a divisão de poderes do Estado: legislativo, executivo e um terceiro, hoje reconhecido como o poder judiciário. Porém, o que concerne propriamente ao interesse público, como uma dimensão da democracia, foi pontuado por Rousseau

É com Rousseau que se chega ao ponto culminante da discussão acerca de democracia e da presença do interesse público no Contrato Social, dado que somente a vontade geral pode direcionar a força do Estado no cumprimento da razão de ser de sua instituição – o bem comum. Considerando que, para o aparecimento das sociedades civilizadas foi necessário um choque de interesses particulares, Rousseau entende que é o acordo entre esses particulares interesses que as mantém possíveis: porquanto [...] a vontade do particular sempre tem por objetivo o bem privado, enquanto que a vontade geral se dirige ao interesse comum, disso se deduz que somente esta última é, ou deve ser, o

verdadeiro motor do corpo social (ZENI; RECKZIEGET, 2009, p. 9345).

A partir do que foi citado acima podemos perceber a importância do interesse público no bojo do Contrato Social como o fator que ratifica a liberdade e a democracia. Em suma, a soberania popular. Nessa mesma perspectiva, Joseph Schumpeter afirmou que:

A filosofia da democracia do século XVIII pode ser expressa da seguinte maneira: o método democrático é o arranjo institucional para se chegar a certas decisões políticas que realizam o bem comum, cabendo ao próprio povo decidir, através da eleição de indivíduos que se reúnem para cumprir-lhe a vontade (SCHUMPETER, 1961, p. 300).

Aqui reside o primeiro grande desafio para a compreensão da democracia, enquanto expõe o imediato embate que se coloca, simbolicamente, como moeda de duas faces. Em uma face, o cidadão e a cidadã aptos a exercerem seu direito de escolha por meio do voto, e, na outra face, aquele ou aquela que se apresenta capaz de representar o votante. Entre uma e outra face, no seu recheio, está exatamente o *bem comum* – compreendido como aquilo que é bom e necessário para todos e para todas, aquilo que promova e eleve a qualidade de vida de todos e de todas, que oportunize as mesmas chances para todos e todas.

Na concepção de Joseph Schumpeter, é a ideia do bem comum que orienta os rumos do fazer político no âmbito da democracia e se constitui em referencial de julgamento da sua vigência. Porquanto, ele explica:

Existe um *bem comum*, o farol orientador da política, sempre fácil de definir e de entender por todas as pessoas normais, mediante uma explicação racional. Não há, por conseguinte, razão para não entendê-lo e, de fato, nenhuma explicação para a existência dos que não o compreendem, salvo a ignorância (que pode ser remediada), a estupidez e o interesse anti-social. Ademais, esse bem comum implica soluções definitivas de todas as questões, de maneira que todo fenômeno social e toda medida tomada ou a ser tomada podem inequivocamente ser tachados de *bons* ou *maus*. O povo deve admitir também, em princípio pelo menos, que há [...] uma *vontade comum* (a vontade de todas as pessoas sensatas) que

corresponde exatamente ao interesse, bem-estar ou felicidade comuns (SCHUMPETER, 1961, p. 300).

Se levarmos em conta a situação particular do Brasil e, até certo ponto outros países da América Latina, deparamo-nos com um embrolho: via de regra, nem o eleitor assume para si a responsabilidade de escolher aquele candidato ou candidata que tenha compromisso com o *bem comum*, tampouco o pretendente a um cargo eletivo assume efetivamente tal compromisso. Ambos partem para a busca de benesses pessoais, efêmeras, momentâneas e se gloriam das vantagens conseguidas. Sem a consciência desse *bem comum*, tudo é negociável. Nesse comércio, o sufrágio e o apoio assumem a figura de *moeda de troca*, cujo fiel da balança pende para o lado que melhor atender às aspirações pessoais. E o *bem comum* passa a largo do processo político transformando-se em processo eleitoral (e não eleitoral).

A democracia, então, nessa sua deformidade, apenas serve de pano de fundo utilizado como justificativa para o engodo. Quem escolhe finge que está participando do destino do Estado; quem é escolhido finge ter aceitado a responsabilidade de lutar para que o *bem* seja, de fato, *comum* a todas as pessoas e estendido às diversas regiões que compõem o território desse mesmo Estado.

Pode-se dizer ainda que a teoria contemporânea traz, em seu bojo, três grandes tradições históricas do pensamento democrático: a teoria clássica em que o governo é apresentado como sendo o governo do povo em contraponto à aristocracia – um governo de poucos; a teoria medieval, apoiada na soberania popular; e a teoria moderna, nascida com a concepção do Estado (BOBBIO; MATTEUCCI; PASQUINO, 1998, p139).

Marilena Chauí atualiza o pensamento de Rousseau quanto à divisão dos poderes dentro da democracia e o coloca no nosso chão.

O Estado [...] se apresenta como *república representativa* constituída de três poderes: o executivo (encarregado da administração dos negócios e serviços públicos), o legislativo (parlamento

encarregado de instituir as leis) e o judiciário (magistraturas de profissionais do direito, encarregados de aplicar as leis). (CHAUÍ, 2000, p. 522).

Continuando suas reflexões, Chauí lembra que nesse Estado, mesmo admitindo a república representativa, a mentalidade elitista não sofreu nenhuma mudança. O reconhecimento da liberdade dos cidadãos e das cidadãs não estendia o exercício de direitos políticos à população em sua totalidade, pois excluiu os analfabetos, os trabalhadores e as mulheres, ou seja, a maioria da população. As mudanças não aconteceram por benesse da classe dominante, mas como resultado da organização popular. Para Chauí,

Lutas populares intensas, desde o século XVIII até nossos dias, forçaram o Estado liberal a tornar-se uma *democracia representativa*, ampliando a cidadania política. Com exceção dos Estados Unidos, onde os trabalhadores brancos foram considerados cidadãos desde o século XVIII, nos demais países a cidadania plena e o sufrágio universal só vieram a existir completamente no século XX, como conclusão de um longo processo em que a cidadania foi sendo concedida por etapas (CHAUÍ, 2000, p. 522).

Parece paradoxal afirmar que a beleza da democracia está, justamente, na possibilidade do jogo de forças que se traduz na representatividade e habilidade do argumento e do contra-argumento, do consentido e do interdito. Todavia, esse jogo de forças somente poderá resultar no *bem comum* cuja potência máxima está traduzida nas aprovações e implementações de políticas públicas inclusivas que atinjam todos os grupos que compõem a nação. Daí a necessidade da organização da sociedade civil no desenvolvimento de competências para formulação de propostas, no engajamento político a partir das associações de bairros, na coragem de eleger legítimos representantes sociais nos dois poderes eletivos: o executivo e o legislativo, dos três níveis municipal, estadual e federal. Afinal, como sentenciou Montesquieu, “o amor à república, numa democracia, é o amor à democracia; o amor à democracia é o amor à igualdade” (MONTESQUIEU, 1995, p. 54).

Em sendo o Estado uma entidade com poder soberano para governar um povo dentro de uma área territorial delimitada, como vimos, o que caracteriza sua laicidade? De acordo com Celso Lafer,

Um Estado laico é o que estabelece a mais completa separação entre a Igreja e o Estado [...]. A secularização é uma expressão da arte da separação das esferas, fonte da liberdade e geradora da igualdade [...]. Esta separação é uma significativa manifestação da desconcentração do poder ideológico e tem papel fundamental na limitação ao exercício do poder, por meio da tutela constitucional dos direitos humanos. Estes, por sua vez, integram as “regras do jogo” da democracia, que pressupõe os direitos da minoria e o pluralismo do confronto público equitativo e equilibrado das opiniões (LAFER, 2007, p. 2).

Portanto, o respeito aos direitos humanos apresenta-se como o âmago do exercício da cidadania. Tais direitos estão explícitos na Declaração Universal dos Direitos Humanos (ONU, 1948), mas, também, assegurados pela Constituição da República Federativa do Brasil, entre os quais o princípio da cidadania, da dignidade da pessoa humana, dos valores sociais do trabalho, além do direito à vida, à privacidade, à igualdade, à liberdade (e aqui encontra-se uma série de direitos como a liberdade de expressão, de locomoção, de religião, de segurança pessoal, entre outras), à informação, à representação coletiva, à associação, à propriedade e seu uso social, à cultura, à educação, à saúde, ao meio ambiente equilibrado, ao asilo, ao devido processo legal, à presunção de inocência, entre outros. Assim sendo, é a garantia do respeito aos direitos humanos, ou seja, ao Estado Democrático de Direito que garante a democracia – governo do povo e para o povo, portanto, governo inclusivo e não excludente –, e a laicidade onde “as normas religiosas das diversas confissões são conselhos para os seus fiéis, e não comandos para toda a sociedade” (LAFER, 2007, p. 2).

3. Fundamentalismo religioso e democracia combinam?

Historicamente, não raro, encontramos ingerências entre religião e Estado, e vice-versa: ora a religião ditou normas para toda a população, ora o Estado determinou os meandros religiosos. Sottomaior resume bem esse processo dizendo:

Por vezes, a autoridade religiosa era o próprio chefe de Estado: os reis eram altos sacerdotes [...]. Em outras, o poder era apenas justificado por ideologias religiosas e coroado pelas autoridades religiosas. Em sua forma mais estrita, essa maneira de governo se chama teocracia [...] ou governo divino. Nela, governo e religião se confundem e o Estado naturalmente privilegia a religião que o sustenta, entronizando os ditames religiosos na lei e usualmente perseguindo todos aqueles que tenham visões religiosas (ou irreligiosas) discordantes (SOTTOMAIOR, 2014, p. 15).

Portanto, via de regra, a religião dominante ou reconhecidamente oficial pelo poder constituído, apresenta o seu texto sagrado como verdade única e, sob seu jugo, todos estão submetidos, independente de suas crenças ou não crenças. O texto sagrado, ainda, está hibridamente diluído na legislação do Estado. Nessa lógica, a pluralidade de credos torna-se inconcebível e passiva de punições severas.

Nessa questão específica, ressoa a voz de Voltaire que se levantou, também, contra a intolerância religiosa e que, diretamente, afrontou as concepções da época a esse respeito. Diante da tragédia que se abateu à família Calas (1761), na cidade de Toulouse, França, em decorrência do fanatismo religioso, Voltaire escreveu o *Tratado sobre a Tolerância* no qual expõe as vísceras das inexoráveis contendas religiosas da época. É uma escrita que, parece-nos, foi concebida para os dias atuais. Diante da barbárie cometida em nome da defesa da fé, Voltaire coloca em xeque a própria existência de Deus. Em um dos trechos mais contundentes, ele disse:

Os católicos mataram um certo número de huguenotes, e os huguenotes, por sua vez, assassinaram um certo número de católicos: logo, Deus não existe; serviram-se da confissão, da

comunhão e de todos os sacramentos, para cometerem os crimes mais horrorosos: logo, Deus não existe. [...] Eu tirei uma outra conclusão: se assim é, há um Deus que, depois desta vida passageira, em que tanto o ignoramos e em que, em seu nome, cometemos tantos crimes, se dignará consolar-nos de tantas horríveis infelicidades: porque, se considerarmos as guerras de religião, os quarenta cismas dos papas, quase todos eles cruentos, as imposturas, quase todas elas funestas; os ódios irreconciliáveis incendiados pelas diferentes opiniões, ao vermos todos os males que nos trouxe o falso zelo, devemos concluir que foi, nesta vida, que os homens tiveram, durante imenso tempo, o seu inferno (VOLTAIRE, 2015, p. 65-66).

Estariam aqui, as primeiras intuições para a laicidade do Estado? O fato é que as ideias contundentes de vários pensadores propuseram a saída da minoridade e o embarque em um processo de desenvolvimento em todos os aspectos. Nesse sentido, o avanço das ideias democráticas trouxe, para o Estado moderno, outro elemento: exatamente o seu caráter laico.

Nesse sentido, Roseli Fischmann afirma que:

O caráter laico do Estado, que lhe permite separar-se e distinguir-se das religiões, oferece à esfera pública e à ordem social a possibilidade de convivência da diversidade e da pluralidade humana. Permite, também, a cada um dos seus, individualmente, a perspectiva da escolha de ser ou não crente, de associar-se ou não a uma ou outra instituição religiosa. E, decidindo por crer, ou tendo o apelo para tal, é a laicidade do Estado que garante, a cada um, a própria possibilidade da liberdade de escolher em que e como crer, ou simplesmente não crer (FISCHMANN, 2012, p. 15-16).

Vemos assim, que o Estado laico é o oposto da teocracia. Nele não existe espaço para a menoridade política, mas, sim, para a discussão democrática sobre todos os temas, inclusive aqueles nevrálgicos, colocando sobre a mesa as visões de todas as religiões igualmente, sem supremacia de uma ou outra, incluindo-se aquelas relativas às ciências das Humanidades, os movimentos sociais minoritários ou não, porque todos compõem o tecido social, todos são importantes atores sociais.

O fato de um Estado laico consolidado não significa que estaria negado aos religiosos o direito de concorrerem a cargos públicos eletivos. Ao contrário, numa democracia é salutar que todos os seguimentos da sociedade tenham assento nas câmaras legislativas, nos gabinetes executivos e nos demais serviços oferecidos aos seus cidadãos. Todavia, na experiência da democracia do momento atual faz-se necessária uma correlação de forças que permita a democracia atingir sua maioria sem favorecimentos a determinados grupos específicos e a exclusão de outros. A consciência do *bem comum* e a garantia da universalidade na participação estão nas bases que configuram a essência da vocação política democrática. E nessa consciência não há espaço para o fundamentalismo e sim para o diálogo, a coexistência, o respeito mútuo.

Considerações finais

Apresentamos nossas considerações finais em três enfoques distintos e entrelaçados. O primeiro refere-se à constatação do quanto o fundamentalismo religioso expõe a menoridade cognitiva definida por Kant (s.d., p. 11) como “a incapacidade de se servir do entendimento sem a orientação de outrem”. E o que nos leva a esta verificação? A necessidade de negar a hermenêutica e se limitar à leitura textual das Sagradas Escrituras, isto é, ao literalismo bíblico; o subjetivismo fechado que não consegue estabelecer diálogos racionais com pessoas outras que não comunguem com suas crenças; a oposição sistemática à racionalidade, à ciência, às Humanidades; e, ainda, a instrumentalização de Deus – como se isso fosse possível – como um escudo para encobrir a pequenez humana e se isentar de qualquer responsabilidade.

O segundo enfoque, a certeza de que, as pessoas que ocupam cargos hierárquicos em qualquer religião, não importando suas matrizes, não carregam em si a prerrogativa de se ter em nossas mãos uma procuração assinada por Deus que lhes garanta o papel de juízes e juízas de seus semelhantes, nem são

depositários de verdades absolutas. Esses pseudos pedestais ruem, afinal o pó da terra é o destino de todos, igualmente.

O terceiro enfoque, o urgente e pacífico empenho, individual e coletivo, na luta pelo exercício pleno de nossa cidadania, garantia única de que o Brasil não retrocederá para a idade das trevas. A teocracia não cabe em um país essencialmente plural como o Brasil, o que não significa negar a existência de Deus, do divino, do transcendente. Ao contrário, significa dignificá-lo em sua obra criadora, de acordo com a tradição judaico-cristã, mais extraordinária: o homem e a mulher, na justa medida em que se respeitem as livres escolhas de cada indivíduo singularmente, de cada comunidade, ambas adequadas aos parâmetros constitucionais. Esse respeito pressupõe um subjetivismo aberto ao diálogo interpessoal, ao diálogo com as ciências e com as Humanidades, respaldado por dispositivos legais que garantam, cada vez mais, a honradez do livre pensar e do livre arbítrio. Portanto, a exigência é de um fideísmo radical à liberdade responsável, criativa, construtiva.

O conhecimento democrático das diferenças de sentido e as vivências religiosas em todo o seu esplendor – solidariedade, capacidade de perdão, fraternidade, partilha, compaixão, ajuda mútua... matérias primas para a justiça social –, abominam as ações antidemocráticas em nome do Deus da vida.

Decididamente, entre esses dois extremos – fundamentalismo religioso e democracia – não existe combinação possível.

Referências

- ARMSTRONG, Karen. *Em nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política I*. 11. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.
- BRASIL. [Constituição (1988)] *Constituição da República Federativa do Brasil: texto constitucional promulgado em 05 de outubro de 1988, com as alterações determinadas pelas Emendas Constitucionais de Revisão n° 1ª 6/94, pelas Emendas*

Constitucionais nº 1/92 a 91/2016 e pelo Decreto Legislativo nº 186/2008. Brasília: Senado Federal, Coordenação de Edições Técnicas, 2016.

CHAUÍ, Marilena. *Convite à filosofia*. São Paulo: Ática, 2000.

CHAUÍ, Marilena. Fundamentalismo religioso: a questão do poder teológico-político. In: BORON, Atilio A. (org.). *Filosofia Política Contemporânea: controvérsias sobre civilização, império e cidadania*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO; São Paulo: Departamento de Ciência Política. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo. 2006. Disponível em:

<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/secret/filopolconbr/Chaui.pdf>. Acesso em: 21 jul. 2021.

DREHER, Martin N. *Fundamentalismo*. São Leopoldo: Sinodal, 2006.

FISCHMANN, Roseli. *Estado laico, educação, tolerância e cidadania: para uma análise da concordata Brasil-Santa Sé*. São Paulo: Factash Editora, 2012.

KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, s.d.

KRIELE, Martin. *Introdução à teoria do estado: os fundamentos históricos da legitimidade do estado constitucional democrático*. Porto Alegre: Sérgio Fabris Editor, 2009.

LAFER, Celso. Estado laico. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, ano 128, n. 41487, p. 2, 20 mai. 2007.

MONTESQUIEU, Charles de Secondat, Baron de. *O espírito das leis*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

PAINE, Scott Randall. Fundamentalismo ateu contra fundamentalismo religioso. *Horizonte – Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, Belo Horizonte, v. 8, n. 18, p. 9-26, out. 2010.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SCHUMPETER, Joseph A. *Capitalismo, socialismo e democracia*. Rio de Janeiro: Editora Fundo de Cultura, 1961.

SIEPIERSKI, Paulo D. Pós-Pentecostalismo e política no Brasil. *Estudos Teológicos*. v. 37, n. 1, p. 47-61, 1997, p. 47-61. Disponível em: http://www.periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/viewFile/776/711. Acesso em: 22 jul. 2021.

SOTTOMAIOR, Daniel. *O Estado laico*. Coleção O Que Saber. São Paulo, Fundação Perseu Abramo, 2014.

VOLTAIRE. *Tratado sobre a tolerância: por ocasião da morte de Jean Calas*. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2015.

ZENI, Bruna Schilndwein; RECKZIEGEL, Tânia Regina Silva. Contrato Social, Estado Democrático de Direito e Participação Popular. *Anais do XVIII Congresso Nacional do CONDEPI*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009, p. 9343-9353. Disponível em:

http://www.publicadireito.com.br/conpedi/manaus/arquivos/anais/sao_paulo/2834.pdf. Acesso em: 22 jul. 2021.

Recebido em 29-07-2020.
Aprovado em 27-07-2021.