

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
Instituto de Relações Internacionais

**ASCENSÃO OU QUEDA DAS GRANDES RELIGIÕES:
CONFLITOS ENTRE DISCURSOS NAS RELAÇÕES
INTERNACIONAIS**

Marcella Pontes de Campos

Brasília

2012

Marcella Pontes de Campos

**ASCENSÃO OU QUEDA DAS GRANDES RELIGIÕES:
CONFLITOS ENTRE DISCURSOS NAS RELAÇÕES
INTERNACIONAIS**

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Relações Internacionais do Instituto de Relações Internacionais – IREL da Universidade de Brasília (UnB) como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Relações Internacionais. Área de concentração: Política Internacional. Orientador: Prof. Dr. Alcides Costa Vaz

Brasília

2012

Marcella Pontes de Campos

ASCENSÃO OU QUEDA DAS GRANDES RELIGIÕES: CONFLITOS ENTRE
DISCURSOS NAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS

Dissertação apresentada ao Programa de Mestrado em Relações Internacionais da
Universidade de Brasília

Prof. Dr. Alcides Costa Vaz (Orientador)

Prof. Dr. Alexandre Brasil Carvalho da Fonseca

Prof. Dr. Vânia Isabel Carvalho Pinto

Prof. Dr. Eiiti Sato (Suplente)

Agradecimentos

As certezas ruíram,
Os debates começaram,
Os paradigmas passaram,
Os discursos fluíram,

Ficou a profunda gratidão:
À UnB, por oportunidades em plenitude,
Ao Alcides, pelo apoio e solicitude,
Aos professores, pela inspiração,

Aos colegas, pela *brodagem*,
Ao Serge, pelo abraço acolhedor,
Aos pais, pelo incondicional amor,
Ao que é Eterno, pela coragem.

Resumo

A religião influencia a política internacional. Se ela está em franca ascensão ou plena decadência nas relações internacionais é uma questão em debate. Como consequência, discute-se também se a religião deve ou não ser considerada como um elemento importante para o estudo dos fenômenos que marcam o século XXI. Essa dissertação é um estudo exploratório sobre a influência da religião na política internacional e tem por objetivo apresentar os dois principais discursos a respeito desse tema. A medida em que o mundo se modernizou, houve declínio ou ascensão da religião? Os últimos anos testemunharam sua saída da esfera privada para influenciar a vida pública ou marcam o início de uma nova era? Depois de apresentar os discursos, exemplifico-os com a Revolução Iraniana. Se, por um lado, há quem argumente que o islamismo foi uma força motora dos eventos de 1978-79, uma vez que há reversão do processo de secularização; por outro lado, há quem afirme que o islamismo foi usado como uma retórica vazia e que a secularização continua no Irã.

Palavras-chave: religião; religião política; secularização; relações internacionais.

Abstract

Religion influences international politics. Whether this influence is on the rise or fall in international relations is a matter of debate. Another debate is whether religion should or should not be regarded as an important element in studies of phenomena that characterize the twenty-first century. This thesis is an exploratory study on the influence of religion in international politics and aims to present two major discourses on the subject. With the modernization of the world, was there a rise or a decline in the great religions? In recent years, have we witnessed its departure from the private sphere to influence public life or is it the beginning of a new era? After presenting the different discourses, I exemplify them with the case of the Iranian Revolution. On the one hand, some argue that Islam was the driving force behind the events of 1978-79, given that there is reversal of the process of secularization; on the other hand, it can also be said that Islam was used as empty rhetoric, since the secularization in Iran goes full steam.

Keywords: religion; political religion; secularization; international relations

As life moves, persuasion moves with it and indeed helps to move it. More bluntly, whatever God may or not be – living, dead, or merely ailing, religion is a social institution, worship a social activity, and faith a social force. To trace the pattern of their changes is neither to collect relics of revelation nor to assemble a chronicle of error. It is to write a social history of the imagination.

Clifford Geertz (1926-2006)

Lista de figuras

Figura 1: Duplo sistema de classificação medieval	15
Figura 2: Teorias da secularização	16
Figura 3: Cadeia causal do caso europeu	38
Figura 4: Quadro comparativo entre o caso europeu e americano	39
Figura 5: Modelo esquemático explicando a religiosidade	52

Sumário

Agradecimentos	iv
Resumo.....	v
Abstract.....	vi
Lista de figuras	viii
Introdução.....	1
Capítulo 1 – Circunstâncias	9
1. Introdução.....	9
1.1. Apresentação	9
1.2. Objetivo do capítulo	9
1.2. Conceitos de secularismo	10
1.3. Contestação do sistema de classificação medieval	11
1.3.1. Reforma Protestante.....	12
1.3.2. Formação dos Estados nacionais.....	13
1.3.3. Crescimento do capitalismo moderno	14
1.3.4. Revolução Científica.....	14
1.4. Teorias da secularização	16
1.4.1. Secularização como diferenciação	16
1.4.2. Secularização como declínio religioso	18
1.4.3. Secularização como privatização.....	19
1.5. A mais secular das Ciências Sociais.....	21
1.6. A religião reaparece na política internacional.....	24
1.6.1. Década de 1980: o inesperado retorno da religião	24
1.6.2.. Década de 1990: O anúncio do Choque de civilizações	25
1.6.3. Anos 2000: O Choque	27
1.6.4. Biênio 2010-12: As revoluções no mundo árabe.....	27
1.7. O despertar do campo de estudos	28
1.8. Conclusão	29
Capítulo 2 – Ascensão ou declínio das grandes religiões?	31
2.1. Introdução	31
2.1.1. Apresentação.....	31
2.1.2. Objetivo e estrutura do capítulo	32

2.2. Evidências	32
2.2.1. Excepcionalismo americano	32
2.2.2. Excepcionalismo europeu.....	35
2.3. O discurso da ascensão da religião	37
2.3.1. Os argumentos.....	37
2.3.2. Por que a religião ressurgiriam no mundo contemporâneo?	43
2.3.3. A crise da modernidade.....	44
2.4. O discurso do declínio da religião	47
2.4. Conseqüências	52
2.4.1. Conseqüências para a política internacional.....	53
2.4.2. Conseqüências para o campo de estudos de RI.....	54
2.5. Conclusão: cada história tem um discurso	55
Capítulo 3 – Revolução Iraniana: uma revolução religiosa?	57
3.1. Introdução	57
3.2. A dimensão negligenciada	58
3.3. O discurso da ascensão do islamismo político	60
3.4. O discurso do declínio do islamismo político	64
3.5. Conclusão	66
Considerações Finais	68
Referências Bibliográficas	70

Introdução

Este texto expõe e discute as principais idéias do debate sobre a influência da religião nas relações internacionais nas últimas décadas. Seu objetivo é encorajar reflexões sobre a influência da religião e sobre o modo como os acadêmicos conferem sentido a essa influência. A proposta dessa dissertação é fazer um estudo exploratório por esse tema tão negligenciado pelas obras brasileiras na área de Relações Internacionais¹ (RI).

Estudiosos têm tido dificuldade em compreender algumas dinâmicas da política internacional das últimas décadas. As teorias tradicionais que predominaram no campo de estudos de RI na maior parte o último século não foram capazes de prever o fim do conflito ideológico que caracterizava a ordem bipolar nem de explicar a ordem que o sucedeu. Os atentados terroristas de 11 de Setembro de 2001 marcaram a transição para um novo momento do sistema internacional. A dificuldade em compreender o significado daqueles violentos atentados e a dificuldade na execução da política externa americana no Afeganistão e no Iraque colocaram em evidência a dificuldade dos formuladores de política externa em compreender a importância política da religião no mundo contemporâneo. A interpretação de que a nova ordem mundial seria guiada por um suposto “Choque de civilizações”, no dizer de Samuel Huntington, ganhou *momentum* e, em grande medida, pautou parte das ações da política externa americana para região do Oriente Médio e Ásia Central.

No que sucedeu aos trágicos acontecimentos de 2001, pode-se dizer que os Estados Unidos falharam em compreender aspectos fundamentais das sociedades afegã e iraquiana. E, para além dos corolários da Doutrina Bush para o Oriente Médio, atores e analistas de política externa têm dificuldade em compreender a influência da religião no mundo contemporâneo. Como, então, compreender os *new partisans of God* no Egito? A elevada representação de partidos religiosos nas últimas eleições do Tunísia, no Egito, na Líbia e no Iêmen? O jogo de forças entre o

¹ O termo Relações Internacionais, quando referir-se ao campo de estudos, virá com iniciais maiúsculas ou com a abreviação RI. Com minúsculas, quer dizer as relações sociais, econômicas e políticas que acontecem no mundo.

poder político e religioso no Iran? A influência do Grande Aiatolá Ali al-Sistani² no Oriente Médio? Como explicar o crescimento vertiginoso do número de evangélicos na América Latina? A influência da Igreja Ortodoxa na nova Rússia?

Durante décadas, a religião foi negligenciada nos estudos de política internacional. Parte dessa negligência é explicada pela dificuldade de lidar com fatores não-rationais dos cientistas sociais, sobretudo no campo das Relações Internacionais, em que as abordagens teóricas são fundadas sobre a teoria da escolha racional. A partir do Iluminismo (ou Esclarecimento), supôs-se que a religião entraria para a esfera privada ou de que desapareceria do mundo. O antropocentrismo substituiria o teocentrismo e, conseqüentemente, a razão substituiria a religião como forma de compreender a realidade. As explicações tradicionais acerca da modernização do mundo, no entanto, têm sido consideradas guias ineficazes para interpretar a realidade contemporânea. Apesar de ausente dos estudos das Relações Internacionais, a religião sempre esteve presente no mundo e é exatamente essa relação que motiva a confecção desse trabalho.

Objetivo

O objetivo dessa dissertação é conhecer discursos sobre a influência da religião na política internacional e exemplificar alguns deles com o caso da Revolução Iraniana.

A partir do momento em que as teorias tradicionais falharam ao interpretar o fim da Guerra Fria, abordagens alternativas apareceram no campo de estudos. A abordagem de Huntington de que o aspecto civilizacional pautaria questões de segurança, apesar de muito criticada, inclui de forma assertiva aspectos culturais e religiosos como elementos importantes na definição da nova ordem mundial. Durante a década de 1990, algumas obras³ que explorariam o mesmo tema foram produzidas, mas o tema só ganhou visibilidade a partir dos eventos de 11 de Setembro de 2001.

Os atentados terroristas que atacaram os EUA despertaram interesse de muitos pelos estudos sobre o Islã; sobre religião e violência; sobre a ambivalência do

² Sistani ocupa o posto mais alto da linhagem do xiismo duodecimano (twelver), seguido pela maioria dos xiitas; é uma personalidade política influente no Oriente Médio, sobretudo na reconstrução do Iraque.

³ Cita-se, como exemplos, *Fundamentalisms and the State: Remaking Politics, Economies and Militance* (1991); *Religion, the Missing Dimension of Statecraft* (1994); *Public Religions in the Modern World* (1994); *Secularization, R.I.P.* (1999).

sagrado (Appleby, 2000) e; enfim, sobre a influência da religião na política internacional. Um periódico exclusivamente dedicado ao tema: *The Review of Faith and International Affairs* começou a ser publicado em 2003 e o tema começou a aparecer em congressos, como a mesa-redonda “Religion and the Study of International Relation” no encontro da International Studies Association (ISA) de 2006.

Apesar da proliferação de publicações com relação a esse tema principalmente nos Estados Unidos e na Europa, o impacto sobre o número de dissertações, teses e livros nos departamentos de relações internacionais brasileiros foi bastante reduzido. Não se pode dar uma resposta definitiva sobre a razão pela qual a comunidade acadêmica brasileira se absteve de produzir obras sobre o tema, mas, um palpite consideraria fatores como 1) a profunda influência que o paradigma do declínio religioso como consequência da modernização teve no nosso campo de estudos; 2) a dificuldade de incorporar outros níveis de análise que não o sistêmico ou o estatal; 3) a menor importância relativa que as questões do Oriente Médio – onde a religião é um fator evidente de análise – tinham para a política externa brasileira até muito recentemente; 4) a ausência de percepção de que questões religiosas podem ser consideradas uma ameaça à segurança nacional⁴. De todo modo, tendo em vista o papel que o país pretende galgar no cenário internacional, torna-se inadequado a permanência dessa omissão ao tema da interferência da religião na política.

Essa dissertação tem o objetivo de fazer um levantamento bibliográfico da discussão sobre a influência da religião na política internacional, levando em consideração o debate sobre a secularização ou “dessecularização” do mundo, e exemplificar esse debate com a Revolução Iraniana de 1979.

Estrutura da dissertação

Essa dissertação é dividida em três capítulos. O capítulo primeiro traz o pano de fundo da discussão; o segundo apresenta o debate; e o terceiro o exemplifica. Enquanto, nos primeiros dois capítulos, apresento discursos diferentes a respeito das consequências religiosas da modernização do mundo, no terceiro, ilustro esse debate

⁴ Um potencial de foco de insegurança tem sido associado à crescente população islâmica, em sua maioria shiita, na região da tríplice fronteira entre Brasil, Argentina e Paraguai. Em função da grande comunidade de muçulmanos libaneses, os EUA acreditam que existe uma ligação entre membros do Hezbollah localizados na tríplice fronteira e o contrabando, o narcotráfico e o terrorismo internacionais.

com um caso específico. Ou seja, inicialmente, esse estudo é uma aproximação analítica que acomoda discursos de secularização ou de dessecularização da política internacional e, em seguida, exemplifica o debate com o caso da Revolução Iraniana.

O capítulo primeiro estabelece o panorama da discussão, apresentando as contestações do sistema de classificação medieval, que deram origem à dicotomia moderna de secular/mundano e estabelece uma relação entre esse debate e o surgimento do campo de estudos de Relações Internacionais. Observa-se que a noção de secularização acomoda entendimentos divergentes a respeito da interação entre a religião e a política e parte da falta de consenso entre os pesquisadores está justamente na falta de consenso sobre o que “secularização” significa.

Como John Rees (2009) aponta em sua tese de doutorado, abordagens analíticas que apresentam o “secular” como contraposição ao “sagrado” num relacionamento binário são problemáticas. E, como o campo das RI foi fundado sobre a premissa de separação entre religião e política, o retorno da influência política da religião no mundo contemporâneo torna-se um problema para os estudiosos da disciplina.

O capítulo segundo tenta mostrar esse impasse, identificando dois discursos diferentes sobre a influência da religião nas RI. O que considera a religião em franca ascensão no mundo contemporâneo, diz que ela é um fator primordial para a compreensão das relações internacionais do século XXI. O discurso que a considera em plena decadência, afirma que a religião é apenas instrumento da retórica de eventos movidos por outras forças. A distinção entre os dois discursos foi resumida por Jonathan Fox e Shmuel Sandler como “*while religion is sometimes a tool used by other forces, it also has an independent influence*” (FOX; SANDLER, 2006, p.178).

O capítulo três exemplifica essa discussão com o caso da Revolução Iraniana. Como o critério de seleção de casos nunca é evidente, explico minha escolha. A revolução Iraniana é o elemento emblemático desse debate. Para os que acreditam na ascensão da religião, a Revolução Iraniana é o evento inaugural de uma nova era. Para os que acreditam no contínuo declínio, ela é representa exatamente o contrário – que a religião foi usada como retórica para um projeto político. Discutir se se trata de uma revolução islâmica ou secular serve exatamente para ilustrar os argumentos discutidos no capítulo segundo.

Justificativa

A definição de um objeto de estudos é feita tendo em vista fatores de ordem interna e de ordem externa. Do ponto de vista pessoal, essa dissertação foi uma oportunidade de auto-reflexão sobre a influência da religião na minha vida. Antes de começar esse programa de pós-graduação, no entanto, a importância do sagrado pra mim não estava traduzida em reflexão sistematizada sobre a influência da religião na política. Essa falta de conhecimento inicial impossibilitou que eu tivesse uma pergunta de pesquisa clara e uma hipótese para ser testada ao longo do programa de mestrado. Ao contrário, quando admitida nesse programa de pós-graduação, eu desconhecia mesmo que havia diferentes discursos sobre o tema da religião, tampouco conhecia a discussão sobre a secularização do mundo. Ou seja, grande parte do tempo dedicado ao mestrado detive-me a tomar conhecimento de uma arcabouço teórico básico a respeito do tema tratado, uma vez que nem nas disciplinas da graduação nem nas do mestrado (ambas na UnB), tive qualquer contato com o assunto tratado nessa dissertação. Esse é, aliás, um dos motivos para a confecção deste texto.

No Brasil, o tema da influência da religião nas relações internacionais ainda é discutido marginalmente. Com relação aos assuntos de relações exteriores, encontrei algumas referências sobre a influência do cristianismo na política externa americana em trabalhos de pós-graduação dos últimos anos, em número reduzido diante da importância do tema, mas nada que tratasse da influência da religião de modo geral nas Relações Internacionais. Observo, portanto, que se trata de um momento oportuno para produzir essa dissertação.

Da ordem de fatores externa, o tema é oportuno por trazer para a Universidade de Brasília parte da discussão que tem sido feita nos departamentos de RI de universidades estrangeiras com relação ao tema tratado nesta dissertação. Apesar de não tratar de muitos eventos da cena internacional contemporânea, como as recentes Revoluções no mundo árabe, acredito que essa dissertação é um passo na direção de compreender melhor eventos que envolvem atores religiosamente motivados.

Em livros de relações internacionais publicados no Brasil ou mesmo em jornais de circulação nacional, não encontrei explicações satisfatórias a respeito das revoluções e contra-revoluções do mundo árabe, nem sobre a “desradicalização” de grupos religiosos no mundo muçulmano (item importante para compreensão da realidade atual). Há um debate superficial sobre a controvérsia quanto à migração muçulmana para Europa, ameaçando a identidade européia. Essas lacunas motivaram-

me a escrever essa dissertação, que, apesar de não ter a pretensão de aprofundar na análise de muitos assuntos abordados, oferece uma sistematização dos argumentos básicos em torno do que considero importante para o início de uma pesquisa sobre a influência da religião para a política internacional.

Metodologia

Considerarei oportuno que a pesquisa fosse feita por meio de um estudo exploratório. Um estudo desse tipo proporciona familiaridade com um novo tópico de estudos, o que é especialmente valioso no caso desta dissertação. Uma vez que ainda não existe publicação sobre esse tópico de estudo no Brasil, esse trabalho faz uma abordagem panorâmica da influência da religião na política internacional, o que pode ser considerado uma ferramenta útil para desenvolvimentos futuros de pesquisas acadêmicas.

O método utilizado na dissertação será, portanto, o analítico-discursivo, que consiste reconstruir argumentos, identificando-lhes o teor, a origem e o impacto. Isso será feito por meio da revisão bibliográfica: discussão sobre as idéias, os fundamentos, os problemas e as sugestões dos vários autores pertinentes ao objeto de estudo. Como Kratochvil (2005, p.135) afirma em relação aos estudos sobre religião nas Relações Internacionais:

What we need, rather, is a type of diagnostics that tells us how the various factors relate to each other and "fit" into a larger puzzle. This involves something different and probably more demanding than the methodological purity that is the lodestar of modern social science. It not only demands the transgression of traditional disciplinary boundaries, but also requires coming to terms with the internal forces of destruction that constantly threaten individuality and social life. The nearly deafening silence with which the discipline of international relations originally treated the "silent revolution" of 1989 is paralleled only by the helplessness and the faulty policy advice with which the problems of ethno religious conflict and of fundamentalism are dealt with. The discomfort we obviously feel when we are confronted with violence is enhanced by the discomfort we feel in dealing with religion as a social and political fact; here, television has made hiding behind the category of distance impossible.

Escopo e limitações

Jonathan Fox (2001, p.61) argumenta que o impacto da religião nas relações internacionais é muito variado. Ela influencia o processo decisório e a percepção

sobre a legitimidade dos governantes; a religião também pode ter um efeito transnacional, quando relacionado a redes de ativismo político de qualquer natureza. Há também vários tópicos que podem ser relacionados ao tema, como direitos humanos, questões de identidade e de etnia, transições demográficas, saúde pessoal; controvérsias sobre a modernização e a globalização, resolução de conflitos, intervenções humanitárias e atitudes gerais com relação à guerra e à paz.

Argumento que elementos religiosos devem ser considerados, mas, de modo nenhum, considero que sejam suficientes para compreensão do mundo contemporâneo. A realidade é complexa e, com essa dissertação, gostaríamos de esclarecer apenas um aspecto (negligenciado) dela.

Há também a limitação quanto ao escopo da pesquisa. Pelas limitações de tempo, de extensão do trabalho de conclusão de mestrado e de habilidade da autora, essa pesquisa teve de ser delimitada na apresentação de diferentes discursos sobre o tema nas relações internacionais e, em alguma medida, na sociologia. Ou seja, por mais interessante que sejam, não trato de discursos teológicos ou discursos de autores não ocidentais sobre o assunto. Seria interessante, em uma pesquisa futura, incluir o que pesquisadores no Oriente Médio e extremo Oriente estão produzindo sobre o tema, mas não foi possível fazê-lo nessa oportunidade.

Definições

Duas palavras-chave dessa dissertação – religião, secularização – são difíceis de definir. Ao tentar definir religião, o filósofo Alston (1972, p. 140-145), incluiu os seguintes elementos:

1. A crença num ser (ou seres) sobrenaturais;
2. Tentativa de comunicação com esses seres;
3. Realidades transcendentais;
4. Distinção entre o sagrado e o profano, o que inclui definir alguns objetos e rituais como sagrados;
5. Uma visão que explica tanto o mundo como a relação entre a humanidade e o mundo;
6. Um código de conduta alinhado com essa cosmovisão;
7. Uma comunidade temporal unida por adesão a esses elementos.

Nota-se que a religião – crença, comportamento e pertencimento a uma comunidade – tem, portanto, duas dimensões na vida de um indivíduo. A primeira é dar sentido à sua existência (definição substantiva); a segunda perspectiva relaciona a crença com sua função na sociedade (perspectiva funcionalista). Para os fins de uma análise social, religião deve ser abordada a partir da definição funcionalista, i.e. que analisa o impacto que esses sistemas de ideias têm na vida social, em outras palavras, é o que se faz da religião que é interessante aqui.

A definição de secularização exige discussão detalhada. Grosso modo, o “secular” é entendido como categoria teológico-filosófica, político legal e cultural-antropológica usada para construir, codificar e experienciar o âmbito ou realidade de diferenciação do religioso (CASANOVA, 2007). De acordo com o autor, o termo secularização normalmente refere-se a padrões pressupostos de diferenciação entre essas duas esferas. O termo também tem sido usado desde a Revolução Francesa para denotar o processo de transferência de propriedade do controle de autoridades eclesiásticas para a jurisdição civil. Como espalhou por outras esferas da vida, cedo o termo foi empregado como conceito ideológico em referência à “liberação do homem moderno da tutela religiosa” ou o processo de “descristianização” e paganização (Berger 1967: 106).

Para compreender essa discussão, é preciso definir também modernização. Segundo Zepeda (2010, p.129), o processo de modernização é definido como um processo sócio-histórico complexo e multidimensional – original da Europa Central –, caracterizado fundamentalmente por uma visão de mundo descentrada, profana e pluralista, por uma reflexão que ao incorporar-se de forma sistemática e permanente na vida social, desestabiliza a experiência, as instituições e os conhecimentos, e conseqüentemente gera uma realidade profundamente dinâmica, contraditória, ambígua e precária. Também podem-se mencionar, como características típicas da modernidade ocidental, a primazia da razão instrumental, o individualismo, a compreensão otimista da história como progresso, bem como a diferenciação institucional.

Capítulo 1 – Circunstâncias

*Yo soy yo y mi circunstancia
y si no la salvo a ella no me salvo yo.
José Ortega y Gasset*

1. Introdução

1.1. Apresentação

A discussão sobre a secularização da sociedade é feita em estreita relação com o debate acerca da modernidade. O processo usualmente conhecido como "processo de secularização" foi lido por diversos teóricos (Comte, Spencer, Marx) como uma dinâmica de emancipação cujo fim levaria a uma sociedade "sem religião" (ZEPEDA, 2010, p. 129) ou uma sociedade em que a religião ficaria restrita à vida privada.

A distinção entre o conceito “secular” ou sua derivação “secularização”, e a própria teoria sociológica da secularização é importante porque o conceito em si é tão multidimensional, tão ironicamente reversível nas suas conotações contraditórias, e tão cheio de uma variedade de significados que tem acumulado ao longo da história. (CASANOVA, 1994, 12) que dificulta a compreensão do que se está discutindo.

E o que significa a interposição inesperada da esfera religiosa na política nas últimas décadas? Ela requer uma mudança de paradigmas nas RI? Como cada pesquisador é também suas circunstâncias, esse debate é permeado de percepções enviesadas. Utilizando as mesmas evidências, alguns afirmam que estão testemunhando o reaparecimento global da religião de grande significado político (Hadden 1987; Shupe 1990; Thomas 1995, *apud* Haynes 2011); outros, no entanto, dizem que a secularização está ocorrendo, com exceção de circunstâncias e condições limitadas (Wallis e Bruce 1992; Wilson 1992; Bruce 1993, *apud* Haynes 2011). Mas o que exatamente significa a secularização? Significa que as pessoas estão se tornando menos religiosas? Ou a religião está deixando de ter influência na política?

1.2. Objetivo do capítulo

O objetivo desse capítulo é traçar um pano de fundo da formação dos discursos sobre a influência da religião nas RI, mostrar a diferença entre os conceitos de secularização e as teorias, destacar a influência que tem no campo de estudos de RI e mostrar que a crise de paradigmas contemporânea é uma oportunidade para o surgimento do tema da religião. Essa discussão será feita por meio de uma discussão bibliográfica.

1.2. Conceitos de secularismo

“Secularização” é um conceito empregado com muitos significados. Parte da dificuldade de chegar a um consenso sobre as conseqüências da secularização do mundo dá-se por causa da ausência de unidade a respeito do que se discute. C. J. Sommerville (1998, p.250) sintetizou em seis os principais entendimentos do termo:

1. Quando se discute estruturas sociais – ou sociedades, levando em consideração seus sistemas simbólicos ou estruturais – secularização é usado para designar diferenciação. Nesse caso, secularização significa separação das atividades religiosas, grupos ou ideias de outras próprias da sociedade. Pode-se dizer, no entanto, que diferenciação necessariamente envolve perda do poder religioso, uma vez que, desde que ele deve compartilhar sua autoridade com outras instituições resultadas do processo de diferenciação. Tschannen (1991 *apud* Sommerville 1998) faz um inventário dos principais elementos das teorias clássicas de secularização de Robert Bellah, Peter Berger, Richard Fenn, Thomas Luckmann, David Martin, Talcott Parsons, and Bryan Wilson.
2. Quando se discute instituições e bens, secularização significa transformação de uma instituição que uma vez foi considerada religiosa para uma instituição com caráter distinto do religioso. Esse tem sido o significado em que falamos de secularização dos bens que outrora pertenciam a alguma instituição religiosa, como, por exemplo, a secularização das terras monásticas.
3. Quando se discute atividades, secularização refere-se ao processo de transferência das atividades uma vez de natureza religiosa para outra natureza, porque nada é intrinsecamente religioso ou secular. Qualquer coisa pode ser considerada parte de uma religião, como, por exemplo, dançar, cantar, trabalhar etc.
4. Quando se discute mentalidades, secularização significa uma mudança expressiva de atenção de interesses religiosos [finais] para interesses marginais [imediatos]. A secularização da mentalidade pode virar contra a religião, fomentando dúvida ou descrença.
5. A secularização da sociedade não é a mesma coisa que a secularização da população. Ao menos para os cientistas sociais, sociedade significa uma estrutura (ou mesmo um processo), em vez de pessoas contidas dentro dessa estrutura. Pode-se falar, por exemplo, de uma sociedade secular que contém

uma população inteiramente religiosa, como o caso da Turquia após Atatürk. Isso significa que as regras pelas quais a sociedade opera são reconhecidas como sendo de um caráter diferente das crenças religiosas tidos pela população. Por outro lado, onde toda a população é caracterizada por negligenciar hábitos religiosos, pode-se dizer de secularização da população nos termos da definição (4) acima.

6. Finalmente, o termo secularização é também usado como contrário à religião em sentido genérico. Ordinariamente, é usado em contraste com o Cristianismo. A razão pela qual isso inevitavelmente gera confusão é porque é impossível definir cristianismo para satisfação de todos.

Desde que o debate sobre as conseqüências da secularização do mundo foi lançado nas ciências sociais, acadêmicos têm reconhecido que a secularização não é um processo unitário (MARTIN 1965 *apud* SOMMERVILLE 1998). Mas aqueles que tentaram explorar seus diferentes aspectos fizeram-no em termos de processos – como declínio, diferenciação, desengajamento, racionalização (SHINER 1967; GLASNER 1977; TSCHANNEN 1991; BRUCE 1992, *apud* SOMMERVILLE 1998) – e em diferentes níveis de análises – como estrutural, cultural, organizacional, individual (FENN 1970; DOBBELAERE 1985; CHAVES 1994, *apud* SOMMERVILLE 1998). Quando se lê sobre o assunto, não fica sempre claro se os processos são específicos a atividades ou níveis diferentes. Para melhor compreendermos os termos do debate, faz-se necessário fazer um recuo histórico.

1.3. Contestação do sistema de classificação medieval

José Casanova (1994, p.11-19) observa a história do que ficou conhecido como processo de secularização, a fim de ilustrar as diferenças entre definições e teorias de secularização propriamente ditas. De acordo com o autor, na Europa medieval, um sistema dualista de classificação – entre esse mundo e o outro mundo – foi institucionalizado em toda a sociedade de modo que o domínio social também fosse dualisticamente estruturado. A divisão “desse mundo” em duas esferas diferentes “a religiosa” e “a secular” deve também ser separada e distinta de outra divisão entre “esse mundo” e “o outro mundo”. Trata-se de um duplo sistema dualista de classificação.

Para compreender o processo e mesmo das teses sobre a secularização do mundo, faz-se necessário destacar quatro desenvolvimentos históricos que tiveram

importância particular na desarticulação do sistema de classificação medieval: a Reforma Protestante; a formação dos Estados nacionais; o surgimento do capitalismo; e a Revolução Científica.

1.3.1. Reforma Protestante

A Reforma Protestante teve amplo impacto na contestação do sistema de classificação medieval. José Casanova (*op.cit.*, p.21) destaca que, ao contestar a reivindicação de unicidade, santidade e catolicidade da Igreja, a Reforma destruiu o sistema de cristandade ocidental e abriu possibilidades para a emergência de algo novo. Ao destruir o velho sistema orgânico, ajudou a liberar as esferas seculares do controle religioso. Num nível mais alto, o Protestantismo deve ser visto não apenas como um solvente corrosivo que deu lugar ao novo, mas também como uma superestrutura religiosa de uma nova ordem, como a religião da moderna burguesia, como a ideologia religiosa que, no tempo em que lutas de classe e ideológicas ainda eram travadas com vestes religiosas, servira para legitimar a ascensão de um homem burguês e de uma nova classe empreendedora, a ascensão de um Estado soberano contra a monarquia universal do cristianismo, e o triunfo da nova ciência contra a escolástica católica (*ibidem*).

Há, enfim, a visão do Protestantismo, em particular o que Weber chama de “protestantismo ascético”, que não só ajudou oferecer legitimação religiosa ao processo já em desenvolvimento, mas também, por meio da introdução de um novo princípio religioso e uma nova ética secular, serviu para impelir e moldar esses processos numa direção particular. Nessa perspectiva, o Protestantismo seria não apenas uma força secularizante, mas uma forma de secularização interna, um veículo por meio do qual conteúdos religiosos seriam institucionalizados de uma forma secular, conseqüentemente apagando de uma vez por todas a divisão religioso-secular (*ibidem*).

O protestantismo “rompeu a continuidade, cortou o cordão umbilical entre o céu e a terra, e assim atirou o homem de volta a si mesmo de uma maneira sem precedentes na história” (BERGER, 1985, p. 125) . Com uma religiosidade que, ao recusar a função mediadora da Igreja e ao defender a ascese intra-mundana, negou o mistério, o milagre e a magia, o protestantismo abre caminho para o desencantamento do mundo, estruturado dentro do racionalismo (FONSECA, 2011, p.16).

1.3.2. Formação dos Estados nacionais

O relacionamento pré-moderno entre os domínios religioso e político é curioso. Em princípio, a separação implícita do mandamento de Jesus Cristo de “dar a César o que é de César e a Deus o que é de Deus” é bastante diferente da unidade religiosa-política inerente à prática do Profeta Maomé. Por outro lado, na prática, as relações pré-modernas entre os atores políticos e religiosos tendiam a envolver significativa dependência mútua em prol da ordem social global e a confiança mútua para a manutenção das regras tanto na cristandade quanto no mundo muçulmano. Atores políticos dependiam fortemente de atores religiosos, e vice-versa. Porque as elites religiosas – independentemente se ulemás, monges ou bispos–, eram muitas vezes excepcionalmente bem versadas em textos jurídicos e históricos, elas estavam em uma posição incomparável para dar o conselho governante com autoridade em um amplo leque de questões. Estas questões foram bem além dos domínios da teologia e da moralidade para incluir questões econômicas e militares (TOFT ET AL, 2011, p.52). Ou seja, a organização religiosa precisava da proteção das instituições políticas para seu estabelecimento e manutenção de suas posições, organizações e riqueza; por outro lado, as instituições políticas precisavam da legitimação e suporte fornecidos pela elite religiosa (*idem*).

Segundo José Casanova (1994, p.22), as reivindicações universalistas da igreja como organização salvadora foram minadas por um pluralismo introduzido pela Reforma e o caráter obrigatoriamente monopolista foi destruído pela ascensão de um Estado secular moderno que progressivamente concentrava e monopolizava a violência física no território. No início da fase absolutista, a aliança do trono com o altar tornou-se ainda mais acentuada ou, propriamente falando, a mesma coisa. Os novos princípios de legitimidade da *raison d'état* estavam misturados com princípios sacro-mágicos, e governantes absolutistas reivindicavam tanto direito divino quanto poderes sobrenaturais. As igrejas tentaram reproduzir o modelo do reino cristão num nível nacional, mas todas as igrejas nacionais – Anglicana, Luterana, Católica e Ortodoxa – caíram sob o controle cesaropapista do estado absolutista.

Com o passar do tempo, o custo político de impor conformidade ficou muito alto, uma vez que não-conformismo religioso tornou-se dissidência política. Gradualmente, o princípio *cuius régio eius religio* tornava-se um princípio de tolerância religiosa e neutralidade estatal em relação à religião privatizada – a forma de religião preferida do Estado liberal (*idem*). A religião não seria mais necessária

para legitimizar esse novo Estado, uma vez que ele passaria a ser legitimado pela vontade do povo, ou por meio de instituições democráticas ou ideologias, que reivindicam que o Estado represente a vontade do povo por outros meios (FOX; SANDLER, 2004, p.11).

1.3.3. *Crescimento do capitalismo moderno*

José Casanova (1994, p.22-23) também destaca a importância do crescimento do capitalismo moderno. Antes de se tornar um sistema auto-reprodutivo governado por leis impessoais, o capitalismo – essa força revolucionária na história que “transforma tudo que é sólido em ar e profana o que é sagrado” – já tinha sido gerado na sociedade cristã nas cidades medievais. A tentativa da Igreja de regular as novas relações econômicas surgiu fadada ao fracasso. Nenhuma medida de casuismo econômico poderia esconder a enorme distância entre a doutrina do preço justo e o lucro capitalista ou o conflito irreconciliável nas novas relações capitalistas e as tradicionais “economias morais”, i.e. a ética de irmandade comunitária ou ética social orgânica. Nenhuma outra esfera do mundo *saeculum* se provaria mais secular e menos suscetível à regulação moral que o mercado capitalista.

Segundo Max Weber (*apud* CASANOVA 1994), pode-se distinguir 3 fases e significados da secularização capitalista: 1) fase puritana, em que o asceticismo foi tirado dos mosteiros e trazido para a vida cotidiana e as atividades econômicas seculares adquiriram o significado e a obrigatoriedade de um chamado religioso; 2) fase utilitária, as raízes religiosas secaram e a compulsão irracional tornou-se “sóbria virtude econômica” e “mundano utilitarismo”; 3) finalmente, a fase em que o capitalismo se apoia nas fundações mecânicas da sociedade, não precisa mais de suporte moral ou religioso e começa a penetrar e colonizar a esfera religiosa em si, sujeitando-a à lógica de mercantilização.

1.3.4. *Revolução Científica*

A tensão entre a fé e a razão foi intrínseca à vida intelectual pré-moderna. Casanova (1994, p.23) sublinha que uma grande realização da escolástica medieval, particularmente da síntese tomista-aristotélica, em institucionalizar essa tensão em um sistema metafísico abrangente. Segundo o autor, o nominalismo da alta idade média introduziu tantas fissuras no sistema que se tornou necessário buscar novas bases para novas certezas na esfera da fé assim como na da razão. Daí, similaridades e

paralelismos entre as modernas revoluções científicas, filosóficas e teológicas. Só então as três puderam ser diferenciadas à medida que embarcaram na jornada moderna. É sabido que o conflito entre a Igreja e a nova ciência, simbolizado pelo julgamento de Galileu, não era substantivamente sobre a verdade ou a falsidade das novas teorias copernicanas sobre o universo, mas, sim, sobre a validade das reivindicações de que a nova ciência teria descoberto um novo método autônomo de encontrar e verificar a verdade. O conflito não era, estritamente falando, entre os elementos constituintes da religião e um paradigma científico particular, mas entre a Igreja e a nova reivindicação do método a uma autonomia diferenciada (*idem*).

Como consequência, critérios e fenômenos racionais, seculares e científicos gradualmente substituíram a religião. Os recursos e o tempo dedicados à religião, tanto por instituições públicas quanto por indivíduos, declinaram. Normas sociais, que uma vez foram definidas a partir de preceitos religiosos, passaram a ser definidas por critérios técnicos, racionais e empíricos (FOX; SANDLER, 2004, p.11). Ou seja, todo o sistema de classificação medieval ruiu. A cristandade européia pré-moderna estava estruturada em um duplo sistema dualista de classificação: havia este mundo e o outro mundo; e, dentro deste mundo, havia o mundo da Igreja e o mundo de fora da Igreja (CASANOVA, 1994). O aparecimento desses quatro processos supracitados fez ruir o duplo sistema de classificação medieval entre esse mundo e o outro mundo e, dentro desse mundo, entre a Igreja e o mundo.

Figura 1: Duplo sistema de classificação medieval



Para José Casanova (1994, p.15), a secularização é um conceito que se refere ao processo histórico em que esse duplo sistema dualista é progressivamente contestado, até que todo sistema medieval de classificação desaparece, sendo substituído por novos sistemas de estruturação espacial das esferas. Estudar como novos sistemas de classificação e de diferenciação emergem dentro no mundo secular

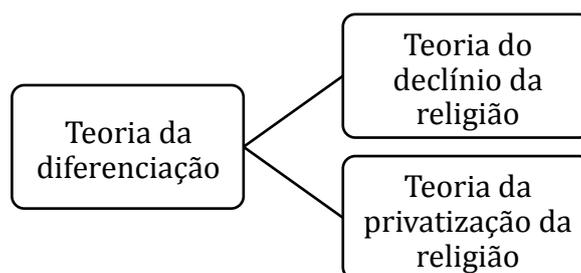
e qual o lugar da religião nesse sistema diferenciado é precisamente o trabalho analítico das teorias da secularização.

1.4. Teorias da secularização

1.4.1. Secularização como diferenciação

Segundo Casanova (1994, p.19-20), a tese central da teoria da secularização é a conceituação do processo de modernização social como processo de diferenciação funcional e emancipação da esfera secular – primariamente o Estado, a economia e a ciência – da esfera religiosa e a concomitante diferenciação e especialização da religião em sua recém-fundada esfera religiosa. A essa tese central, que pode ser chamada de tese de diferenciação, duas outras teses têm sido anexadas, o que supostamente explica o que acontece com a religião como resultado do processo de secularização. Uma delas, a tese do declínio religioso postula que, na esteira do processo de secularização, haveria progressivo declínio do religioso até seu eventual seu desaparecimento. A outra tese, a tese da privatização, postula que o rastro do processo de secularização seria a privatização e a marginalização da religião no mundo moderno. Só se separarmos essas três teses analiticamente é que podemos compreender a complexidade da realidade histórica contemporânea.

Figura 2: Teorias da secularização



Max Weber em *Religious Rejection of the World and Their Directions* (1964, p.323-359) desenvolve uma teoria da secularização como diferenciação, a partir da ideia de choque entre as esferas autônomas da modernidade. Nessa perspectiva, Weber argumenta que, no caso particular da transição para a modernidade de algumas esferas seculares, sobretudo os Estados absolutistas emergentes e a economia capitalista emergente, eram mais autônomas que as outras. As diferenciações,

divergências e dependências mútuas ditaram a dinâmica de todo o processo. De fato, essas duas esferas seculares – Estado e mercado – passaram a ditar os princípios de classificação que serviam para estruturar o novo sistema moderno. Em termos estruturais e espaciais, dizemos que se antes a realidade era estruturada em torno de um só eixo [religioso], agora o espaço multiaxial foi criado, com dois eixos principais estruturando o todo (CASANOVA 1994, p.20).

Ora, se virmos a secularização como um processo histórico moderno e aceitarmos o entendimento de que, acima de tudo, os quatro desenvolvimentos históricos descritos anteriormente colocaram em moção o processo de secularização, erodindo o sistema medieval e, em si, tornando-se carreiras do processo de diferenciação, em que a secularização é um único aspecto; como consequência, deve ser esperado que padrões históricos de secularização diferentes (*op.cit.*, p.24). Em outras palavras, o desenvolvimento desses processos de diferenciação em cada lugar e tempo diverso, vai produzir resultado diverso. A secularização, assim, varia de lugar a lugar.

Apesar dessa conclusão parecer óbvia, só falta de reflexões sobre essa obviedade explica a escassez de trabalhos⁵ feitos sobre o tema. Só o consenso intersubjetivo de que a religião desapareceria do mundo pode explicar escassez de estudos sobre o tema.

As bases para formulações mais sistemáticas da teoria da secularização devem ser encontradas nos trabalhos de Émile Durkheim e Max Weber. Eles estabeleceram as fundações para o estudo social-científico da religião. (*op.cit.*, p.17). Ao separar a questão da verdade religiosa da estrutura simbólica e funções social, a sociologia de Durkheim serviu como base para posterior análise estrutural-funcionalista em antropologia assim como em sociologia. Da parte de Weber, ao abandonar a ideia fixa de reduzir a religião à sua essência e se concentrar na tarefa de estudar seus significados mais diversos, assim como suas condições e efeitos social-históricos, estabeleceu as bases para uma sociologia da religião comparativa, histórica e fenomenológica (*op. cit.*, p.18).

⁵Um dos raros trabalhos sobre o tema é o de Martin Mary, *Modern schism: three paths to the secular* (1969), que compara três processos históricos de secularização: o padrão europeu, em direção à secularização total; o padrão inglês, em direção à secularização simples; e o padrão Americano, em direção à secularização controlada; obra citado em Casanova, 1994.

Segundo Casanova (1994), tanto para Weber como para Durkheim, a sociologia da religião está no centro de seus trabalhos sociológicos. Embora muito diferente nos dois casos, a teoria da diferenciação forma o núcleo de suas teorias sociológicas, e a tese da secularização serve como premissa e resultado do processo de diferenciação. Estritamente, a teoria da secularização não é nada mais que uma subteoria das teorias gerais de diferenciação, seja do jeito evolucionário e universal posposto por Durkheim ou do jeito mais historicamente específico da modernização ocidental desenvolvido pelo Weber (*Ibidem*). De fato, a teoria da secularização é tão intrinsecamente entrelaçada com todas as teorias do mundo moderno e com o auto-entendimento da modernidade que não se pode simplesmente descartar a teoria da secularização sem colocar em questão toda rede, incluindo o próprio entendimento das ciências sociais (*ibidem*). Seus prognósticos são diferentes, mas seus diagnósticos do presente compartilham da visão de que velhas religiões históricas não podem sobreviver o ataque destrutivo do mundo moderno. Para os dois, é dado como certo que “*the old gods are growing old or are already dead, and others are not yet born*” (DURKHEIM [1912] 1965, p.475). As velhas igrejas, para Weber, permanecem como um refúgio para aqueles que “*cannot bear the fate of the times like a man*” e estão dispostos a fazer o inevitável “sacrifício intelectual” (WEBER, 1946).

1.4.2. Secularização como declínio religioso

A premissa muitas vezes usada, mas raramente declarada, de que a religião estava declinando no mundo moderno e iria continuar a declinar até o seu desaparecimento eventual foi tão dominante e generalizada entre os cientistas sociais que só na década de 1960 encontramos as primeiras teorias que se questionam como seriam as religiões no mundo moderno. Por “moderno”, quero dizer religiões que não apenas são resíduos ou tradições sobreviventes do passado pré-moderno, mas sim produtos específicos da modernidade. Mas onde estaria a evidencia empírica de que a religião desapareceria do mundo?

Nas bases do trabalho de Frank Whaling’s (1987) *Religion is Today’s World*, pode-se chegar às seguintes conclusões: 1) De uma perspectiva global, desde a Segunda Guerra, a maioria das tradições religiosas tem experimentado algum crescimento e mantido sua vitalidade; o tem acontecido a despeito de que, em todo o mundo, tem havido um acelerado processo de industrialização, urbanização, alfabetização etc. 2) As principais exceções a essa tendência aparentemente global de

ascensão da religião nos países comunistas na sequência do estabelecimento de estados comunistas e o declínio contínuo da religião na Europa e alguns postos avançados coloniais, como Argentina e a Nova Zelândia (CASANOVA, 1994, p.26).

No caso do Leste europeu, observa-se o reaparecimento da religião após a queda do regime soviético. A tendência imposta pelo Estado foi revertida no momento em que a força do estado afrouxou ou desapareceu⁶, só assim podemos compreender o apoio católico ao Solidariedade na Polônia.

Nesse contexto, tornou-se curioso discutir o caso europeu. Não se pode desconsiderá-lo, uma vez que ele serviu de base para todas as teorias de secularização do mundo. As sociedades européias estão entre as mais industrializadas do mundo, apresentando os índices de desenvolvimento humano mais altos, e é o único lugar onde ainda se argumenta que há um declínio religioso. Essa discussão sobre o “excepcionalismo europeu” será feita no capítulo segundo. Aqui, detemo-nos a fazer um pano de fundo da discussão e explicar alguns conceitos fundamentais para desenvolvê-la no capítulo seguinte.

1.4.3. Secularização como privatização

As formulações mais sistemáticas sobre a privatização da religião são encontradas nos trabalhos de Thomas Luckman e Niklas Luhman (CASANOVA, 1994, p.35). O ponto de partida e as principais premissas da tese da privatização são que a secularização teve curso e esse processo é irreversível e que suas consequências podem ser resumidas, nas palavras de Wolfgang Schluchter (1989, p. 253-254 *apud* op.cit.):

- 1) No que concerne visões de mundo, secularização completa significa que crenças religiosas tornaram-se subjetivas como consequência da ascensão de interpretações alternativas sobre a vida, o que, em princípio, não pode ser integrado numa visão de mundo religiosa;
- 2) No que concerne as instituições, secularização completa significa que religiões institucionalizadas perderam importância política (foram despolitizadas) como resultado de uma diferenciação funcional da sociedade, o que, em princípio, não pode ser integrado à religião institucionalizada.

⁶ Para mais sobre o assunto, ver trabalhos de Pedro Ramet, *Religion and Nationalism in Soviet and East European Politics*, Durham, N.C.: Duke University Press, 1989.

Essas duas teses relacionadas foram primeiro elaboradas sistematicamente por Luckmann e depois reformuladas por Luhmann na linguagem da teoria de sistemas (*op.cit.*, p.36). Em *The Invisible Religion* (1967), “Luckmann radicalizou a tese da secularização, argumentando que, primeiro, instituições tradicionais religiosas tornavam-se crescentemente irrelevantes e marginais para o funcionamento do mundo moderno, e a religião moderna em si não mais era pra ser encontrada dentro das igrejas. A busca pela salvação e significado pessoal da vida retirou-se para a esfera privada do “eu”, na esteira da diferenciação institucional e funcional. A diferenciação moderna leva a uma segmentação clara de vários domínios institucionais, em que cada domínio torna-se uma esfera autônoma governada por suas próprias normas internas “funcionalmente racionais”. A pessoa torna-se irrelevante para os domínios funcionalmente racionais, que começam a depender crescentemente de desempenhos abstratos, impessoais e substituíveis. Uma vez que a existência do indivíduo torna-se uma série de desempenhos desconectados de papéis sociais especializados autônomos, a segmentação institucional reproduz em si como segmentação dentro da consciência individual” (CASANOVA, 1994,).

Uma vez que instituições religiosas passam por um processo de diferenciação e especialização institucional similar ao outros domínios institucionais, as tradicionais funções religiosas também tornam-se especializadas, funções “em tempo parcial” dentro da consciência individual. Quanto mais o desempenho das funções não religiosas se tornam determinados por normas seculares autônomas, menos plausível tornam-se reivindicações globais das normas religiosas. Consequentemente, uma integração significativa de certas performances religiosas e não-religiosas com respeito às suas reivindicações jurisdicionais permanecem problemáticas. (LUCKMANN *apud* CASANOVA 1984, p. 86)

Já a procura para o significado da vida passou a ser uma questão estritamente pessoal. As instituições públicas (estado, economia) não mais precisam ou estão interessadas em manter um cosmos sagrado ou uma visão de mundo religiosa. Se os indivíduos são capazes de integrar esses desempenhos segmentados em um “sistema de significado subjetivo” não é uma questão relevante para o domínio das instituições econômicas e políticas desde que não afetem adversamente seus funcionamentos (Idem, p.37).

O problema aparece quando essas convicções individuais afetam a vida pública, como é o caso evidente dos grupos ou indivíduos religiosamente motivados

que cometem atos terroristas, mas também o caso de grupos que contribuem para a construção da paz e da democracia. É essa repolitização da religião que tem preocupado os estudiosos contemporâneos e é objeto de debate do capítulo seguinte. Afinal, tratam-se de movimentos religiosos que ganham importância política ou movimentos políticos que usam a retórica religiosa? Independentemente se retórica ou primordial na definição das motivações de atores sociais, tornou-se importante conhecer algo sobre teologia política, para formular políticas públicas eficientes no mundo contemporâneo.

Até aqui, discutimos como os fundamentos das ciência sociais afetaram as previsões que a sociologia fez sobre o papel da religião no mundo contemporâneo. Nas próximas sessões, tratemos de como isso impactou o campo das Relações Internacionais.

1.5. A mais secular das Ciências Sociais

Além de Weber e Durkheim, a maioria dos pensadores que influenciaram profundamente a evolução das ciências sociais, como Comte, Freud, Marx, Nietzsche, Tonnies e Voltaire, acreditava que a razão substituiria a religião como base de entendimento sobre o mundo (APPLEBY 1994: p.7-8; SHUPE, 1990, p.19). Por exemplo, a tese de que “Deus está morto” de Nietzsche refere-se à perda de credibilidade na crença cristã e a perda de compromisso com valores absolutos (TURNER, 1991, p.40 *apud* FOX; SANDLER, 2004, p.10). De modo similar, Weber argumentava que ideologias seculares substituiriam a religião como base de legitimidade e controle social na sociedade do século XIX (FOX; SANDLER, 2004, p.10). Cannolly afirma que os cientistas sociais e políticos, em particular, previam que a modernidade marginalizaria lealdades primordiais. Ao criar um poderoso Estado territorial, o homem moderno lançaria fora sua necessidade de se voltar para Deus, para suas necessidades materiais e espirituais, ou seja, o Estado substituiria suas necessidades identitárias (Idem, p.3).

Essa ausência de tratamento do tema tem implicações para o entendimento das relações internacionais contemporânea. A nova importância política da religião indica que as Relações Internacionais tem de reconsiderar, de início, os debates da teoria social sobre a modernidade, pós-modernidade e secularização. Segundo Robert Keohane (2002),

“The attacks of September 11 reveal that 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 fuelled by religious fervor”

Em *Bringing Religion into International Relations* (2004), Jonathan Fox e Shmuel Sandler argumentam que há uma rejeição da religião entre os estudiosos de RI mais profunda do que a dos sociólogos e cientistas políticos, prova disso é que o assunto já começou, há algum tempo, a ser tratado nas outras disciplinas e permanece omissa na nossa. Em 2012, o quadro já é um pouco diferente, como veremos no capítulo seguinte. De todo modo, Fox e Sandler têm razão quando afirmam que cientistas políticos e sociólogos têm um corpo de teoria explicando porque se acreditava que a religião perderia importância no mundo contemporâneo, não há nada análogo nas teorias das relações internacionais (*op. cit.*, p.15). Simplesmente, até muito recentemente, assumia-se que a religião não era importante para as RI e não havia sequer justificativas ou discussões sobre essa premissa.

A formação do sistema internacional, a partir de uma guerra religiosa, dos princípios legitimadores e da política filosófica que acompanhou essa evolução, contribuiu para a essência secular da disciplina de Relações Internacionais (FOX; SANDLER, 2004, p.3), afinal acreditava-se que a era em que a religiões causavam guerras havia terminado (LAUSTEN; WAEVER, 2000, p.706). A formação do campo de estudos remonta o fim da Primeira Guerra Mundial, momento de grande idealismo na Sociedade Internacional, o que fica exemplificado com criação da Liga das Nações. A crença de que a um pacto global poderia dar fundamento à nova proposta de paz perpétua entre as nações tinha por pressuposto que a reeducação moral do ser humano se daria por meio de atos normativos.

Outro elemento importante nessa análise é considerar o quanto a disciplina de RI, como se estuda no Ocidente, é enviesada. Hoje, fala-se de um predomínio dos países do Atlântico Norte no estabelecimento de consensos intersubjetivos no campo de estudos. Fica evidente que marginalizar o papel da religião é uma tendência ocidental quando percebemos que essa tendência não aparece nos estudos não ocidentais (FOX; SANDLER, 2004, p.18).

Como conta John Rees (2009, p.45), a própria noção de secularismo nasceu na Europa como um dos efeitos principais da vida social, mudanças econômicas e políticas que varreram a Europa do século XIV (KENNEDY, 2006, p.39). Hoje, o

secularismo é definido de várias maneiras como a capacidade humana de superar a crença no sobrenatural (STARK, 1999, p.249) o discurso ético, que não é mais enquadrado por uma perspectiva teológica (STOUT, 2004, p.93), e o declínio do prestígio religioso observância na científico-industrial da sociedade (GELLNER, 1992, p.4). Esse secularismo, que deu subsídio à construção da democracia liberal, é visto como maneira de impedir violência o fanatismo religiosos do passado (KEANE, 2000, p.10-11). Por parte dos estudiosos do Oriente Médio, ao contrário, a interferência da religião na política não só é natural como recomendada. O Islã político, por exemplo, não é visto como um reavivamento do Islamismo, mas antes uma ênfase de que a religião, que sempre esteve lá, é relevante para a política e é mais legítima que ideias e valores ocidentais na construção de políticas públicas para a região (HALLIDAY, 2000, p.132).

Além de profundamente centrada no Ocidente, Jonathan Fox (2004, p.9) acrescenta que, sobretudo nos países anglo-saxões, a disciplina de RI é bastante influenciada pelo behaviorismo e pelo uso de metodologia quantitativa, tornando raro o tratamento de variáveis difíceis de serem mensuradas, como a religião. Ademais, o autor apresenta que as teorias tradicionais de RI estão baseadas em premissas que excluem a religião como fator importante – a abordagem pragmática do realismo, por exemplo, subestima a importância de fatores menos tangíveis como religião, priorizando elementos mais concretos como território, população, poder econômico e militar na configuração do mundo contemporâneo.

Somado a esses fatores, ainda há a visão evolutiva e linear do progresso que supõe idéia predominante sobre a secularização. Esse entendimento perde de vista que esse processo é claramente uma variável dependente de cada universo sociocultural, dos interesses de grupos e indivíduos e do próprio caminho traçado pelas vicissitudes dos processos de modernização. Nesse contexto, se não há propriamente uma modernidade, mas muitas em permanente disputa (Berlain, 2005), também não se pode falar de um destino único e inescapável da secularização; portanto, há tantas e variáveis secularizações como modernidades existem (Casanova, 2007, pp. 5-8 *apud* ZEPEDA, 2010).

O texto do J. A. Vasquez (1995) sobre o debate pós-positivista e a reconstrução da pesquisa em RI é um clássico para tratar sobre a arbitrariedade da modernidade. Segundo o autor, o pós-positivismo refuta o iluminismo em dois aspectos: rejeita a noção de progresso e coloca a de descontinuidades; e rejeita a de

que a modernidade é o fim da história, perfeição da humanidade. Para os pós-positivistas, não há verdade, mas muitas verdades, e a modernidade é apenas uma instância que não é inevitável, nem necessária. Modernidade não é progresso, nem é superior, é cultural e etnicamente arbitrária.

Ou seja, como argumenta José de Jesús Legorreta Zepeda (2010), o conceito de secularização unilinear e progressivo padece de uma visão similar a respeito de mudança e diversidade social que ignora haver na dinâmica de um e outro processo hibridações, fragmentações e verdadeiras torções, de modo que a modernidade em sua fase atual, por exemplo, não é só, nem principalmente, o resultado do suposto "progresso" perseguido pelo projeto esboçado no Iluminismo, mas também e, talvez, a consequência da mistura de ações desejadas e não desejadas, de seus efeitos colaterais, advertidos, imprevistos e até desconhecidos, dando lugar a uma nova etapa da modernidade, cuja denominação variará de acordo com o ângulo e o enfoque que se privilegie: sociedade do risco (Beck), modernidade radical (Giddens), modernidade tardia (Habermas) ou pós-modernidade (Vattimo, Lyotard etc.).

1.6. A religião reaparece na política internacional

1.6.1. Década de 1980: o inesperado retorno da religião

A partir de 1980, a religião tornou-se pública nos dois sentidos: entrou para a esfera pública e ganhou publicidade. José Casanova, no clássico livro *Public religions in the modern world* (1994), afirma que quatro desenvolvimentos aparentemente não relacionados deram publicidade à religião e forçaram nova avaliação sobre seu papel e seu lugar no mundo moderno. São eles: a Revolução Islâmica no Irã; a ascensão do Solidariedade na Polônia; o papel do catolicismo na Revolução Sandinista e em outras partes da América Latina; e a re-emergência do fundamentalismo religioso como uma força na política americana.

O autor afirma que as novidades não eram, em si, os novos movimentos ou novas experimentações religiosas, mas a revitalização e o papel público que foi erroneamente assumido como de importância marginal ou decrescente no mundo moderno pela teoria da secularização. Como Mary Douglas (1994, p.5) apontou, “ninguém creditou às religiões tradicionais vitalidade o suficiente para inspirar revoltas de larga escala política”.

A obra de Casanova (1994) trata, então, da “desprivatização” da religião no mundo moderno. Em outras palavras, as tradições religiosas se recusaram a aceitar

papel marginalizado e privado que as teorias da modernização e da secularização as reservaram. Instituições religiosas recusam-se a se restringirem ao cuidado pastoral de indivíduos e continuam se posicionando a respeito de questões de moralidade pública e privada, e a respeito de subsistemas que as excluem das considerações normativas. O resultado dessa contestação é um duplo e interrelacionado processo de repolitização da esfera moral e religiosa e de renormatização da esfera política e econômica.

Para Casanova (1994), a teoria da secularização não pode ser descartada de imediato. A parte central dessa teoria, a tese da emancipação e da diferenciação da esfera secular das instituições e das normas religiosas, mantém-se válida. O autor, no entanto, fala sobre a “desprivatização” da religião – termo que tem a intenção de significar a emergência de novos desenvolvimentos históricos que, ao menos quantitativamente, indicam certa reversão do que aparentava ser tendências seculares.

1.6.2.. Década de 1990: O anúncio do Choque de civilizações

Outros autores afirmam que o retorno do religioso para a política internacional só ganhou destaque na década de 1990. A década que sucedeu o fim da Guerra Fria assistiu a emergência de numerosos conflitos que envolviam questões religiosas e étnicas, como na antiga Iugoslávia, ex-repúblicas soviéticas, África do Leste e Central.

Em termos de publicações, destacou-se o acalorado debate gerado em torno do “Choque de civilizações”. Embora a expressão tenha sido cunhada por Bernard Lewis numa entrevista 1957 e, em um artigo em 1990, Huntington popularizou-a, ao publicá-la como título de artigo no periódico *Foreign Affairs* em 1993. Huntington trata a questão no nível de análise sistêmico, tentando prever a natureza dos conflitos na ordem que sucederia a Guerra Fria. Vale a pena lembrar que aquele era um momento em que os estudiosos do campo de estudos não hesitavam em anunciar suas perspectivas sobre as características da nova ordem que surgia. A hipótese de Huntington era a de que a fonte fundamental de conflitos no mundo seria cultural. Os Estados continuariam como os atores mais poderosos nas relações internacionais, mas os conflitos principais da política global ocorreriam entre nações e grupos de diferentes civilizações.

Huntington define civilização com uma entidade cultural, a maior agrupação cultural de pessoas e o mais amplo nível de identificação em relação a outras espécies (1993, p.24). Diferenciadas umas das outras pela história, língua, cultura, tradição e,

sobretudo pela religião, as civilizações seriam as seguintes: ocidental; confuciana; japonesa; islâmica; hinduísta; eslavo-ortodoxa; latino-americana; e, possivelmente, africana. Segundo o autor, o conflito se daria em função das maiores possibilidades de interação entre as diferentes civilizações no mundo contemporâneo, ou seja, o processo de modernização econômica e mudança social aumentaria a consciência civilizacional dos indivíduos, e, conseqüentemente, o conflito entre civilizações. Nesse contexto, a centralidade do Ocidente teria um efeito importante para a nova ordem mundial, porque ocasionaria o retorno às tradições não ocidentais no restante do mundo – uma espécie de reação ao poder do Ocidente.

As críticas ao modelo de Huntington são inúmeras. Além de o conceito de civilização ser impreciso, há problema quanto suposta homogeneidade de cada um desses grupos. Há imprecisão quanto à inclusão do budismo, há omissão do judaísmo e não se fala de conflito intra-civilizacional. Conceitos tradicionais como nacionalismo, etnia, religião parecem-me mais precisos e, portanto, úteis para caracterizar os atores do mundo contemporâneo.

Uma crítica contundente destaca que a interpretação de Huntington seja uma profecia auto-realizável. Explico: pela importância da opinião de Huntington para a formulação da política americana, sua compreensão sobre os conflitos vindouros teve efeito sobre a prática dos Estados Unidos no Oriente Médio. Trata-se, portanto, da dimensão mutuamente constitutiva do discurso e da práxis em política internacional.

Outros críticos apontam para a “utilidade” de tal teoria. Ora, a criação de um inimigo pode ajudar a moldar a identidade do país, além de favorecer-lhe coesão interna. Há, por exemplo, razões econômicas e ideológicas para tanto. Uma explicação econômica seria a de que a economia americana é aquecida por guerras extra-territoriais, outra tem a ver com a questão do petróleo no Oriente Médio. Uma ideológica seria a de que a criação de um inimigo externo favorece a coesão interna do país, argumento desenvolvido por René-Eric Dargon (2003).

Outra crítica pertinente é feita com base em estudos demográficos. Youssef Courbage e Emmanuel Todd (2007) respondem à provocação de Huntington com uma análise que evidencia convergências de processos de transição demográfica entre o mundo muçulmano e o mundo ocidental. Esses autores falam mesmo de um “Encontro de civilizações”, com base em estudos que mostram a queda das taxas de natalidade e de analfabetismo em curso no países de maioria muçulmana.

Apesar de a interpretação de Huntington ser falha, reconhece-se que, ao menos, ela traz o tema da cultura e da religião para as relações internacionais.

1.6.3. Anos 2000: O Choque

Os atentados terroristas do 11 de Setembro às Torres Gêmeas e ao Pentágono tragicamente despertaram a academia para uma reflexão mais detalhada sobre a influência da religião na Política Internacional. Na última década, muito foi produzido relacionando Islã e violência, sobretudo quanto a propagação da fé islâmica por meios militares (*jihad*).

A invasão dos Estados Unidos no Afeganistão, em 2001, e, no Iraque, em 2003, tiveram conseqüências imprevistas para o governo americano. Grosso modo, a exportação do modelo político para uma sociedade completamente distinta não foi tão bem sucedida como gostariam os “neocons”. A política desenhada para os dois países subestimou a importância dos valores mais tradicionais daquelas sociedades, tornando difícil a implantação de um modelo ocidental sobre valores tão distintos dos do ocidente.

1.6.4. Biênio 2010-12: As revoluções no mundo árabe

As revoluções e contra-revoluções do mundo árabe estão extremamente relacionadas com a religião islâmica. A queda de regimes autocráticos, como no Tunísia, Egito, Líbia e Iêmen só pode ser compreendida quando estudada a cultura política específica do islamismo na região. No que sucedeu a Segunda Guerra Mundial, a descolonização levou à formação de Estados nacionais no Oriente Médio e na África. A Guerra Fria favoreceu-lhes o autoritarismo, mas as transformações demográficas e educacionais da década de 1970 permitiram o florescimento de um novo islamismo. Giles Kepel (2000) trata desse período como uma transição da era nacionalista para a era islâmica. A Irmandade muçulmana, fundada na década de 1920 no Egito, ganhou força em 1970 e, com ela, a perspectiva da construção de um Estado islâmico. As políticas de desradicalização de grupos religiosos (*rehabilitation programs*) tiveram papel importante na inserção política de grupos religiosos, o que culmina nas correntes revoluções do mundo árabe.

As explicações tradicionais no campo das Relações Internacionais marginalizavam o papel da religião na política internacional; ao mesmo tempo, tornaram-se cada vez mais insuficientes para fornecer entendimento sobre o mundo

contemporâneo. As teorias tradicionais não foram capazes de prever o fim da Guerra Fria e têm tido alguma dificuldade de incorporar outros níveis de análise que não o Estatal ou o sistêmico em seus estudos. O que nos ocorre é que algo além do previsto nas teorias tradicionais de relações internacionais está faltando para fazer essa realidade inteligível.

1.7. O despertar do campo de estudos

A tentativa de incluir a religião nos estudos de relações internacionais começou na última década nos Estados Unidos e na Europa. Jonathan Fox e Samuel Sandler (2005) destacam cinco maneiras em que a religião influencia a sociedade e a política: 1) como base da identidade; 2) como um sistema de crenças que influencia o comportamento; 3) por doutrinas religiosas formais; 4) como fonte de legitimidade; 5) por meio de instituições religiosas. Os mesmos autores, em 2004, publicam livro cuja pergunta de pesquisa é se estamos em busca de um novo paradigma teórico que incluiria religião como explicação para as relações internacionais ou se se trata de política como o usual. O livro se desenvolve com o argumento de que nenhum entendimento sobre as relações internacionais pode ser completo sem trazer essa variável para a disciplina.

Hadden (1987 apud FOX; SANDLER, 2004, p.11-12) afirma que as premissas do mundo secular passaram por um escrutínio crescente. No início da década de 1980, cientistas políticos começaram a reexaminar suas premissas em relação à etnia e à religião e, ao fim da década, sociólogos começaram a reavaliar a teoria da secularização. Eventos como a ascensão da direita religiosa nos Estados Unidos e a Revolução Iraniana tiveram influência profunda, e que esses eventos significativamente influenciaram a política no Ocidente (sobretudo nos EUA) não pode ser ignorado.

Acredito que a crise de paradigmas de que tanto se fala nas Relações Internacionais nos últimos 20 anos seja um momento oportuno para a inclusão desse tópico no campo de estudos. Teorias tradicionais não conseguem explicar muitos dos eventos contemporâneos; vemos emergir explicações que valorizam as identidades, as ideias, os interesses nas diversas relações dos atores internacionais. As correntes pós-positivistas (em RI, destacam-se o Contrutivismo, o Feminismo e a Teoria Crítica) enlanguesceram o sistema conceitual do campo de estudos explorando questões de identidade e interesses postas por neorrealistas e neoliberalistas. Em geral, aquelas

demonstraram que uma aproximação sociológica os conduz a uma nova interpretação significativa das RI no que diz respeito à questão da construção do conhecimento e da aplicabilidade destes para os estudos da política mundial.

A nova ordem mundial permitiu a diversificação da agenda de estudos das RI. Questões que pautaram as discussões das décadas anteriores, como a anarquia e suas conseqüências para o sistema de Estados perdem importância relativa, diante do surgimento dos novos temas. Entre eles, estão questões relacionadas aos direitos humanos, ao meio ambiente, ao desenvolvimento social, às novas dinâmicas associadas à globalização e suas reações, ao surgimento de novos atores como a sociedade civil, que aproveitam no componente da transnacionalidade, para exercer influência. Houve também oportunidade para o surgimento de debates como o fim da história, o choque de civilizações e um certo idealismo a respeito da hegemonia do liberalismo. Ao mesmo tempo, questionamento sobre a validade das teorias produzidas até então.

Além desses, há, como argumenta Zepeda (2010), paralelamente tanto um descrédito da razão instrumental (creditado em grande parte pela crise da modernidade e a crítica pós-moderna) como uma inegável persistência e efervescência religiosa no mundo contemporâneo. Segundo o autor, o novo contexto internacional conduz à revalorização do plano simbólico e à necessidade de se dar sentido à vida, elementos que estão intrinsecamente articulados em todas as tradições religiosas. Isso possibilita a existência da tolerância religiosa, como também sua revalorização na esfera pública.

1.8. Conclusão

Entre os estudiosos da política internacional, não se tem uma definição clara sobre qual são as características da ordem mundial atual. Os ataques terroristas de 11 de Setembro, sem dúvida, demonstraram que o fenômeno religioso deve ser considerado pelas RI. Os aportes teóricos tradicionais do campo de estudos, no entanto, ignoraram sua importância por tanto tempo que se mostra difícil incorporá-la como nível de análise.

Parte da dificuldade desta disciplina é também compartilhada por outras disciplinas das Ciências Sociais, afinal o “hábito secularista”, herdado dos pais da sociologia sugere que haveria um declínio do religioso como conseqüência do processo de diferenciação. Tanto para os que apostaram no declínio quanto os que

apostaram na privatização da religião parecem ter perdido o jogo. A religião tem influenciado a política, seja como um fator primordial ou retórico.

Alguns, apressadamente, declaram que seria o fim da teoria da secularização. Não concordo. Como José Casanova (1994, p.6) afirma, a parte central da teoria da secularização – a tese da diferenciação e emancipação das esferas seculares e das normas e instituições religiosas – continua válida e, aparentemente, irreversível. Mas tem havido uma participação política importante de atores religiosos que não pode mais ser ignorada.

Enquanto, no processo de modernização, o papel tradicional de interpretação da ordem natural foi substituído pelo racionalismo científico, minando outro papel importante que a religião tinha no passado (FOX; SANDLER, 2004, p.11); as crises da modernidade e dos paradigmas fundados sobre o positivismo tem oferecido oportunidade para o ressurgimento da religião tanto na política internacional (a própria política de poder) quanto nas Relações Internacionais (campo de estudos).

Luckmann (1989, p.87-108) argumenta que, diferentemente daquelas teorias teleológicas que previam o fim da religião, a religião adaptou-se e transformou-se, adaptada pelas estruturas simbólicas. Quais são as novas versões sobre a influência da religião na política internacional é o assunto do próximo capítulo.

Capítulo 2 – Ascensão ou declínio das grandes religiões?

Both religious and secular mentalities must be open to a complementary learning process if we are to balance shared citizenship and cultural difference. By Jürgen Habermas

2.1. Introdução

2.1.1. Apresentação

Como vimos no capítulo anterior, a maioria dos autores que influenciaram as Ciências Sociais, e, em especial as Relações Internacionais, marginalizaram o lugar da religião nas sociedades contemporâneas. Essa tendência tem sido revertida, especialmente depois dos ataques do 11 de Setembro, momento em que ficou terrivelmente evidente que não se pode desconsiderar a religião como elemento importante das relações internacionais contemporâneas.

O que ficou conhecido como tese da secularização ou modernização da sociedade pode ser organizada em três considerações fundamentais: 1) o progresso da ciência e da tecnologia promoveria um entendimento antropocêntrico (desencantado) do mundo, porque a totalidade dos eventos empíricos poderiam ser explicados; 2) na diferenciação social dos subsistemas, igrejas e outras organizações religiosas perderiam controle sobre o direito, a política, a esfera pública, a educação e a ciência; restringindo-as à suas próprias funções de administração de meios para a salvação, o exercício da religião ao âmbito privado perderia influência e relevância para o público; 3) o desenvolvimento de uma sociedade agrária em direção a uma sociedade pós-industrial conduziria a níveis maiores de segurança social e redução dos riscos de vida, aumentando a segurança existencial, o que significaria uma perda da necessidade de uma prática que promete suportar contingências incontroláveis por meio de uma fé em um poder sobrenatural (HABERMAS, 2007).

Essa tese está sendo contestada em vários aspectos, tanto por seu foco na sociedade europeia (europeísmo) como pela opinião de que o projeto da modernidade está em crise. Nesse contexto, há quem diga que a religião volta a ser elemento referencial e, como consequência, movimentos religiosos desempenham papel político

proeminente. Outros autores acreditam que ela continua em declínio à medida que a sociedade se moderniza.

2.1.2. Objetivo e estrutura do capítulo

Este capítulo tem o objetivo de apresentar estas duas matrizes de pensamento: o discurso religioso, que acredita que a religião está em ascensão e é fator primordial nas dinâmicas da política internacional e o discurso secular que acredita que ela está em declínio e tem importância secundária para compreender as dinâmicas do mundo contemporâneo.

A estrutura do capítulo segue o desenvolvimento do debate. Primeiro, apresento o pomo de discórdia fundamental, o excepcionalismo americano. Depois, apresento o argumento ascensão da religião, com suas premissas e hipóteses, incluindo também a discussão sobre a crise da modernidade. Em seguida, apresento uma perspectiva revisionista da teoria da secularização, que reafirma o declínio da religião com a modernização. Por fim, discuto brevemente algumas possíveis interferências da religião na política, tanto para a política internacional quanto para o campo de estudos de RI.

2.2. Evidências

2.2.1. Excepcionalismo americano

Durante o tempo em que a tese do declínio religioso prevaleceu nas Ciências Sociais, a exuberância econômica e religiosa dos Estados Unidos representava um desvio à norma – a isso a literatura chama de excepcionalismo americano. Grosso modo, prevaleciam duas explicações para essa anomalia: uma, mais informal, de que o caso americano seria a exceção que confirmava a regra; e a segunda, mais sofisticada, de que o caso americano não era importante, pois a religião lá exerceria funções seculares e já não contava como religião, como sustentava Weber (CASANOVA, 1994, p.242).

Há tanta publicação sobre a influência do protestantismo na sociedade americana que se faz necessário eleger um tema para exemplificar o que chamo de evidência americana. Para priorizar o domínio das relações internacionais, tratemos de política externa, que costuma ser considerada uma dimensão exterior das políticas públicas de um Estado.

A política externa é a expressão das diretrizes que um país tem no plano exterior, o que evidencia a compreensão sobre o funcionamento do sistemas de Estados e o lugar no mundo que o Estado crê ou pretende ocupar. Há várias maneiras pelas quais a sociedade auxilia na formulação da política externa de um país. Grosso modo, compreende-se que, na política externa, ficam expressas as escolhas pelos governantes, a opinião pública, o *lobby* do legislativo e fatores associados à identidade nacional.

No caso dos Estados Unidos, o protestantismo assume um papel público que não pode ser desconsiderado. Ele influencia a dinâmica eleitoral e o lugar que os americanos acreditam ocupar no mundo. Não raro, pode-se identificar discursos em que estadunidenses se sentem comissionados a exportar, mundo afora, o modelo democrático ocidental e os direitos humanos, ditos universais. O profundo respaldo que a tese do choque de civilizações tem até hoje na opinião pública americana explica-se por essa visão de embate cultural e religioso que ficou evidente durante o governo de George W. Bush.

Para Robert Bellah,

Protestantism, the majority religious tradition in America for more than two hundred years, has deeply influenced the American culture, including all other religions in American soil. This influence has made America unique among the Atlantic nations, all the others of which have established church. This influence has been expressed in our predominant value of individualism, rooted in the dissenting Protestant view that the individual stands alone before God and that the church is a voluntary association formed by individual believers (2004, p.64-65).

A versão religiosa sobre o excepcionalismo americano sublinha o papel especial da fé, dos valores morais e, ocasionalmente, de mitos fundadores protestantes na formação de uma identidade nacional tipicamente norte-americana, sobre a qual se firmará, em seguida, a percepção de um papel especial para os EUA no mundo (FONSECA, 2007).

Os discursos proferidos pelo mandatários do país podem ser ilustrativos dessa interpretação sobre o excepcionalismo americano. Quando da posse do presidente, por exemplo, tem-se a oportunidade de anunciar os objetivos da país no plano internacional, deixando claro a que veio e o que pretende fazer no plano internacional. No caso do presidente George W. Bush, ficou claro aí sua interpretação missionária sobre o papel dos EUA:

Nós temos lugar cativo em uma longa história [...] a história de um mundo novo que se tornou amigo e libertador do velho [...] que se tornou servidor da liberdade [...], que foi ao mundo para proteger mas não para possuir, para defender mas não para conquistar” (BUSH, 2001).

No ano seguinte, na mensagem sobre o Estado da União, Bush reiterou sua opinião de que o país “serve de destinos mais elevados”, ao qual foi designada uma missão: “Queremos uma nação que sirva a objetivos maiores do que ela mesma. Foi-nos oferecida uma oportunidade única, e não devemos deixar esse momento escapar” (BUSH, 2002).

Na oportunidade do discurso de reeleição, insistiu:

Desde o dia da fundação deste país, proclamamos que cada homem e mulher neste mundo possui direitos e dignidade e um valor sem igual porque eles foram feitos à imagem do Criador do céu e da terra. Promover esses ideais é a missão a que se deve dedicar nossa nação” (BUSH, 2005).

Robert Bellah, um dos sociólogos mais influentes nos Estados Unidos, desenvolve a noção de “religião civil” para explicar a importância do protestantismo na nação. Não se trata da religião civil como compreendida por Rosseau, mas sim definida como “um conjunto institucionalizado de crenças religiosas relativas à nação norte-americana” (1988, p. 98) – uma coleção de mitos estruturados de maneira discursiva, de modo a vincular a política com a moral e facilitar o consenso interno do país e oferecer significado à existência da nação.

Behind the civil religion at every point lie biblical archetypes: Exodus, Chosen People, Promised Land, New Jerusalem, and Sacrificial Death and Rebirth. But it is also genuinely American and genuinely new. It has its own prophets and its own martyrs, its own sacred events and sacred places, its own solemn rituals and symbols. It is concerned that America be a society as perfectly in accord with the will of God as men can make it, and a light to all nations (BELLAH, 1967)

Em *Who are we?* (2004), Huntington desenvolve essa noção de religião civil proposta por Bellah, argumentando que o sistema de governo norte-americano está assentado sobre bases religiosas, o que explica a presença de tantas alusões e símbolos religiosos na política americana, e sobre a crença de que os americanos são o povo escolhido de Deus, a nação santa. Segundo Huntington (2004, p. 68), a religião civil permite aos norte-americanos associar secularismo político e religiosidade social, juntar Deus e pátria, de maneira a “conferir santidade religiosa ao patriotismo e legitimidade nacionalista às crenças religiosas e, dessa forma, transformar lealdades

porventura em conflito em uma lealdade única a um país religiosamente favorecido”. Ao fazer isso, a religião civil “oferece bênção religiosa àquilo que os norte-americanos acreditam possuir em comum” (*idem*).

Nesse contexto, o excepcionalismo americano representa o entendimento dos americanos como povo excepcional, nação santa. Trata-se de um determinante da identidade nacional expresso em tantas políticas públicas, dentre elas, na política externa. O tema do “país com uma missão”, de uso freqüente em discursos políticos (como os de Bush acima citados), tem suas origens mais remotas em mitos protestantes como os da “providência divina” (*divine providence*), da “cidade na colina” (*city upon a hill*), do “povo escolhido” (*chosen people*) e da “missão na natureza selvagem” (*errand into the wilderness*), os quais integraram a narrativa simbólica dos primeiros colonos puritanos da Nova Inglaterra (FONSECA, 2007).

Os Estados Unidos, com suas vibrantes comunidades religiosas e enormes proporções de comprometimento religioso dos cidadãos, continua sendo o ponto focal da modernização (HABERMAS, 2007). Este que, durante muito tempo, foi compreendido como exceção à tendência de secularização – o excepcionalismo americano – hoje exemplifica a norma. Na perspectiva revisionista dos últimos anos, o desenvolvimento europeu, em que o racionalismo ocidental certa vez se supôs ser modelo para o restante do mundo é atualmente a exceção à norma, daí tratá-lo como excepcionalismo europeu.

2.2.2. Excepcionalismo europeu

Na Europa, é onde a velha tese da secularização parece prevalecer. Mas o que em comum têm os europeus no que concerne a religião? Para responder a essa questão, deve-se inevitavelmente considerar a história do continente. James O’Connell (1991 *apud* DAVIE 1999), por exemplo, destaca três fatores constitutivos da Europa: o monoteísmo judaico-cristão; racionalismo grego; organização romana. Dentre os tantos estudos sobre formação da Europa, ele destaca que a herança religiosa compartilhada da Europa ocidental é um dos fatores cruciais no desenvolvimento do continente.

Grace Davie, usando a European Values System Study Group⁷ (EVSSG) como principal base de dados, faz estudo sobre valores europeus, questionando quão homogêneos são e o quanto estão mudando (1999, p.67). Não há dúvida sobre a herança judaico-cristã profundamente enraizada, mas, na medida em que a ideia de mudança de valores é introduzida, o debate entre estudiosos aparece. Em que extensão o papel da religião na criação dos valores europeus é ainda adequada? Esse papel tem sido diminuído pelo processo de secularização?

A pesquisa da EVSSG, com base em 5 indicadores – fidelidade denominacional, freqüência declarada à igreja, atitudes perante a igreja, e ainda os indicadores de convicção e de inclinação em relação à fé – mostrou resultados interessantes. Nota-se que, entre as variáveis, pode-se separar as que medem filiação institucional, de um lado, e as que medem ortodoxia religiosa, do outro (DAVIE, 1999, p.67). As primeiras revelam persistência de aspectos da vida religiosa; as segundas, o grau de secularização através da Europa Ocidental.

Segundo Davie (1999, p.68-73), há algumas tendências importantes a serem observadas. Europeus ocidentais não freqüentam igrejas, mas não são secularizados como se supõe, pois abandonaram participação em atividades religiosas, mas não abandonaram muitas das suas profundas inclinações religiosas. Esse diagnóstico do “crer sem pertencer” não pode, no entanto, ser tomado como certo. Em partes da Europa Central e do Leste antes de 1989, por exemplo, as duas variáveis foram revertidas, porque não-crentes convictos freqüentavam missas como maneira de expressar reprovação ao regime político. A Polônia é o exemplo mais óbvio desse fenômeno.

Grace Davie (*idem*) encontrou provas de consistência nas formas ou nos perfis de religiosidade através de uma ampla variedade de países europeus: fatores religiosos se correlacionam com sexo, ocupação e idade. Particularmente impressionante é a correlação com a idade. As tendências com relação à juventude na pesquisa de 1986 não são mantidas na pesquisa de 1990, o que levanta a questão do futura religião Europeia. Há também diferença entre protestantes e católicos, que deve sempre ser levada em conta, ao lado da perspectiva histórica, e a questão das minorias religiosas, sobretudo com relação a judeus e a muçulmanos.

⁷ Um *survey* transnacional sobre valores lançado na Europa lançado em 1981 e depois estendido por outros países.

Os autores diferem muito ao interpretarem essas tendências. Grace Davie, compara recentes interpretações de sociólogos, que diferem tanto nas explicações do fenômeno europeu quanto na predição sobre o futuro da Europa. Essas diferentes interpretações serão apresentadas nas sessões a seguir.

2.3. O discurso da ascensão da religião

2.3.1. Os argumentos

José Casanova (1994) destaca que o paradigma da secularização tem sido o quadro teórico principal por meio do qual as Ciências Sociais têm visto o relacionamento da religião com a modernidade. Diante das diversas apreensões sobre o a secularização, o autor conclui que: a diferenciação e a emancipação das esferas seculares formam instituições religiosas e das normas continua a ser uma tendência moderna estrutural geral (1994, p.212), mas modernidade não implica que a religião é necessariamente relegada à esfera privada. Na verdade, a intenção do livro *Public religions in the modern world*, não é só descobrir, mas também afirmar o papel público da religião no mundo moderno, inclusive na Europa.

As igrejas que resistiram diferenciação estrutural entre Igreja e Estado – notavelmente as igrejas estatais na Europa – são as igrejas que não têm se adaptado às pressões dos estilos de vida modernos. Portanto, o declínio da vitalidade religiosa na maior parte da Europa, em vez de ser um inevitável resultado da modernidade, resulta dos arranjos particulares entre o Estado e a Igreja anteriores à Reforma Protestante. É um fenômeno europeu com uma explicação europeia, não uma instância axiomática entre a modernidade e a secularização do mundo como um todo (DAVIE, 1999, p. 78).

Casanova chama a atenção ao fato de os estudiosos terem se recusado, durante tanto tempo, a rever a tese da secularização à luz da contra-evidência americana. Peter Berger (1999) fala da relação que essa visão puramente secular da realidade tem com sua locação social principal em uma elite cultural que, não surpreendentemente, é ressentida por um grande número de pessoas que não são parte dela, mas sentem sua influência. Em outras palavras, não houve um declínio religioso no mundo, mas, sim, entre os intelectuais.

Casanova, ao tentar compreender esse comportamento, sugere a busca por variáveis independentes, como na seguinte figura:

Figura 3: Cadeia causal do caso europeu

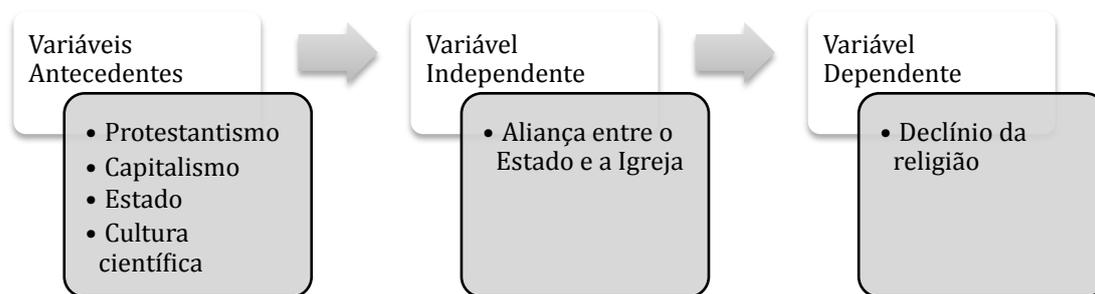


Figura elaborada com base nos argumentos de Casanova (1994, p. 29).

Para Casanova (1994, p.29), foi a união cesaropapista do altar e do trono durante o absolutismo que determinou o declínio da religião na Europa. A tese, em si, não é nova. Toqueville e Marx, sob perspectivas diferentes, anunciaram a mesma coisa. Marx diria “*since the existence of religion is the existence of a defect, the source of this defect must be looked for in the nature of the state itself*” (MARX, On the Jewish Question, p. 217).

The church cannot share the temporal power of the state without being the object of a portion of that animosity which the latter excites. Unbelievers of Europe attack the Christians as their political opponents rather than as their religious adversaries; they hate the Christian religion as the opinion of a party much more than as an error of belief; and they reject the clergy less because they are the representatives of the Deity than because they are the allies of government. (TOCQUEVILLE, 1990, p.310-314)

Essa observação poderia ter sido feita por europeus caso eles tivessem comparado a notável diferença dentro da Europa entre, de um lado, a Irlanda católica e a Polônia católica – que nunca tiveram um estado cesaropapista – e, de outro, a França católica e a Espanha católica (CASANOVA, 1994, p.29).

Em alguma medida, a crítica iluminista da religião tornou-se, em muitos lugares, uma profecia auto-realizável. O iluminismo e sua crítica à religião tornaram-se em si carreiras independentes do processo de secularização onde as igrejas estabelecidas eram obstáculos ao processo moderno de diferenciação funcional. Em contraste, onde há aceitação da religião ou da separação funcional entre esfera secular da esfera religiosa, o crítica à religião tornou-se superficial (idem, p.30). Consistentemente através da Europa, igrejas não estabelecidas e seitas têm sido

capazes de sobreviver às tendências secularizantes melhor do que as igrejas estabelecidas.

Ou seja, para Casanova, o que explica o excepcionalismo americano é o excepcionalismo europeu. Há muito tempo, historiadores evidenciam o crescimento da religião nos EUA, mas, até recentemente, a maioria dos estudos comparativos assim como as tentativas de explicação sobre o fenômeno religioso nos Estados Unidos, veio do lado europeu (CASANOVA, 1994, p.28), daí tratarem como exceção à norma o caso dos Estados Unidos.

Figura 4: Quadro comparativo entre o caso europeu e americano



Alguns autores, como o próprio Peter Berger (1989), acreditam que há uma reversão do processo de secularização. Casanova pensa diferente. Casanova acredita que há um preconceito sobre a politização religiosa e a ameaça à diferenciação funcional que precisa ser revisto na teoria da secularização. Ou seja, há tanto uma resistência religiosa legítima ao mundo secular que é mais do que uma rejeição pra aceitar as consequências do Iluminismo, quanto uma resistência religiosa legítima à despolitização, uma resistência que é mais do que um apego a privilégios herdados.

De fato, a teoria não pode começar com a premissa de que “deve haver tensão e conflito fundamental entre a visão de mundo religiosa e a secular, entre condutos religiosos e seculares humanistas (Schluchter, Rationalism, Religion, 256). Podemos dizer que, ao menos na América [ou mesmo nas Américas] tanto fundamentalistas religiosos quanto humanistas fundamentalistas seculares são minorias cognitivas, a maioria dos americanos tende a ser humanistas, simultaneamente seculares e religiosos. A teoria da secularização deve ser formulada de modo que essa realidade deixe de ser um paradoxo (Casanova, 1994, p.38).

José Casanova afirma que o conceito de secularização não deve ser abandonado, mas refinado, fazendo possível uma análise mais acurada da religião nas diferentes partes do mundo. A teoria da secularização deve ser complexa o suficiente para acomodar contingências históricas que podem ser formas legítimas de religiões públicas no mundo moderno, que tem um papel político pra jogar que não é necessariamente a integração societal “positiva”; que deve haver formas de religiões públicas que não necessariamente colocam em perigo a diferenciação funcional; e deve haver formas de religiões públicas que permitem a privatização da religião e a pluralização de crenças religiosas subjetivas (1994, p.39). Diferentemente da diferenciação secular, que se mantém como tendência estrutural e serve pra definir a estrutura da modernidade, a privatização da religião é uma opção histórica.

Um dos resultados desta contestação em curso é um duplo e interrelacionado processo de repolitização das esferas privadas, além da nova normatização de esferas públicas econômicas e políticas. Isto é o que Casanova chama de desprivatização da religião. Ou seja, pode-se tirar duas lições sobre a religião nos anos 1980. A primeira é que religiões vieram para ficar, colocando um freio num dos sonhos do Iluminismo. A segunda e mais importante lição é que religiões provavelmente continuarão a ter um papel público importante na construção contínua do mundo (1994, p.6).

Habermas (2007) faz três considerações sobre esse revisionismo. Em primeiro lugar, o progresso da ciência e da tecnologia promove uma compreensão antropocêntrica do mundo "desencantado", porque os eventos podem ser explicados, e uma mente cientificamente iluminada não pode ser facilmente conciliável com visões de mundo teocêntricas e metafísicas. Em segundo lugar, com a diferenciação funcional dos subsistemas sociais, as igrejas e outras organizações religiosas perdem o controle sobre direito, política, bem-estar público, educação e ciência, pois eles limitam-se a sua devida função de administrar o meio de salvação, transformar o exercício da religião em uma assunto privado e, em geral, perdem influência e relevância públicas. Finalmente, o desenvolvimento das sociedades agrárias, passando por sociedades industriais para pós-industriais eleva o níveis de bem-estar e segurança social, e, com a redução de riscos na vida, e conseqüente aumento na segurança existencial, há uma queda na necessidade pessoal de uma prática que promete lidar com contingências descontroladas através da fé em um "superior" ou energia cósmica.

Estas foram as principais razões para a tese da secularização. Entre a comunidade de especialistas de sociólogos, a tese tem sido objeto de controvérsia nas

últimas décadas. Ultimamente, na esteira da crítica fundada de uma perspectiva eurocêntrica estreita, fala-se mesmo do fim da teoria da secularização. Estados Unidos, com suas vibrantes comunidades religiosas e a proporção imutável dos cidadãos religiosamente empenhados e ativos, no entanto, continua a ser o ponta de lança da modernização. Por muito tempo considerado como a grande exceção à tendência secularizante, ainda informado pela perspectiva global estendida sobre outras culturas e religiões do mundo, os Estados Unidos agora parece exemplificar a norma.

A partir desta visão revisionista, o desenvolvimento europeu, cujo racionalismo foi tido como modelo para o resto do mundo, é realmente a exceção e não a norma - a trilhar um caminho desviante. Acima de tudo, três fenômenos que se sobrepõem convergem para criar a impressão de "ressurgência da religião em todo o mundo: 1) a expansão missionária, 2) uma radicalização fundamentalista, 3) e da instrumentalização política do potencial de violência inata em muitas das religiões do mundo (Habermas, 2007)

Habermas tem demonstrado interesse em afrontar essa nova situação da religião na esfera pública das sociedades modernas. Ele chama a persistência indefinida das comunidades religiosas em um ambiente secularizador de sociedade "pós-secular" (Habermas, 2001). Trata-se de uma sociedade que tem superado a "fé científicista" de uma pura e dura compreensão objetiva do ser humano (que nem é ciência, mas filosofia ruim), concedendo às convicções religiosas, com seus fundamentos morais, uma voz necessária entre outras no interior do espaço público. Habermas considera as tradições éticas ou religiosas imprescindíveis para a sustentação do Estado liberal (Habermas, 2004), o que não quer dizer que o Estado não possa cumprir de maneira positiva seu papel em uma ordem constitucional, mas ele não consegue fazer o mesmo em relação ao aspecto motivacional. A motivação que permite aos cidadãos a solidariedade e o respeito à ordem constituída obedece a insumos pré-políticos, cujas fontes são "projetos éticos de vida", ou seja, ideais de existência, cujo alimento continua sendo, apesar de tudo, religioso. Com base nisso, Habermas entende a sociedade pós-secular não somente como o entorno secular onde persistem as comunidades religiosas e onde elas são reconhecidas por sua contribuição funcional por "motivos e atitudes que fazem bem a todos", mas também como "a modernização da consciência pública", na qual, apesar de suas diferenças, se

encontram e se interpenetram as mentalidades religiosas e mundanas, no sentido de opinar em temas controversos no espaço público (Idem). ZEPEDA

Na mesma linha dos autores anteriores, em 2011, Monica Toft, Daniel Philpott e Timothy Shah, lançaram o livro *God's Century: Resurgent Religion and Global Politics*, afirmando que, ao contrário das previsões da teoria da secularização a porcentagem da população mundial que aderiu cristianismo católico, cristianismo protestante, Islamismo, Hinduísmo e saltou de 50% em 1900 para 64% em 2000. No mundo, a maioria das pessoas (79%) acreditam em Deus (um ligeiro crescimento a partir dos anos 1980 e início de 1990, que foi de 73%) e, embora na maior parte dos países maiorias concordam que a religião é privada e deve ser mantida separada do governo, as maiorias e o endosso desta separação caiu em mais da metade dos países pesquisados (2011, colocar página).

A religião, uma vez privada, veio a público; uma vez passiva, tornou-se assertiva; uma vez local, agora é global; uma vez subserviente aos poderes constituídos, tem resistido a eles em todos os níveis. O livro *God's century* explica porque essa transformação global aconteceu e quais são suas implicações para a política internacional. Os autores concluem que o que é notável sobre todos estes casos não é apenas que a religião ressurgiu em sua influência política, mas que ela ressurgiu com a ajuda, em vez da oposição, das mesmas forças que os teóricos da secularização previam seu fim: a democracia e o debate aberto, um rápido progresso nas comunicações e na tecnologia, e historicamente o fluxo sem precedentes de pessoas, ideias e comércio ao redor do globo. No fim das contas, a democracia não acabou com a religião, ao contrário, forneceu-lhe uma arena a céu aberto em que os nacionalistas hindus, muçulmanos turcos, e a direita cristã religiosa comunicam seus pontos de vista e competem pelo poder.

A primeira tese principal do livro de Monica Toft, Daniel Philpott e Timothy Shah é que um aumento dramático em todo o mundo e na influência política da religião ocorreu nos últimos quarenta anos. Esse aumento tem sido impulsionado pelo desejo por liberdade entre os religiosos – não apenas a liberdade individual de poder praticar e expressar a sua fé, mas a liberdade de se reunir, praticar adoração, professar publicamente suas crenças e programas e, no caso de algumas religiões, a converter os outros à sua fé. A fé ressurgente tem se beneficiado das forças que são mais marcantes para o mundo contemporâneo – a modernização da democracia, da comunicação e da tecnologia e da globalização.

A segunda tese principal do livro oferece uma explicação para as atuações políticas completamente diferentes de atores religiosos: por que alguns pilotam aviões contra edifícios, enquanto outros destroem regimes ditatoriais; por que alguns se esforçam para construir teocracias, enquanto outros trabalham para criar acordos de paz; por que alguns se engajam no terrorismo ou na guerra civil, enquanto outros permanecem fora da política por completo. A conclusão dos autores é que dois elementos são determinantes para a atuação de atores religiosos: a teologia política e o grau de liberdade que experimentam para professarem sua fé. O primeiro fator é o conjunto de idéias que uma comunidade religiosa possui sobre política e justiça; o segundo fator é a independência mútua de autoridade religiosa e autoridade política.

2.3.2. Por que a religião ressurgiriam no mundo contemporâneo?

Jonathan FOX (2004, p.12-13) aponta oito razões pelas quais a modernidade causaria o ressurgimento da religião:

1. Em muitas partes do terceiro mundo, esforços de modernização têm falhado, causando reações religiosas contra ideologias seculares que foram as bases para governos responsáveis por esses esforços de modernização mal sucedidos. Por causa do colonialismo e colonialismo cultural, ideias seculares ocidentais são consideradas estrangeiras e, portanto, ilegítimas, deixando a religião como base da legitimidade. Daí, Revolução no Irã.
2. A modernização tem subestimado estilos de vida tradicionais, valores comunitários e morais, que são baseados, em parte, em religiões, contribuindo, assim para essas reações contra a modernidade. Daí, a falha na reconstrução do Iraque.
3. A modernização tem permitido tanto o Estado quanto instituições religiosas a aumentarem suas esferas de influência, resultando em mais interações entre eles.
4. Os meios de comunicações modernos permitiram maior participação política de grupos religiosos, o que favoreceu setores religiosos da sociedade um meio de impor suas visões sobre os outros.
5. Os meios de comunicações modernos tem permitido grupos religiosos exportar suas visões mais facilmente e a mídia internacional tem proporcionado que grupos religiosos se tornem conscientes de atividades de

outros grupos religiosos, frequentemente inspirando ações similares. Daí, importância da Al Jazeera.

6. Teóricos da teoria da escolha racional aplicada à religião afirmam que a liberdade de escolha religiosa nas sociedades modernas tem aumentado a religiosidade. Essa abordagem aplica o comportamento econômico de mercado ao comportamento religioso numa maneira similar ao que Olson aplicou à teoria da ação coletiva. O argumento básico é o de que, quando monopólios religiosos são quebrados, como eles têm sido no mundo moderno, pessoas fazem uma análise de custo-benefício em selecionar suas religiões. Daí, religião *à la carte*.
7. Organizações religiosas modernas contribuem para a atividade política. Em geral, alguma forma de organização é necessária para mobilização política e instituições religiosas provêem organizações prontas para esse propósito. Elas têm, frequentemente, acesso a mídia; ativos econômicos consideráveis; redes de comunicações internacionais. Daí, importância dos grupos muçulmanos no pós Revoluções Árabes.
8. Modernidade também causa secularização em algumas partes onde religiões tradicionais e dominantes tornam-se mais mundanas, mais parecidas com o *status quo*. Todavia, esse processo incita uma tendência contrária de busca por religiões menos mundanas. Ou seja, há dois processos: a) religiões tradicionais tornam-se mais mundanas; b) aqueles que desejam experiências religiosas mais espirituais e transcendentais migram do *mainstream* para outros setores que surgiram de rupturas deste. Essa tendência dual está refletida no declínio das religiões tradicionais na Europa, enquanto evangélicos e seitas pós-modernas estão em ascensão por lá.

Esse último ponto conecta-se com a ideia de crise da modernidade. Explore-mo-na.

2.3.3. A crise da modernidade

A discussão acerca da crise da modernidade contribui para esse debate sobre a validade das teorias de secularização do mundo. Ora, estas teorias tratam de um contexto em que o objetivo era explicar como e porque diminuía a influência religiosa na vida social. Em um contexto pós-moderno, o problema é oposto, procura-se

compreender as causas e as tendências desta espécie de "ressurgimento religioso", "ressacralização" ou no sentido weberiano do "reencantamento (Zepeda, 2010).

A hipótese de Peter Berger sobre o fenômeno é a de que a modernidade, cheia de razões inteligíveis, subestima todas as velhas certezas, e que, como incerteza é uma condição que muitas pessoas acham muito difícil de lidar, qualquer movimento (não só religioso) que promete prover ou renovar certezas tem um mercado pronto. Em outras palavras, o processo que desconstrói sociedades tradicionais é o mesmo que cria um vazio que clama pela transcendência. Isso ecoa uma afirmativa de Huntington da década de 1960, "*the breakum of traditional societies may lead to psychological desintegration and anomie, lest these very conditions also create the need for new identities and loyaltie*" (Huntington, 1968; 37).

O texto "Secularização, pós-modernidade e globalização", de José Jesus Zepeda (2010), contribui com esse debate, argumentando que o mal-estar generalizado que experimenta o homem comum (nas incertezas perante os valores) em relação ao sistema econômico e ao espaço político deixou-o incapaz de solucionar diferenças sociais entre a massa dos excluídos e as pequenas elites que detêm o poder político e econômico. Isso levou ao questionamento acerca dos "grande discursos" sobre os quais a modernidade foi fundada – o progresso, a primazia da razão, o universalismo, assim como a promessa de emancipação herdada do Iluminismo. Nas palavras de Zepeda,

Alguns autores não hesitam em situar a crise estrutural e de valores na cultura, isto é, no âmbito das formas simbólicas em que a sociedade organiza seu acervo de padrões de interpretação, valores, mitos e crenças. Para os críticos sociais (sendo Habermas seu maior representante, incluindo também Claus Offe, Alain Touraine e Anthony Giddens), as contradições e as incertezas inerentes a esta nova situação, mais do que apontar para o fim da modernidade, como assinalaram os pós-modernos, indicam que assistimos à radicalização daquelas tendências e tensões ambivalentes que já estavam presentes. Dessa perspectiva, a chamada crise da modernidade não seria um réquiem ou o limiar de uma nova época (pós-modernidade), mas sim a expressão de outra fase da modernidade, gerada por uma teia de conseqüências desejadas, não desejadas e desconhecidas, assim como pelos triunfos e fracassos da modernidade iluminista ou industrial.

Como, então, referir-se a esse novo momento? Está aí outro ponto de debate entre sociólogos. Giddens (1991), por exemplo, fala de "modernidade radicalizada", Luhmann fala de "modernidade reflexiva"; Wagner fala de "modernidade liberal

ampliada”; Bauman trata de “modernidade líquida”. Esse novo contexto e as diferentes interpretações sobre ele influenciam bastante a percepção a respeito do papel da religião na vida pública.

Lilian Voyé (1999) argumenta que, diante da crise das grandes narrativas científicas, éticas, nacionalistas, as tradições religiosas aparecem como alternativa, por sua capacidade de conferir sentido à existência humana; dar-lhe uma missão, além de alguns valores. Não se trata de um retorno à pré-modernidade, uma vez as religiões estão hodiernamente inseridas em uma sociedade pluralista, e, ainda, estão sujeitas a contestação interna e externa (Voyé, 1999, pp. 275-288). Ou seja, como afirma Casanova, a diferenciação institucional não está sendo contestada.

Há, então, o ressurgimento da religião? Um reencantamento do mundo? Zepeda (2010) afirma que, no caso do Ocidente, em geral, as igrejas tradicionais (católica, luterana, presbiteriana, anglicana) têm diminuído seu campo de alcance e influência, tendência que se manifesta em alguns aspectos da religiosidade mais do que em outros, mas que ocorre igualmente em todas essas igrejas, sobretudo em áreas urbanas (Bastian, 1997; Legorreta, 2003, apud ZEPEDA, 2010). Ao mesmo tempo, observa-se um crescimento explosivo na diversidade religiosa, desde extremismos (testemunhas de Jeová, mórmons, igrejas eletrônicas, integrismos católicos etc), passando por religiões de matriz oriental (hare krishna, meditação transcendental e novas formas de budismo) até o sincretismo religioso esotérico-holista da nova era (Mardones, 1994, pp. 113-128). Todas essas expressões religiosas compartilham de uma ou outra forma o "espírito" da "modernidade radicalizada": desconfiança ante a racionalidade contemporânea, pretensão de ruptura ante as práticas e as formas religiosas institucionais herdadas e de forte carga "emocional" e individual, exceto alguns fundamentalismos (Hervieu-Leger, 1987, pp. 221-222). Em especial, os movimentos religiosos baseados em intensa carga emocional, os que mais abundam hoje, são altamente adaptáveis às condições do novo contexto: carecem de pontos fixos de referência, tradição ou autoridade; apostam mais na experimentação do que na crença, são sincréticos por natureza e não se estruturam mais em torno do eixo "transcendência-imanência", em torno de um eixo horizontal: "sentido/sem sentido", "vida/morte", "saúde/doença" etc (Rubio, 1998, p. 20 *apud* Zepeda, 2010).

O crescimento dos neopetencostais no Brasil é um exemplo claro de que o que cresce é essa experiência religiosa emocional, desenhada de acordo com o gosto pessoal, e que tem pouca coerência doutrinária e muita rejeição ao controle

institucional. É uma situação diferente do ocorrido na Europa Medieval. Há, na verdade, uma radicalização da diferenciação, prevista por Max Weber dentro das novas formas religiosas. Ou seja, a força dessas formas emotivas de religião não nega a diferenciação funcional proposta pela teoria da secularização, ao contrário, por causa da doutrina frouxa e da precariedade das adesões, evidencia a lógica mercadológica do setor religioso. A disputa por fiéis nesse mercado debilita qualquer pretensão de coesão social por meio da religião. E como conclui Zepeda (2010), a secularização instalou o "reino do fragmento" (pluralismo) entre as próprias instituições religiosas, as quais vivem um processo inevitável de relativização. Os indivíduos, por sua vez, vêm-se condenados a escolher e a flexibilizar as crenças.

Até aqui, vimos autores que a tese da secularização do mundo precisa ser revisada, para incluir a (suposta) ascensão contemporânea da religião. Alguns, como Casanova, acreditam que a tese da diferenciação funcional continua válida, mas ajustes quanto às tendências que essa diferenciação causaria precisam ser feitos. Há quem queira descartar toda a teoria da secularização, agumentando que as premissas sobre as quais ela foi construída são falsas (Peter Berger, em 1999). Todavia, há quem discorde desse diagnóstico, vamos à revisão dos argumentos contrários.

2.4. O discurso do declínio da religião

Steve Bruce, por exemplo, reafirma a clássica tese que ficou conhecida como tese da secularização. Apoiando-se no trabalho dos pais da sociologia, juntamente nos de Talcott Parsons, Bryan Wilson, [primeira fase de] Peter Berger e David Martin, Bruce expõe com clareza as necessárias conexões entre o início da modernidade e o desaparecimento das formas tradicionais de vida, que devem ser encontradas na Reforma, que acelerou tanto o individualismo como a racionalidade, correntes que mudariam a natureza da religião e seu lugar no mundo contemporâneo (DAVIE, 1999, p.74). Bruce expressa a base dos seus argumentos da seguinte forma:

Individualism threatened the communal basis of religious belief and behavior, while rationality removed many of the purposes of religion and rendered many of its beliefs implausible (BRUCE, Religion in the modern world, p.230)

Os dois, individualismo e racionalidade, simbolizam a natureza do entendimento cultural moderno. Esse processo é complexo e duradouro, ainda assim, um padrão subjacente pode ser discernido, um sistema que levou quatro séculos para

se completar. Por pelos menos três desses séculos, controvérsias religiosas dominaram a vida política, cultural e militar da Europa; tomou forma de convicções que competiam sobre a natureza de Deus e seu relacionamento com o indivíduo (notavelmente os entendimentos Católicos e Protestantes de único meio para a salvação). Esse é o período associado com a emergência do Estado Nação como forma efetiva de organização política na Europa. Gradualmente, um *modus vivendi* emergiu, como tolerância da diferença tornou-se a norma dentro e entre os Estados europeus (DAVIE, 1999, p. 74).

Mas essa tolerância implica, como argumenta Bruce, em uma falta de convicção, uma capacidade de viver e deixar viver que não é só dominante como patente. Uma outra mudança epistemológica parece inevitável. No período moderno mais recente, o conceito de Deus, em si, tornou-se crescentemente subjetivo; indivíduos simplesmente escolhem entre diversas opções de oferta. Religião, como tudo o mais, entrou pro mundo das opções, estilos de vida e das preferências (idem, p.75). A maioria dos indivíduos acha difícil lidar com convicções absolutas, mas a ideia de um sistema religioso todo abrangente, como um dossel sagrado⁸, não ressoa mais no mundo moderno.

Mas o que significa “mundo moderno”? Bruce se concentra em sociedades modernas com culturas igualitárias básicas e política democrática (Bruce, 2001, p.232). Ele analisa democracias ocidentais, incluindo a Europa, os Estados Unidos e outros de língua inglesa, como Canadá, Austrália e Nova Zelândia. Mesmo nessa amostra pequena, há uma variedade enorme de perfis religiosos. Num extremo, pode-se encontrar culturas protestantes da Europa do Norte com suas tolerantes e bem consolidadas igrejas estatais, coexistindo com baixos níveis de práticas religiosas e apenas um moderado nível de crença religiosa. No outro extremo, encontra-se os Estados Unidos, também protestantes na cultura, mas com impressionante gama de igrejas vibrantes ao lado de níveis extraordinariamente altos de crença religiosa. No meio do caminho, podem ser encontradas culturas católicas do sul da Europa, com tendências anti-clericais e, ainda, os domínios dos países de língua inglesa, em que a posição meio caminho entre o velho e o novo mundo. Segue-se que, mesmo entre as democracias modernas do ocidente, o individualismo e a racionalidade parecem ter resultados em diferentes lugares (DAVIE, 1999, p.75)

⁸ Referência à obra *Sacred Canopy* do Peter Berger (1967).

A questão que segue essa constatação é se é possível existir uma abordagem que leve em conta todos os resultados estudados? Dois dos mentores de Bruce – Peter Berger e David Martin – se fizeram essa pergunta e reviram suas opiniões. Berger e Martin voltaram atrás nas suas perspectivas para o mundo moderno e reconheceram uma dimensão normativa da velha teoria da secularização. Sugeriram que seus argumentos fossem revertidos e vislumbraram o caso europeu como o novo excepcionalismo. Para eles, não apenas os não-ocidentais estão fervorosamente religiosos como nunca, como também os EUA continuam com todos os critérios para ser classificado como um país intensamente religioso.

Steve Bruce sai em defesa de uma teoria fora de moda – como sugere o título de seu último livro (*Secularization: In Defence of an Unfashionable Theory*) –, afirmando que o declínio da popularidade, poder e prestígio da religião em todo o mundo moderno não é uma tendência de curto prazo ou localizada nem é um acidente. É uma consequência das características sutis, mas poderosas em termos de modernização. Usando métodos quantitativos, Bruce considera as implicações para o paradigma da secularização na medida em que novos movimentos religiosos ou espiritualidades da Nova Era estão substituindo a religião, as mudanças na natureza e poder da religião popular e superstição; alternativas de escolha racional para a secularização paradigma, a popularidade e influência política da religião nos EUA, a mudança religiosa no mundo em desenvolvimento; reações ao Islã na Europa, e os efeitos de recentes controvérsias sobre o lugar público da religião.

Bruce acredita que essa visão de que o conhecimento científico é incompatível com a crença religiosa é falso. Não se pode considerar oposição entre cristianismo e ciência como chave do processo de secularização (Campbell, 2002). Isso não significa, no entanto, que há um retorno da religião. A religião tem sim um inimigo moderno, mas ele se chama relativismo:

"the greatest damage to religion has been caused, not by competing secular ideas, but by the general relativism that supposes that all ideologies are equally true (and hence equally false)." (Bruce 2002)

Ou seja, a secularização não leva ao ateísmo, leva à indiferença religiosa. Seu livro mais recente, *Secularization: In Defense of an Unfashionable Theory*, é uma afirmação persuasiva abrangente sobre o paradigma fora de moda. Ao mesmo tempo em que afirma que seu trabalho é um exercício de explicação que não tem aplicação para o futuro, ele também diz que “se as outras sociedades experimentarem as

mudanças que causaram o declínio da religião no Ocidente, elas também experimentação declínio religioso da mesma maneira” (p.3). Como a história não se repete, sua explicação acaba sendo uma explicação europeia sobre o caso europeu.

Bruce refuta as acusações contemporâneas quanto ao paradigma da secularização e explica as “tendências de retardamento” (p.49) de alguns dos casos. Ao analisar a realidade confessional dos EUA, afirma que este não é excepcional no que concerne a religião. Em vez disso, afirma que os Estados Unidos são mais lentos para se secularizar em função de tendências estruturais, como o sistema federal descentralizado e o fluxo constante de imigrantes para o país, questão que também influencia a religiosidade na Europa (ROUDOMETOF, 2012)

Seu trabalho merece ser considerado pelas críticas que faz às abordagens contemporâneas sobre a religião. Ele revisita argumentos, reiterando a vitalidade do paradigma. Para inocular sua própria teoria, Bruce acrescenta que a secularização vai acontecer em todo lugar, exceto onde a religião fizer algo além de conectar os indivíduos ao sobrenatural (p.46). Ao fazê-lo, sugere uma visão muito peculiar de religião e restringe-a à sua definição substantiva, ignorando o papel político que ela tem tido. O autor supõe que o “indivíduo isoladamente” é o ator implícito para a ação social, evidenciado sua lentes arraigadas na realidade europeia. Ou seja, enquanto critica outros sóciólogos, Bruce propõe um paradigma fundamentado na realidade europeia e aplicado aos EUA.

Em uma resenha sobre o livro, Victor Roudometof (2012), expõe, a Grã-Bretanha, e, mais amplamente Ocidental Europa, é utilizada como matéria-prima para a construção do paradigma, e o resto do mundo é examinado em termos de seu alinhamento com esse paradigma. Esta estratégia poderia ser válida se a Europa Ocidental fosse a única sociedade moderna, mas esse não é o caso do século XXI. A este respeito, o paradigma é assumidamente eurocêntrico e um excelente exemplo da tendência dominante de enxergar o mundo a partir de um olhar europeu. Faltou considerar que outros povos, culturas ou mesmo civilizações têm maneiras distintas de lidar com a fé e a razão, de uma maneira menos dicotômica.

Pippa Norris e Ronald Inglehart (2004) oferecem outra abordagem para a relação entre religião e política internacional, sugerindo uma atualização da teoria da secularização, mas por uma outra razão. O livro desenvolve uma teoria da secularização e segurança existencial, demonstrando que : 1) os povos de quase todas as sociedades industriais têm movido em direção a orientações mais seculares durante

os últimos 50 anos; mas 2) o mundo como um todo tem agora mais pessoas com visões religiosas tradicionais que nunca antes – e eles constituem parcela crescente da população mundial. Mesmo que essas duas proposições parecem contraditórias, elas não são. O fato de a primeira proposição estar certa ajuda a compreender a segunda, porque a secularização tem um impacto negativo poderoso nas taxas de fertilidade. Ou seja, esse autores incluem a perspectiva demográfica.

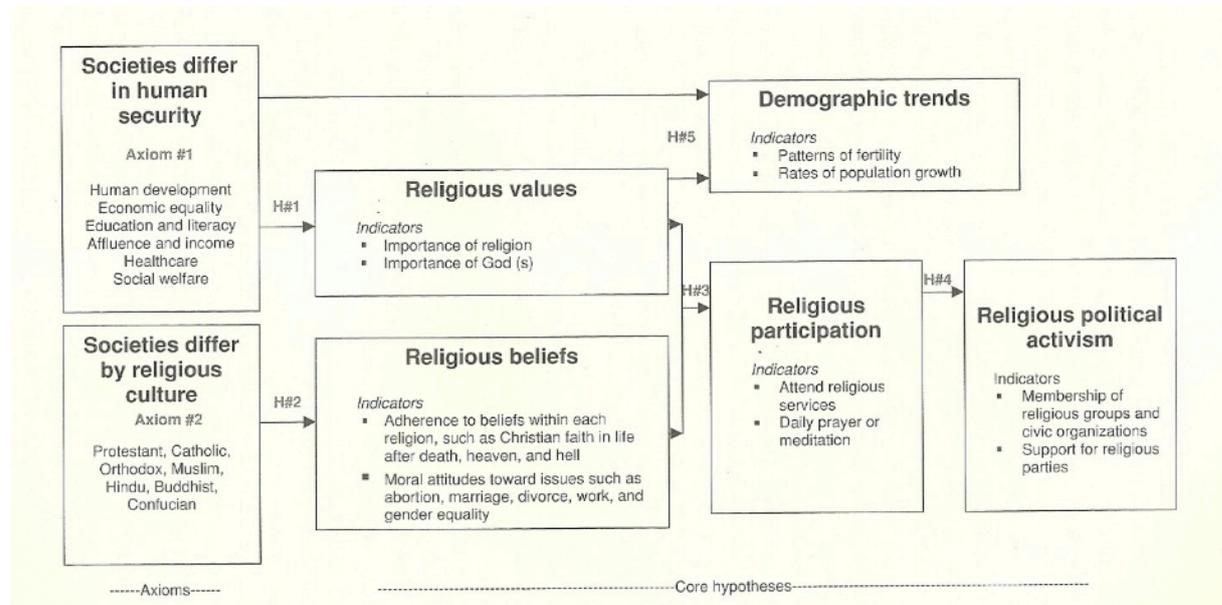
Enquanto os críticos da secularização chamam atenção para o caso dos Estados Unidos, Pippa Norris e Ronald Inglehart fundamentam seu argumento com as pesquisa do World Values Survey feitas entre 1981 e 2001 em oito sociedades, abrangendo toda as principais religiões do mundo. Examinando religiosidade por uma perspectiva mais ampla, numa grande variedade de países, o livro demonstra que a religião persiste entre as populações mais vulneráveis, especialmente em populações de Estados mais pobres, em que muitos enfrentam riscos de sobrevivência. A exposição a ameaças físicas, sociais e pessoais impulsiona a religiosidade. Por outro lado, uma erosão sistemática das práticas, crenças e valores religiosos tem ocorrido nos estratos mais prósperos dos países ricos.

Nas mesmas linhas dos argumentos do paradigma de secularização, esses dois autores argumentam que sociedades em que as vidas das pessoas são diariamente moldadas pelas ameaças da pobreza, enfermidade, e morte prematura continuam religiosas hoje em dia como o eram há séculos. Essas mesmas sociedades experimentam crescimento populacional. Nas nações ricas, ao contrário, as evidências mostram que a secularização tem continuado desde ao menos a metade do século XX (e talvez antes), mas, ao mesmo tempo, as taxas de fertilidade caíram bruscamente, de modo que essas populações tem diminuído. A combinação dessas duas tendências é então que os ricos estão se tornando mais seculares, mas o mundo como um todo está se tornando mais religioso. Além disso, tem havido um crescente diferença entre os valores dos países ricos e dos pobres, fazendo as diferenças religiosas cada vez mais salientes (NORRIS; INGLEHART, 2004, 216-217).

Argumentam que as razões pelas quais a religião decairia nas sociedades ocidentais não estavam claras. Suas análises não são baseadas nas reivindicações weberianas sobre a racionalidade dos sistemas religiosos, nem nos argumentos de Durkheim sobre a diferenciação funcional. Propõem-se a desenvolver uma teoria da segurança existencial e secularização, baseada em dois axiomas simples: segurança e tradição cultural. O primeiro apóia-se na ideia de que as sociedades pelo mundo

diferem enormemente em níveis de desenvolvimento econômico e humano; conseqüentemente, a sensação de segurança existencial varia e justifica a busca pelo sagrado. Somado à desigualdade socioeconômica, há também a importância de valores e práticas religiosas estarem enraizadas na cultura de um país. A partir dessas premissas, elaboram as hipóteses que estão sistematizadas no quadro abaixo.

Figura 5: Modelo esquemático explicando a religiosidade



Para o caso do Estados Unidos, afirmam que “*United States is exceptionally religious for its level of development but it remains unclear why.* (2004, p.240). O livro demonstra que, com altos níveis de segurança existencial, o povo de virtualmente todas as sociedades industriais avançadas têm movido em direção a orientações mais seculares durante os últimos 50 anos. Como resultado de tendências demográficas contrastantes em países ricos e pobres, o mundo como um todo tem pessoas com visões religiosas mais do que nunca – e eles constituem grande proporção da população mundial.

2.4. Conseqüências

Independentemente de ser considerada em decadência ou em ascensão, a religião influencia a política internacional. Indicar “como” essa influencia se dá requereria escrever um outro trabalho acadêmico. Nessa sessão, faço uma breve discussão sobre o assunto.

2.4.1. *Consequências para a política internacional*

O livro incontornável sobre como a religião pode influenciar as dinâmicas do mundo contemporâneo é o de Scott Appleby, *Ambivalence of the Sacred*. Suas perguntas de pesquisa são por que e em que condições alguns atores religiosos escolhem o caminho da violência, enquanto outros buscam justiça por meios não violentos e trabalham para reconciliação entre combatentes (1999, p.19).

A resposta é estruturada em sete grandes áreas, subdivididas em duas partes. Primeiro, o autor trata da resposta individual à experiência com o sagrado, o que sustenta um pluralismo inerente à religião. As condições em que atores religiosos justificam a violência como um chamado divino. Depois, abrange o processo de paz por meio de militância religiosa não-violenta; reconciliação; consolidação da paz por atores religiosos que trabalham junto com atores seculares; religião e direitos humanos; o futuro das operações de construção da paz.

Para Appleby, Religião implica, implícita ou explicitamente, uma alegação de que os seres humanos são orientados numa direção e um horizonte além da história. O auto-sacrifício é uma importante parte desse “chamado”. O termo usado no livro para essa dinâmica é militância, que significa a vontade – e sob certas condições até mesmo uma ânsia – para sacrificar-se ao serviço de uma causa nobre que é percebido como transcendente, sagrada, além do tempo e espaço, engajando-se no nível mais profundo da humanidade. Experimentar a autêntica fonte do ativismo religioso é experimentar o dinamismo, a energia, a reverência. Esta fonte é pré-moral, o encontro com o sagrado, contém em si uma variedade de comportamentos éticos – que variam de interpretações de suicídio, passando pelo homicídio ao martírio, ao cuidado consistente com o pobre, o doente e o vulnerável (Lynch, 2000). Esta gama de atividade é legitimada pelas religiões sob o dossel de experimentar o sagrado.

Ambivalência e pluralismo interno são dois conceitos fundamentais nesse livro. As religiões estudadas – Cristianismo, Islamismo, Hinduísmo, Budismo, Judaísmo e Sikhismo – têm em comum o fato de terem acumulado, por vários anos, escolas de pensamento. Como consequência desse pluralismo interno de interpretações sobre os textos sagrados, a interpretação em curso pela autoridade religiosa pode ser sempre contestada. Cada religião tem um núcleo duro que é reconhecido, mas que também é adaptável. Esse pluralismo interno e a permanente

contestação da teologia vigente em cada grupo é enraizado na religião; daí, Appleby tratá-la como ambivalente.

Ao constatar que a religião poder ser usada para fins políticos de interesse geral, as políticas públicas podem começar usá-la ao seu favor. Por exemplo, por meio de investimento em educação, para fomentar o uso dessa fonte de motivação em torno de uma causa pública, como cooperação com agentes religiosos em estratégias de construção da paz. A "ambivalência fornece uma oportunidade para cultivar a tolerância e a abertura para o outro. De fato, as religiões, apesar do recorde vergonhoso de uma minoria de adeptos, estão notavelmente engajadas no desenvolvimento de suas próprias tradições de paz relacionadas com práticas e conceitos, tentando capacitar membros da comunidade religiosa em atos de responsabilidade cívica no mundo de hoje" (APPLEBY, p.306-7]. Perder a chance de usar esse recurso simbólico é perder a chance de fazer uma política pública eficiente para o mundo contemporâneo.

2.4.2. *Conseqüências para o campo de estudos de RI*

A agenda do campo de estudos pode ser alargada ao incorporar a religião como tema importante das relações internacionais contemporâneas. Eric Hanson (2006) sugere expansão nos níveis de análise:

Indivíduo: Como é no nível pessoal que os “chamados” ocorrem, se quiser incorporar a religião como elemento importante das RI, temos que considerar com mais cuidado esse nível de análise e considerar mais os estudos multidisciplinares, que incluem, sobretudo, o contato com a psicologia e a antropologia.

Local: Todas as religiões em todas as formas políticas têm um papel cultural e político significativo, ao fomentar a identidade básica do indivíduo dentro da coesão da sociedade local. No nível local, também pode-se perceber a distinção entre fenômeno religioso-político que resulta de uma imposição hierárquica dos movimentos que originam nas bases. Susanne Rudolph e James Picatori (1997) organizam um livro inteiro – *Transnational religion and fading states* – sobre essa distinção (p301). O sucesso de longo prazo dos “chamados” dependem de iniciativas locais e apoio de alto-nível.

Estado: No âmbito nacional, cabe observar os seguintes fenômenos: religiões dominantes têm tradicionalmente fornecido um dossel sagrado, legitimando o poder estatal; organizações religiosas podem lutar por poder institucional na sociedade;

várias religiões podem competir por influência na sociedade nacional; grupos religiosos podem buscar controlar a cultura nacional ou defender seu grupo de uma ameaça cultural nacional ou global

Sistema: No âmbito sistêmico, cabe observar a influência da religião em relação aos sistemas políticos, econômicos, militares e de comunicação. Há uma grande mobilização religiosa em torno de temas de justiça social em sistemas econômicos – as redes transnacionais de *advocacy* estão aí pra facilitar esse tipo de engajamento. Com relação às operações militares, pode haver, como sugerido anteriormente, um envolvimento de grupos religiosamente motivados em operações de construção e manutenção da paz. Com relação aos sistemas políticos, sabe-se que grupos religiosamente motivados podem ser úteis tanto para construção quanto para destruição de uma ditadura – a experiência de construção democrática na América Latina mostra exemplos dos dois lados.

Grosso modo, o que deve as RI fazer é expandir a agenda de estudos e tentar extrapolar as teorias fundadas sobre a noção de escolha racional. Indivíduos são mais que razão e se quisermos compreender o mundo contemporâneo, temos de olhar para outras fontes de ação política.

2.5. Conclusão: cada história tem um discurso

Apesar da complexa gama de questões ligadas à religião, os debates sobre o assunto na política internacional ainda refletem simplificado pressupostos do Iluminismo (Lynch, 2000; Thomas, 2003, 2005; Shakman Hurd, 2007), que assumem que a religião seja um perigoso marcador da identidade das pessoas ou um epifenômeno de seus interesses subjacentes e econômicos.

A tese da secularização que, por tanto tempo predominou nas Ciências Sociais, previa que a religião iria declinar. Não aconteceu. O discurso sobre a ascensão da religião estruturou-se a partir de dois tipos de críticas feitas à tese da secularização como declínio religioso. 1) empírica, considerando, sobretudo, a experiência americana; 2) teórico, mostrando que as abordagens que procuraram pregar o fim da religião tratam-se mais de uma ideologia – o secularismo – do que uma teoria social (Wilson, 1998, p.46).

John Micklethwait e Adrian Wooldridge, editores da revista *The Economist*, resumem essa divergência entre os que acreditam no declínio e os que acreditam na ascensão da religião em função das origens dos pesquisadores:

Os europeus, no geral, tem assumido que a modernidade marginalizaria a religião; americanos, grosso modo, assumem que as duas coisas podem prosperar juntas. Essa divisão origina-se nas duas revoluções fundadoras do mundo moderno. As Revoluções Francesa e Americana foram ambas frutos do iluminismo, mas visões muito diferentes sobre o papel da religião na gloriosa república da razão. Na França, os revolucionários desprezavam a religião como um instrumento do Antigo Regime. Ao contrário, os *founding fathers* americanos tiveram uma visão mais positiva em relação à religião. Eles dividiam a igreja do Estado, particularmente para proteger aquela deste.

As duas versões da modernidade marcham em diferentes direções desde então. Na Europa, igrejas estabelecidas apoiaram o Antigo Regime contra um novo mundo de democracia e liberdade. Nos Estados Unidos, onde não havia igrejas estabelecidas, a fé abraçou tanto a democracia quanto o mercado: o único jeito de sobreviver era atraindo consumidores. Na Europa, religião significou guerra e opressão; na América, significou uma fonte de liberdade. (God's back, 2010)

O que explica a ausência de estudo sobre o tema por tanto tempo é a existência de um paradigma dominante. Até as últimas décadas, a agenda de pesquisa sobre o tema era dominada por europeus. Enquanto houve, na comunidade epistêmica, um consenso sobre a explicação coerente, consistente e convincente sobre o fenômeno, não havia razão para procurar explicações alternativas. A democratização da ciência permitiu o aparecimento de outras abordagens sobre as consequências da modernidade sobre a participação política de grupos religiosamente motivados. Percebeu-se que, aquilo que parecia uma premissa resultante de um raciocínio lógico, era um pressuposto valorativo.

Os especialistas têm se posicionado dos dois lados dessa discussão. Há quem proponha o fim do paradigma da secularização, há quem queira uma atualização do mesmo. No campo de RI, urge que estudiosos considerem essas discussões com mais atenção. Formuladores e executores de políticas públicas estarão perdendo uma grande oportunidade se não considerarem também os efeitos positivos dessa existência da religião no mundo contemporâneo. Se Religião é o que se faz dela, poderiam utilizá-la para a construção da paz.

Capítulo 3 – Revolução Iraniana: uma revolução religiosa?

3.1. Introdução

A República Islâmica do Irã foi fundada depois da queda do Xá Reza Pahlavi. A Revolução Islâmica começou com agitação popular contra o governo do Xá por forte oposição de grupos religiosos, políticos e marxistas, a fim de contestar o regime que não governava em favor do interesse público. Ao que antecedeu a Revolução Iraniana, havia um sentimento anti-ocidental no Irã, em função da proximidade do Xá com o Ocidente, sobretudo com o governo americano Estados Unidos. Além disso, o país experimentava movimentos migratórios das zonas rurais para as urbanas, em função das condições econômicas no campo. Isso levou a problemas de desemprego e habitação nas cidades e problemas de falta de mão-de-obra no campo (STRUNK, 2010, p.11).

As manifestações começaram em 1978, mas foi em 1979 que atingiram seu auge, com o aumento dos grupos dissidentes. Do exílio, Khomeini criticava o Xá e suas políticas pró-ocidente. As mensagens eram transmitidas por meio da tecnologia disponível na época: fitas cassetes gravadas durante conversas ao telefone. Quando um jornal controlado pelo governo publicou um artigo demonizando Rullah Mousavi Khomeini, o principal líder da oposição iraniana, os iranianos tomaram as ruas (idem). O artigo polêmico provocou protestos que foram violentamente recebidos pelo governo, o que fomentava mais manifestações. O confronto de forças atingiu momento crítico em oito de setembro de 1979, episódio que ficou conhecido por Sexta-feira Negra (*Black Friday*).

Segundo Alissa Strunk (2010, p.11) a "Black Friday" foi precedida por uma declaração da lei marcial, inclusive toque de recolher, pelo regime do Xá. A tentativa de pôr fim aos protestos por meio desses repressão mostrou-se falha quando em 8 de setembro de 1978, multidões se reuniram em Teerã, independentemente das novas restrições. O que se seguiu foi um banho de sangue, a violência eclodiu nos dois lados. Apesar dos esforços adicionais por parte do Xá para acalmar a oposição, neste momento, havia pouco a ser feito. Em janeiro de 1979, o Xá fugiu do Irã e, finalmente, sua monarquia foi oficialmente derrubada com o retornar do novo líder, Khomeini, em 11 de fevereiro de 1979.

A Revolução Iraniana de 1978-79 foi uma revolução nacionalista e islâmica que substituiu uma monarquia por uma teocracia baseada na doutrina de Tutela do Jurista Islâmico (*Guardianship of the Islamic Jurists* ou *velayat-e faqih*). Suas causas são objeto de debate histórico. A revolução pode ser interpretada como uma reação religiosa contra a ocidentalização do Irã e seus esforços secularizadores e também pode ser interpretada como uma reação à injustiça social e opressão do antigo regime.

No campo de estudos das relações internacionais, existem divergentes discursos sobre a influência da religião na política. Esse capítulo tem a intenção de ilustrar essa construção teórica a partir de um mesmo fenômeno: a Revolução Iraniana de 1979. Faço-o por meio de um levantamento bibliográfico sobre a Revolução, identificando dois grupos de autores: de um lado, os que acreditam que a religião está em ascensão e que os eventos no Irã marcaram o início de uma nova era na política internacional, de outro, que acreditam que ela está em declínio e que a foi apenas um instrumento retórico de um grupo político. Os primeiros argumentam que ela deve ser considerada como fator primordial nos estudos de Relações Internacionais; os últimos, acham que ela é um fator secundário para a processos internacionais em curso.

3.2. A dimensão negligenciada

A maioria dos cientistas políticos e dos especialistas não podiam prever a Revolução Islâmica no Irã, porque, supostamente, não era pra ela acontecer. A ressurgência da religião – tanto da piedade como da ira religiosas – não eram pra acontecer num país em desenvolvimento em pleno processo de modernização e ocidentalização. (THOMAS, 2005, p.1) Zbigniew Brzezinski, assessor do Presidente Carter em questões de Segurança Nacional, reconhece que o fundamentalismo islâmico foi um fenômeno largamente ignorado nos relatórios de inteligência norte-americanos, e o sistema de inteligência permitiu o presidente e seus conselheiros pouca preparação para o jeito em que a situação iraniana tão repentina e terrivelmente desintegrou (BRZEZINSKI, 1983, p. 354-398, *apud* THOMAS, 2005, p.1).

Especialistas de inteligência americana, assim como Willian Sullivan, o embaixador americano em Teerã, ignoraram o desafio particular posto pelo fundamentalismo islâmico. Aiatolá Khomeini era tido pelos analistas políticos como velho vulnerável. Depois que a revolução começou, a ideia de que se tratava de uma reação religiosa à modernização e à ocidentalização foi descartada pela elite política

nos EUA. As causas reais da revolução teriam sido políticas, econômicas ou sociais, em reação ao autoritarismo do Xá e a concentração de renda no país. Tanto é que, durante a crise, uma das soluções sugeridas ao Xá era uma transição para uma monarquia constitucional ou um governo de coalizão; outra solução, proposta por Brzezinski, mas oposta por razões éticas pelo presidente Carter e o Secretário de Estado Vance, era uma liderança forte para esmagar a revolução (TOFT ET AL, 2011).

Segundo Toft et al, a mão pesada do Xá e a opressão às liberdades individuais do povo iraniano foi considerada uma outra causa na revolta revolucionária. O governo Carter defendeu maior respeito pelos Direitos Humanos e mais participação popular, como forma de limitar as causas das revoltas. Além disso, havia certa raiva com a corrupção do governante e um ressentimento social e econômico dos novos migrantes urbanos com relação ao fosso crescente entre ricos e pobres, e havia também um ressentimento das classes mercantis tradicionais com relação aos empreendedores emergentes. Os analistas, que não previram a Revolução Iraniana, ficaram surpreendidos com o poder e permanência de um regime baseado na religião.

A Revolução Iraniana é um dos exemplos mais vividos de como o impacto da cultura e da religião foi ignorado ou marginalizado nos estudos de Relações Internacionais (TOFT ET AL, 2011). De acordo com a teoria da modernização, o declínio do religioso era para ser uma parte inevitável da modernização. A importância da religião na esfera política e social supostamente declinaria com progresso econômico e, assim, a Revolução Iraniana foi interpretada como uma resposta reacionária e fundamentalista à modernização e à ocidentalização.

O ex-refém na crise do Irã, Moorhead Kennedy, argumentou que os oficiais superiores do departamento de Estado estavam intrigados por como a questão da religião pode ter provocado a queda do Xá e a tomada da Embaixada dos EUA.

There is no wedge of the pie for religion....Nothing in its long experience prepared the foreign service for a transnational religious movement of the kind led by Ayatollah Khomeini (KENNEDY, 1986, p. 54–55).

E, como concluem Monica Toft, Daniel Philpott e Timothy Shah,

As the case of Iran illustrates so vividly, a major historical factor behind violent and oppressive political pursuits in the Muslim world in the latter part of the twentieth century was the marginalization of Islam by secular regimes in the middle of the twentieth century. (TOFT ET AL, 2011)

3.3. O discurso da ascensão do islamismo político

Uma exploração inicial sobre a Revolução Islâmica no Irã e seu significado, segundo Ivor Benson (1989), começa com duas constatações: a revolução iraniana mostrou que a religião ainda pode ser um mobilizador mais potente da ação política de massa que pode ideologias seculares; e a revolução cultural desafia a hegemonia das idéias ocidentais, não só como uma religião, mas como um modelo social alternativo e modo de vida. O professor de estudos persas e islâmicos da Universidade da Califórnia, Algar, adiciona:

"The subject of the Islamic Revolution in Iran is one whose importance hardly needs underlining. With the passage of time, its importance will become even clearer, as being the most significant and profound event in the entirety of contemporary Islamic history. Already we see the impact of the Islamic Revolution manifested in different ways across the length and breadth of the Islamic world from Morocco to Indonesia, from Bosnia to the heart of Europe down to Africa." (ALGAR opud BENSON, 1989)

Em sua tese de doutoramento, John Rees (2009, p.67-68) considera alguns aspectos religiosos dos eventos acontecidos no Irã. Para o autor, os fundamentos sagrados da Revolução Iraniana podem ser entendidos como uma força motora de uma reação autóctone à política de um poder imperial. O apoio popular para a revolução 1978-9 foi o resultado direto de opressão vivida pelos Iranianos sob o governo do Xá, um fantoche dos interesses ocidentais na região, instalado por meio de um golpe da CIA que os EUA nem sequer se preocupam em negar. Foi sob essa opressão que o estudioso do Alcorão, Ruhollah Khomeini, expressou dissidência e acabou por ser enviado para o exílio. Na consciência de iranianos comuns, Khomeini se tornou, portanto, como o Imã Oculto da tradição xiita que um dia iria voltar e restabelecer a justiça. A expectativa política nasceu, portanto, de uma tradição popular religiosa (Nasr, 2006:67-72 *apud* Rees, 2009).

A década de 1970 foi um divisor de águas nas relações entre religião e política. Depois do fim da Segunda Guerra Mundial, o domínio político parecia ter conquistado de maneira decisiva sua autonomia em relação à religião, resultado de um processo em que os filósofos do Iluminismo são comumente tidos como principais iniciadores. A religião via sua influência se restringir à esfera privada ou familiar e não parecia mais influenciar a organização da sociedade. Argumenta-se que essa tendência geral que teria o progresso como credo estava limitada às elites e moldava

sua visão de mundo, ao mesmo tempo em que dissimulava outros processos de mudança, mais complexos e que não estavam ainda expostos à cena pública (Kepel, 2003, p. 13). Nos anos 70, um novo discurso religioso apareceu, não mais para se adaptar ao valores seculares, mas para restaurar um fundamento sagrado à organização da sociedade, e mudá-la se necessário. Esse novo discurso, por meio de suas múltiplas expressões, coloca em evidência os excessos de uma modernidade falida, atribuindo-os ao distanciamento de Deus (idem, p.14)

Segundo Kepel, esse fenômeno adquiriu uma dimensão universal: surgiu em civilizações que diferem tanto na origem cultural quanto no nível de desenvolvimento. Tratava-se de uma reação a uma crise da sociedade em que os religiosos acreditavam identificar as causas profundas para além dos sintomas econômicos, políticos e culturais por meio dos quais essa crise se manifesta. O autor, em *La revanche de Dieu* (2003), aborda vários casos das três religiões abraâmicas para testar sua hipótese de que a religião oferece um sentido à existência humana, diante da crise da modernidade (Kepel, 2003, p.26).

No estudo comparativo, Gilles Kepel verifica muitas semelhanças no engajamento político das três tradições descendentes de Abraão. Dentre elas, destaca-se a desqualificação de uma laicidade que remonta aos filósofos do iluminismo, atribuição à emancipação orgulhosa da razão de todos os males do século XX, a começar pelo nazismo ou stalinismo; submissão a uma fé que escapa à lógica da razão, mesmo que seus grupos sejam freqüentados por ativistas jovens, instruídos, nutridos de novas tecnologias e de ciência moderna. O autor sublinha que, em um período de 15 anos (1975-1990), os movimentos de reafirmação de identidade religiosa fizeram uma mudança considerável: seus adeptos transformaram a desordem da crise da modernidade em um projeto de reconstrução do mundo, que encontra nos textos sagrados os fundamentos da sociedade futura. Esses movimentos resultam de conseqüências nefastas dos progressos técnico-científicos (explosão demográfica, pandemias, poluição do planeta, crise energética etc), e, ao mesmo tempo, desconstrução do muro de Berlim em 1989, da agonia do ateísmo do século XX e do comunismo que influenciou a maior parte das utopias sociais. Esses novos movimentos se inscrevem, portanto, nessa dupla perspectiva, “apóiam-se inicialmente na percepção de desordem do mundo e fazem reviver um vocabulário e pensamento religioso aplicado ao universo contemporâneo. Daí, elaboram projetos de transformação da ordem social para se conformar ao que interpretam da Bíblia, do

Corão ou da Torá, únicos garantidores do advento de um mundo de justiça e de verdade” (Kepel, 2003, p.259).

No prefácio à edição de 2003, o autor acrescenta que, graças ao desenvolvimento da televisão parabólica, da internet, e do telefone celular – desconhecidos do público quando da primeira edição do livro, em 1991, – acentuam-se as consequências visíveis de uma tensão insuportável entre aspirações pessoais, perda de orientação tradicional e ritmo endiabrado das mudanças culturais, políticas e econômicas, às quais nem as instituições nem as associações, nem os partidos sabem como responder (idem, p.IV). Em outras palavras, o desenvolvimento dos meios de comunicação deu visibilidade a atores religiosos na cena internacional.

Segundo Kepel, o ano de 1979 começa com o retorno do Aiatolá Khomeini à Terã em fevereiro – seguido pela proclamação da República Islâmica – e termina com o ataque à Grande Mesquita de Meca por parte de um grupo armado que rejeita o controle da dinastia saudita sobre os lugares santos – em novembro. Esses dois movimentos espetaculares tornam visíveis aos olhos do mundo inteiro o potencial político contido no Islamismo. Não podem ser considerados eventos isolados; inscrevem-se em uma sequência vasta que rendeu uma dimensão política e social ocultada pelo processo de modernização impulsionado pelas elites dominantes do pós-independência (Kepel, 2003, p.21).

A Revolução Iraniana desafiou o consenso entre os intelectuais. Para o Ocidente, foi quase impossível ignorar a o acontecimento, devido também à crise dos reféns americanos, extensivamente coberta pela mídia dos Estados Unidos. Além disso, a revolta iraniana foi precisamente um revolução contra a ocidentalização (Moshiri, 1991). Ao mesmo tempo em que é improvável que ela seja a única causa da reavaliação da teoria da modernização, é também improvável que ela não tenha um papel importante nessa reavaliação (FOX; SANDLER, 2004, p.19). Em *God's Century* (2011), Toft, Shah e Philpott, apontam que a falha da política externa americana em antecipar os eventos da revolução Iraniana aconteceu porque os estudos sobre a religião eram considerados “mera sociologia”. Os condutores da política externa ignoraram a proliferação de atores religiosos. Lá estava uma Revolução exibindo um repertório de símbolos religiosos que derrubou um governo pró-modernização e colocou poder político nas mãos de um grupo religioso (idem).

Gilles Kepel (1991) explica que esses movimentos religiosos surgidos na década de 1970 se caracterizam, geralmente, pela oposição ou dissidência aos

discursos dominantes da religião oficial que eles rejeitam. Esses movimentos criticam a sociedade moderna por sua anomia, sua incapacidade de produzir um projeto coletivo. Segundo ele, a modernidade produzida pela razão não soube engendrar os valores que protegiam o homem de angústias e misérias. Ela revela, ao contrário, o vazio das utopias seculares liberais ou marxistas que se exprime, no Ocidente, por meio do consumismo egoísta ou, nos países socialistas ou do Terceiro Mundo, pela gestão repressiva da escassez de recursos.

José Casanova acrescenta que a década, que começou em 1979 com as revoluções do Irã e da Nicarágua, a visita do Papa polonês à Polônia, e a criação da "Maioria Moral", terminou de forma tão dramática e tão ambigualmente como tinha começado, com o caso Salman Rushdie”, a morte do Aiatolá Khomeini, o triunfo final do Solidariedade reverberando por toda a Europa Oriental, e visita de Gorbachev ao Papa. Foi simbolicamente apropriado que mesmo a Revolução Romena foi provocada por um pastor reformado húngaro. Não menos revelador foi o fato de que, em El Salvador, a década que se abriu com o assassinato do Arcebispo Romero, foi encerrada com o assassinato de ainda mais seis jesuítas pelo terrorismo do Estado (CASANOVA, 1994, p. 4).

Ainda segundo Casanova, o renascimento religioso dessa década assinalou simultaneamente o aumento do fundamentalismo e do seu papel na resistência do oprimido e na ascensão dos “despoderados”. Ali Shariati, o pai intelectual da Revolução Islâmica, ao traduzir *Les Damnés de la Terre* de Franz Fanon, escolheu a palavra *mostaz'afin*, termo ressonante do Alcorão (os deserdados) e que ocuparia um lugar central na retórica da revolução islâmica. Gustavo Gutiérrez, o pai da teologia da libertação, provocou um efeito semelhante, de transformar categorias seculares em religiosas, ao tornar o proletariado o referente bíblico de “os pobres”. “A erupção dos pobres na história” tornou-se uma das categorias centrais da teologia escatológica Gutierrez. Um termo similar, “o poder dos sem poder”, foi cunhado por Vaclav Havel, o pai da Revolução de Veludo. Tudo parecia modernização em sentido inverso, de volta a ação racional coletiva à rebelião primitiva (*ibidem*).

3.4. O discurso do declínio do islamismo político

Sami Zabaida, em *Is Iran an Islamic State?*, argumenta que, no caso iraniano, “a secularização não foi revertida, mas disfarçada atrás de símbolos impostos e retórica vazia” (1997, p.105). Se, por um lado, pode-se argumentar que o projeto da Revolução Islâmica é islamizar o Estado, a sociedade e a cultura; por outro, é também verdade que o processo básico de modernidade proposto pelo conceito de uma república é a modernização da sociedade e a subordinação do Islam ao Estado. O autor argumenta que o discurso religioso é apenas um instrumento discursivo para um Estado autoritário em formação.

Their political discourse is couched in religious terms and their conflicts often conducted with religious rhetoric.[...] Beyond that, the form of organization of the state and its institutions have no particularly Islamic feature, and it is difficult to see what such features would look like. There are no Islamic models for modern government and administration. As for the law, we saw that elements of sharia enter the legislation of the Islamic Republic, but constitutes only one element among many (1997:118).

Os autores que argumentam que a religião é apenas uma fachada religiosa para a República Iraniana destacam as contradições internas que um projeto político-religioso teria. Na década que sucedeu a revolução, uma contradição interna ficou evidente quando da mudança no discurso político, uma vez que Aiatolá Khomeini instalou-se no poder. De acordo com Arash Naraghi (p.1) um dos objetivos principais da Revolução Islâmica era reverter a tendência de secularização e marginalização do Islamismo no Irã. A Doutrina da Tutela do Jurista Islâmico, como apresentada inicialmente por Khomeini, tinha como intenção implementar a jurisprudência islâmica e dar aos juristas o poder de supervisionar todas as atividades sociais e políticas na comunidade islâmica, i.e., garantir que tudo estava de acordo com o Direito Islâmico (idem, p. 2). As versões da Tutela do Jurista islâmico apresentadas por Khomeini antes e depois de assumir o poder variam consideravelmente. Segundo Naraghi,

The first version is the theory of government confined by Islamic law. According to this version, Islamic jurisprudence is complete, i.e. it can provide adequate resolution to any private or public matter. Sharia is a complete system of laws and rules that covers all aspects of human life, and governs human's personal and social life from birth to death. According to this version, 'Islamic government' simply means to govern the society in accordance with the verdicts of Islamic jurisprudence (idem)

Enquanto na primeira versão os textos sagrados (Corão e a Sunnah) seriam de importância fundamental como fonte de legislação, a segunda reverte isso. Claro, a fim de que fosse implementada a tal legislação, era necessário tirar o governo “secular” do poder e substituí-lo por um especialista em Direito Islâmico. Uma vez conquistado o poder, Aiatolá Khomeini apresenta uma nova doutrina, em que princípios da administração do Estado têm prioridade sobre princípios secundários, i.e., o interesse do sistema governamental tem prioridade sobre questões da vida pessoal (Naraghi, p.4). Em 1988, Khomeini, então, cria o Conselho de Discernimento do Interesse Superior do Regime, uma assembléia nomeada pelo líder supremo que determina o interesse do sistema governamental.

Porque a segunda versão da doutrina subordina o poder religioso a uma autoridade política, e subordina as normas da Sharia ao interesse do sistema governamental, essa doutrina é considerada por Naraghi como uma reversão da primeira, e, portanto, um passo adiante no processo de secularização. Arash Naraghi sugere que, “dentro do quadro interpretativo da jurisprudência xiita, a segunda versão do Aiatolá Khomeini da doutrina da Tutela do Jurista Islâmico foi o passo mais corajoso em direção ao secularismo e tem efetivamente facilitado o processo de secularização no Irã” (p.11).

Essa ausência de projeto político de longo prazo, ilustrada com o exemplo anterior, é uma das contradições apontadas por Oliver Roy, um dos maiores especialistas europeus em Islamismo político. Em *L'échec de l'islam politique* (1992), Oliver Roy demonstra que o Islã político fracassou. As razões desses fracasso são inúmeras. Elas são intrínsecas, pois não há Estado islâmico sem muçulmanos virtuosos; não há muçulmanos virtuosos sem Estado islâmico. É, a partir do mundo moderno, que os ativistas políticos religiosos querem islamizar a sociedade, mas, na maior parte dos países, a contestação à ocidentalização já se faz muito tarde, o Ocidente já está interiorizado; é, aliás, por isso que fazem suas contestações. O islamismo político confronta a ideia de Estado Nação, que é bastante sólida, como consequência, surge o pan-islamismo que quer um país islâmico-nacionalista, como é o caso do Irã.

Sobre a sociologia do islã político, Oliver Roy demonstra que o recrutamento de um grande número de jovens alienados sem muita esperança no futuro transformou o Islã político em algo que o autor chama de “novo-fundamentalismo”. Diferente dos muçulmanos tradicionais, os novos fundamentalistas não fazem muito além de

canalizar descontentamentos da juventude urbana em oposição política. Eles preocupam-se com a moral, educação, uso do véu, e influência corrupta do Ocidente, mas não têm nenhum programa político e econômico real. Se chegam ao poder, assemelham-se ao que os reprimiram e da mesma maneira perseguem grupos dissidentes.

Desse modo, Oliver Roy não vê nos movimentos islâmicos esforços sérios de retornar aos paradigmas clássicos da governança islâmica (que é só parcialmente enraizada no Corão, de todo modo), mas, ao contrário, são resultados da uma modernização que falhou. Como o apelo do mundo moderno está na raiz de grande parte da raiva sentida por islâmicos, culpam seus governantes de impedi-los de desfrutar da modernidade, daí a contradição intrínseca dos movimentos religiosos no mundo moderno. O autor então resume seu argumento no seguinte parágrafo:

A Revolução Iraniana foi fundada em uma dupla legitimidade, política e religiosa, que foi incorporada pelo Imam Rullah Khomeini. Mas a constituição, as decisões de Khomeini e o processo político desde sua morte mostram que o aspecto político passou a dominar e definir o papel da religião. Essa politização, acompanhada por uma “iranização” do xiismo supranacional, leva a uma secularização de fato e, na verdade, enfraquece a base tradicional da força e independência do clero xiita (Roy, 1992).

Steve Bruce (2008), nas linhas da argumentação desenvolvida no capítulo anterior, destaca que o fundamentalismo que marcou a Revolução Iraniana é uma resposta racional de pessoas tradicionalmente religiosas às mudanças sociais, políticas e econômicas que marginalizam o papel da religião na vida pública. Bruce considera que, apesar da sua importância como um sintoma do ritmo acelerado das mudanças sociais, ele conclui que o fundamentalismo não representa um obstáculo ou alternativa sustentável para a democracia secular e liberal da maioria das sociedades ocidentais. Sua força está enfraquecendo pelas próprias contradições internas e anulação do poder do Estado Nação.

3.5. Conclusão

Ao abordar a Revolução Iraniana, tentei ilustrar o debate teórico feito no capítulo anterior. As diferentes visões acerca do papel que a religião vai ocupar no mundo decorrem de diferentes interpretações sobre a modernização do mundo. O capítulo mostra que, pra alguns, a Revolução de 1979 marca o início de uma nova era de ascensão da religião, enquanto para outros, a religião foi utilizada apenas como

retórica para um estado em pleno processo de secularização. Esse pode sim ser apenas mais um exemplo de como a retórica política muda quando há ascensão ao poder de um grupo dissidente. O capítulo destacou também como o arcabouço teórico e político anterior à revolução teve dificuldade em prevê-la, porque não tinha os instrumentos necessários para fazê-lo.

Considerações Finais

O objetivo dessa dissertação foi compreender se a religião está em ascensão ou declínio no mundo contemporâneo a partir de uma perspectiva das Relações Internacionais. Como se viu, há abordagens contraditórias sobre o assunto, que são exemplificadas com o estudo da Revolução Iraniana. Tentei explorar o debate, colocando os termos das várias abordagens e identificando-lhes a origem. A proposta de tentar recorrer a uma grande variedade de autores decorreu da intenção de abranger não apenas uma visão tradicional sobre o tema, mas também de incluir quem desafia as premissas tradicionais. Pela amplitude dos temas que derivam dessa discussão, o estudo não se pretendeu exaustivo.

No primeiro capítulo abordei as teorias e os conceitos sobre a secularização do mundo, ao mesmo tempo em que identifiquei, na crise de paradigmas contemporânea das Relações Internacionais, uma oportunidade para o ressurgimento de novos temas, como o tema da religião. As análises pós-positivistas no campo de estudos de RI deixaram de lado a parcimônia metodológica e a simplificação característicos das teorias universalistas presentes na maior parte do século XX.

No segundo capítulo, explorei a discussão se a religião está em declínio ou ascensão nas relações internacionais. Essas diferentes visões acerca do papel que a religião vai ocupar no mundo decorre de diferentes interpretações sobre a modernização do mundo. Conclui que, os autores (Steve Bruce, Pippa Norris, Ronald Inglehart) que compreendem que a secularização da sociedade tem como consequência o declínio da religião, baseiam-se na experiência europeia de modernização e aplicam-na em outros lugares. Para explicar a permanência – ou mesmo florescimento – de comunidades religiosas no mundo contemporâneo, argumentam que elas existem em sociedades não avançadas ao longo do processo de modernização. Há também a justificativa da excepcionalidade do caso dos Estados Unidos, com base nas particularidades desse país.

Os autores (Peter Berger, Gilles Kepel, Jonathan Fox, Shmuel Sandler, Scott Thomas, Timothy Shah, Daniel Phillipott e Monica Toft) que compreendem que a modernidade trouxe consigo muitas contradições, enxergam um reencantamento do mundo por toda parte, até mesmo na Europa. E essa ascensão tem impactos políticos. Segundo esse argumento, a racionalidade e o desencantamento do mundo criaram um

vazio espiritual que urge por interpretações místicas da existência humana. As instituições liberais não foram capazes de responder totalmente à crise da modernidade e oferecer às pessoas um sentido para a existência. Para esses autores, as religiões oferecem alternativa ao vazio do mundo moderno.

Abordar a Revolução Iraniana foi uma tentativa de exemplificar essa construção teórica a partir de um mesmo fenômeno. O capítulo mostra que, pra alguns, a Revolução de 1979 marca o início de uma nova era de ascensão da religião, enquanto para outros, a religião foi utilizada apenas como retórica para um estado em pleno processo de secularização.

Quando estudiosos das Ciências Sociais lançam-se sobre seus objetos de estudo, não se desfazem das suas experiências pessoais ao fazer prognósticos sobre as tendências em curso. Minha conclusão é de que existem vários discursos sobre o tema, uma vez que é mutuamente construída a relação entre o pesquisador e o objeto de estudo. Como sugerem os construtivistas, identidades e interesses afetam a maneira como os indivíduos vêem o mundo. O argumento principal dessa dissertação resultou na análise de alguns discursos sobre a influência da religião nas RI. Minha contribuição foi apresentar o debate sobre a ascensão ou queda das grandes religiões, de uma perspectiva das Relações Internacionais e por meio de um estudo exploratório.

Durante a produção desse trabalho, percebi um crescente interesse pelo tema da religião na contemporaneidade que contrasta com a falta de tradição acadêmica sobre o tema nas relações internacionais. Tive a intenção de contribuir para a construção do conhecimento, trazendo o tema para o debate brasileiro. Minhas conclusões não são definitivas, mas apontam para o fato de que é necessário haver mais discussões sobre o assunto no campo das relações internacionais, o que pode surgir a partir de um contato maior com a produção acadêmica feita pelos sociólogos.

Para concluir, cito o professor Antônio Jorge, que escrevendo sobre construções discursivas, afirma:

A realidade internacional, propriamente dita, não existe em categorias, mas na forma de um continuum de fatos e processos, inclusive interpretativos, cuja compreensão constitui a razão de ser deste campo de estudo (ROCHA, 2002, p. 19)[...] O contexto das relações internacionais apresenta-se, portanto, em um *continuum*, rico em complexidades e contradições, constituído de inúmeros fatos e quantidades ainda maior de versões; um mundo confuso e fascinante, um verdadeiro desafio à razão (*idem*, p.39).

Referências Bibliográficas

ALSTON, William P. "Religion" In: P. Edwards (ed.), **The Encyclopedia of Philosophy**. New York: Macmillan Publishing Co. Inc, 1972. p. 140-145.

APPLEBY, Scott. **The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation**. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2000.

BALDWIN, David A. Neoliberalism, Neorealism and World Politics. In: David Baldwin (Ed.) **Neorealism, Neoliberalism: The Contemporary Debate**. NY: Columbia University Press, 1993. pp. 2-28.

BAYLIS, John; SMITH, Steve; OWES, Patricia. **The globalization of world politics: An introduction to international relations**. 4. ed. New York: Oxford University Press, 2008.

BELLAH, Robert N. **Civil Religion in America**. *Daedalus*, vol. 117, n 3, Three Decades of "Dædalus", verão, [1967], 1988. pp. 97-118.

BELLAH, Robert. **American politics and the dissenting protestant tradition**. In: DIONNE Jr., E. J.; ELSHTAIN, Jean Bethke; DROGOSZ, Kayla M. (eds.) **One electorate under God?: A dialogue on religion & American politics**. Washington, DC: Brookings Institution Press, 2004.p.64-65.

BENSOR, Ivor. Iran: Some Angles on the Islamic Revolution. **The Journal For Historical Review**, (<http://www.ihr.org>), p. 141-141. verão 1989.

BERGER, Peter L. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo: Paulinas, 1985.

BERGER, Peter L. **The desecularization of the world: Ressurgent Religion and World politics**. Washington: Ethics And Public Policy Center, 1999.

BRUCE, Steve. **God's dead**: Secularization in the West. Oxford: Blackwell, 2002. Resenha de Anthony Campbell em Anthony Campbell's Book Reviews, 2002. Disponível em <http://www.acampbell.org.uk/bookreviews/r/bruce.html>.

BRUCE, Steve. **Secularization**: In defense of an unfashionable theory. Oxford: Oxford University Press, 2011. 243 p. Resenha de ROUDOMETOF, Victor. In: Social Forces: Advance Access, 09/10/2012.

BUSH, George. President delivers State of the Union address, 29 jan. 2002. Disponível em : <<http://www.whitehouse.gov/briefing-room/>>.

BUSH, George. President George W. Bush's inaugural address, 20 jan. 2001. Disponível em: <<http://www.whitehouse.gov/briefing-room/>>.

BUSH, George. President sworn-in to second term, 20 jan. 2005. Disponível em: <<http://www.whitehouse.gov/briefing-room/>>.

CASANOVA, José. From Modernization, to Secularization, to Globalization: An Autobiographical Self-Reflection. **Religion And Society: Advances in Research**, Lisboa, p. 25-36. vol.2/2012.

CASANOVA, Jose. **Public Religions in the Modern World**. Chicago: University of Chicago, 1994.

COURBAGE, Youssef; TODD, Emmanuel. **Le rendez-vous des civilizations**. Paris: Le Seuil, La Republique des Idées, 2007.

COX, Robert. Al Forces, States and World Orders:: Beyond International Relations Theory. **Millennium: Journal Of International Studies**, p. 126-155. 1981.

DAVIE, Grace. Europe: The exception that proves the rule?. In: BERGER, Peter L. (Ed.). **The desecularization of the world: Resurgent Religion and Global Politics**. Washington: Ethics And Public Policy Center, 1999. p. 65-83.

FONSECA, Alexandre Brasil. **Relações e privilégios: Estado, secularização e diversidade religiosa no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora Novos Diálogos, 2011.

FONSECA, Carlos da. Deus está do nosso lado: excepcionalismo e religião nos EUA. **Contexto Internacional**. Rio de Janeiro, v. 29, n. 1, p. 149-185, jan/jun 2007.

FOX, Jonathan; Sandler, Shmuel. **Bringing religion into international relations**. New York: Palgrave Macmillan, 2004.

FOX, Jonathan. Religion: an overlooked element of International Studies. **International Studies Review**, v. 3, n. 3, p.53-73, primavera 2001.

GELLNER, Ernest. **Postmodernism, Reason and Religion**. London: Routledge, 1992.

HABERMAS, Jürgen. **Blätter für deutsche und internationale Politik**, Nexus Institute of the University of Tilberg, Netherlands, 15/03/2007. Discurso.

HANSON, Eric O. **Religion and Politics in the International System Today**. Cambridge, 2006

HAYNES, Jeffrey. Religion, secularization and politics: A postmodern conspectus. In: HAYNES, Jeffrey. **Religion, politics and international relations: selected essays**. New York: Routledge, 2011. p. 12-30.

HERVIEU-LEGER. Secularización y modernidad religiosa. **Selecciones de Teología**, v.23, n.103, p.p. 217-227, 1987.

HUNTINGTON, Samuel P.. **Who are we?:** The Challenges to America's National Identity. New York: Simon & Schuster, 2004.

HUNTINGTON, Samuel. **Political order in Changing Societies.** New Haven: Yale University Press, 1968.

HUNTINTON, Samuel. Clash of civilization??. **Foreign Affairs**, p. 22-49. Verão 1993.

KENNEDY, Moorhead. **The Ayatollah in the Cathedral.** New York: Hill & Wang, 1986. p. 54–55

KEOHANE, R. The globalization of Informal violence, theories of World Politics, and Liberalism of fear. In: **International Organization**, IO-dialog, Primavera, 2002. p.p. 22-43.

KEOHANE, Robert. **After Hegemony.** Princeton: Princeton University Press, 1984.

KEPEL, Gilles. **Jihad:** Expansion et déclin de l'islamisme. Paris: Gallimard, 2003.

KEPEL, Gilles. **La revanche de Dieu:** chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde. Paris: Seuil, 1991 e 2003.

KRATOCHVIL, F. Religion and (inter-)national politics: on the heuristics of identities, structures, and agents. In: **Alternatives** 30, 2005. pp.113- 140.

LAUSTSEN, Carsten Bagge; WAEVER, Ole. In Defence of religion: Sacred Referent objects for securitization. **Millennium: Journal of International**, London, p. 705-739. 2000.

LEWIS, Bernard. The Roots of Muslim Rage. In: **The Atlantic Monthly**, vol. 266, no. 3, setembro, 1990. pp. 47–60.

LUCKMANN, T. Religião y condición social de la conciencia moderna. In: **Razón, ética y política: el conflicto de las sociedades modernas**. Barcelona: Anthropos, 1989. p. 87-108.

LUCKMANN, Thomas. **The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society**. New York: Macmillan Publishing Company, 1967.

LYNCH, Damon R. **Book Summary** of *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation* by R. Scott Appleby. Disponível em <http://beyondintractability.colorado.edu/booksummary/10026/>.

MICKLETHWAIT, John; WOOLDRIDGE, Adrian. **God is back**. New York: The penguin press, 2009.

MOSHIRI, Farrokh. Iran: Islamic revolution against westernization. In: GOLDSTONE, Jack; GURR, Ted Robert; MOSHIRI, Farrokh. **Revolutions of the late twentieth century**. Boulder, Colo: Westview Press, 1991. p. 116-135.

NARAGHI, Arash. **Ayatollah Khomeini's theory of government: genesis and evolution**. Hamid and Christina Moghadam Program and Iranian Studies of Stanford University presents. Pigott Hall, Building 260, Room 113, Stanford University, Palo Alto, 8/10/2008. Artigo não publicado. Texto base de conferência.

NORRIS, Pippa; INGLEHART, Ronald. **Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide**. Cambridge: Cambridge, 2004.

O'CONNELL, James. The past and future making of Europe: The role of heritage and directions of unity. **Peace Research Report**, University of Bradford, 1991.

REES, John A. **The dynamics of religion in international relations and development**. 2009. 268 f. Tese (Doutorado) - School Of Social Sciences And International Studies, University Of New South Wales, Sydney, 2009.

ROCHA, Antonio Jorge Ramalho. **Relações Internacionais: Teorias e agendas**. Brasília: IBRI, 2002.

ROSENAU, James N. **Turbulence in World Politics: A Theory of Change and Continuity**. Princeton: Princeton University Press, 1990.

ROY, Oliver. **L'échec de l'islam politique**. Paris: Seuil, 1999.

ROY, Oliver. **The crisis of religious legitimacy in Iran**. Middle East Journal, vol. 53, n.2, primavera 1999.

RUDOLPH, Susanne H; PISCATORI, James (ed.). **Transnational Religion And Fading States**. Oxford: Westview Press, 1996. 243 p.

SOMMERVILLE, John C.. Secular Society/Religious Population: Our Tacit Rules for Using the Term. In **Journal For The Scientific Study Of Religion**, p. 249-253. jun. 1998.

STRUNK, Alissa Marie. **The Green Revolution: Why Ordinary Iranians Rebel**. 2010. 69 f. Dissertação (Mestrado) - Departament Of Political Science, University Of Oregon, Oregon, 2010.

THOMAS, Scott M. **The global resurgence of religion and the transformation of international relations: the struggle for the soul of the twenty-first century**. New York: Palgrave Macmillan, 2005.

TOCQUEVILLE, Alexis de. **Democracy in America**, vol 1, New York: Vintage, 1990.

TOFT, Monica Duffy; PHILPOTT, Daniel; SHAH, Timothy Samuel. **God's century: Resurgent Religion and Global Politics**. New York: W.w. Norton & Co, 2011.

VASQUEZ, John A. The Post-Positivist Debate: Reconstructing Scientific Enquiry and International Relations Theory after Enlightenment's Fall. In: BOOTH, Ken; SMITH, Steve. **International Relations Theory Today**. Cambridge: Polity Press, 1995. p. 217-240.

VOYÉ, Lilian. Secularization in a context of advanced modernity. **Sociology Of Religion**, n. 60, v.3, p. 275-288, 1999.

WEBER, M. **The sociology of religion**. Boston: Beacon Press, 5^a ed, 1994.

WEBER, Max. Religious Rejection of the World and Their Directions. In: WEBER, Max; (ED.), H. H. Gerth; (ED.), C. Wright Mills. **From Max Weber: Essays in Sociology**. New York: Oxford University Press, 1946. p. 323-359.

WENDT, Alexander. Anarchy is what States Make of it: The Social Construction of Power Politics. **International Organization**, The MIT Press, p. 391-425. Primavera 1992.

WHALING, Frank. Religion in Today's World: An Introductory Survey. In: WHALING, Frank. **Religion in Today's World**. Edimburgo: T & T Clark, 1987. p. 1-52.

ZEPEDA, José de Jesús Legorreta. Secularização ou Ressacralização? O debate sociológico contemporâneo sobre a teoria da secularização. **Revista Brasileira De Ciências Sociais**, São Paulo, p. 123-178. jul. 2010.

ZUBAIDA, Sami. Is Iran an Islamic State? In: BEININ, Joel; STORK, Joe. **Political Islam: Essays from Middle East Report**. Berkeley: University Of California Press, 1997. p. 103-119.