

REVISTA de INFORMAÇÃO LEGISLATIVA

Brasília • ano 49 • nº 195
julho/setembro – 2012

SUBSECRETARIA DE EDIÇÕES TÉCNICAS DO SENADO FEDERAL

O Estado laico e a emergência de uma nova religião civil

Douglas Antônio Rocha Pinheiro

Sumário

1. Introdução. 2. Do *ethnos* à Constituição. 3. A religião civil na modernidade: de Rousseau a Bellah. 4. Nação e religião como fortes significadores de identidade. 5. O projeto inacabado da laicidade. 6. Uma conclusão aberta a possibilidades.

1. Introdução

A compreensão de que os giros hermenêutico e pragmático se encontram numa relação de complementaridade, ensejando uma tensão produtiva entre pólos ao mesmo tempo opostos e constitutivos um do outro, põe fim à ingênua percepção de que a atribuição de novos significados a antigos significantes não seria capaz de gerar quaisquer efeitos práticos. Afinal, embora a reocupação¹ semântica se inicie

¹ Hans Blumenberg usa o termo “reocupação” (Umbeziehung) em, pelo menos, dois contextos: 1) ao tratar do mito, contrariando a tese de que sua permanência no tempo deva-se a um conjunto de conteúdos fundamentais ou verdades originárias, ele defende que o processo constante de sua própria recepção reinterpreta-o, reocupa-o, tornando-o produzido pela própria historicidade e, desse modo, capaz de responder a expectativas de modo duradouro (BLUMENBERG apud CRUZ, 1988); 2) ao tratar da secularização, contrariando a tese schmittiana de que os conceitos-chave da modernidade não seriam mais do que uma transposição de conceitos teológicos para uma nova linguagem, ele defende a ocorrência

Douglas Antônio Rocha Pinheiro é Doutorando e Mestre em Direito, Estado e Constituição pela UnB. Mestre em Ciências da Religião pela PUC / GO e Professor Assistente da UFG.

hermeneuticamente, na medida em que novas interpretações são dadas a antigas expressões, ato contínuo são abertas novas (mas, não necessariamente melhores) possibilidades de práticas.

Diante disso, é possível perquirir acerca de uma certa intencionalidade pragmática nos usos que Jürgen Habermas faz do termo *religião civil*, ora vislumbrando-o como um equivalente funcional do nacionalismo (HABERMAS, 2002a, p. 130) que, oportunamente, cimentou tanto uma legitimação política quanto uma coesão social na heterogênea realidade norte-americana, ora equiparando-o ao patriotismo constitucional (HABERMAS, 2002a, p. 318), na medida em que imporia os limites dos postulados universais de democracia e direitos humanos à autoafirmação de identidades coletivas – justamente a tal perquirição me proponho no presente artigo.

Para tanto, (I) abordarei a maneira como o conceito de nação foi ressemantizado após a Revolução Francesa, do que se estabeleceu um nexos precário entre *ethnos* e *demos*, passível, todavia, de superação por meio de uma nova identidade que se baseie numa adesão racionalmente justificável às proposições fundamentais (e de teor universal) da constituição, segundo o contexto da respectiva história e tradição nacional; posteriormente, (II) traçarei a história semântica da expressão *religião civil* dentro da modernidade, de Rousseau a Robert Bellah; em seguida, (III) demonstrarei a pertinência da reocupação semântica do termo *religião civil*, equivalendo-o ao patriotismo constitucional, tanto em razão da permanência da nação e da religião como fortes significadores de identidade em

de uma ruptura moderna por meio da autoafirmação coexistindo com uma continuidade pré-moderna de problemas, não de soluções, por meio de uma reocupação de questões que haviam se tornado vagas, numa questionável tentativa de dar respostas modernas a perguntas pré-modernas (MOUFFE, 1994). Assim, no presente artigo, utilizamos o termo reocupação como sendo a atribuição de um novo conteúdo semântico a um significante qualquer já existente.

tempos de globalização, (IV) quanto pela possibilidade de fornecer uma alternativa ao projeto inacabado de laicidade moderna.

Metodologicamente importa dizer que a pretensão de originalidade deste artigo não corresponde a uma pretensão de certeza, ciente que estou da precariedade do conhecimento por ele gerado, já que a iluminação de uma abordagem sempre lança penumbra sobre as demais preteridas. A consciência dessa precariedade, porém, permite a antevisão das armadilhas reductionistas nas quais não pretendo cair, nem permitir que o leitor caia.

2. Do *ethnos* à *Constituição*

Segundo o uso linguístico dos romanos, *natio* referir-se-ia a comunidades de mesma ascendência e duplamente integradas: no plano geográfico, por intermédio de assentamentos e de vizinhança; no plano cultural, por meio de linguagem, costumes e tradições comuns – carentes, no entanto, da integração política mediante uma organização estatal. Desse modo, o significante *natio* aproximava-se dos termos *gens* e *populus* e opunha-se ao conceito de *civitas* (HABERMAS, 2003a, p. 282).

Tal raiz manteve-se vigente por toda a Idade Média e início da Era Moderna, quando servia para diferenciar internamente – nas universidades, mosteiros, ligas comerciais, ordens de cavalaria, concílios, entre outros – aqueles que tivessem uma origem comum. Em outro contexto, lançando suas raízes nas associações de feudatários do Sacro Império Romano Germânico, que haviam estabelecido contratos com o rei a fim de lhe garantir proteção militar e recursos econômicos em troca de privilégios, o termo *nação* passou a referir-se à aristocracia, cuja existência política nascente ainda era negada ao povo enquanto conjunto de súditos (HABERMAS, 2002a, p. 126-127).

Com a Revolução Francesa, o termo *nação* é novamente ressemantizado: o complexo étnico cede lugar à comuni-

dade democrática intencional. A bem da verdade, em um primeiro momento não chegou a ocorrer a substituição consciente de um significado pelo outro, mas sim, um entrelaçamento entre *ethnos* e *demos*, ou seja, entre uma consciência nacional fundada numa origem e cultura comuns e uma comunidade que exercia seus direitos democráticos de participação e comunicação – uma vinculação, porém, muito mais conveniente que conceitual (HABERMAS, 2003a, p. 282-284).

Na verdade, o nacionalismo acabou se mostrando extremamente oportuno ao conceito de republicanismo, na medida em que foi capaz de criar um pano de fundo propício para que os súditos pudessem se tornar cidadãos politicamente ativos, quer por intermédio da legitimação de uma nova ordem política secular que precisava justificar sua autoridade em outros primados que não os religiosos, já extremamente frouxos em razão do pluralismo moderno, quer por meio do apelo mais forte aos corações e ânimos, com vistas à integração das consciências morais e ao fomento de uma solidariedade entre estranhos (HABERMAS, 2002a, p. 128-129) – e tudo isso gestado com o auxílio de uma historiografia nacional, da comunicação de massa e do serviço militar obrigatório² (HABERMAS, 2003b, p. 121).

Todavia, embora tenha havido uma percepção inicial de que nacionalismo e republicanismo estivessem entrelaçados, tais conceitos não são, de fato, conceitualmente atrelados, visto que a liberdade nacional, entendida como autoafirmação coletiva

² Aliás, Habermas (2003a, p. 283) vê no serviço militar obrigatório uma forte demonstração de como uma nacionalidade herdada soube se transformar num nacionalismo adquirido: “Ele [nacionalismo adquirido] conseguiu promover a identificação do indivíduo com um papel que exige uma grande dose de engajamento pessoal, podendo chegar, inclusive, ao sacrifício de si mesmo: o serviço militar obrigatório para todos constitui apenas a outra face dos direitos dos cidadãos! Na disposição em lutar e morrer pela pátria comprovaram-se, ao mesmo tempo, a consciência nacional e o modo de pensar e de sentir republicano”.

contra as nações estrangeiras, não coincide com a liberdade política dos cidadãos no âmbito de um país. Ademais, o conceito de cidadania possui um *background* próprio e que remete à noção de autodeterminação, segundo a qual a constituição do Estado de direito não resulta de uma vontade uniforme, fruto de uma homogeneidade preliminar dos contratantes ou de suas formas de vida, mas sim, de um consenso discutido e buscado em meio a uma associação de homens livres e iguais, num processo democrático de formação de opinião e busca de decisão (HABERMAS, 2003a, p. 284).

Causa espécie, porém, o fato de que o conceito de cidadania, embora se pudesse justificar de modo autônomo, não tenha expurgado a ficção da identidade nacional baseada numa homogeneidade inexistente, que continuou sendo invocada na medida em que se havia mostrado uma forma eficiente de coesão social – mesmo que, por vezes, tal invocação se prestasse a objetivos extremamente contraditórios com os próprios princípios republicanos, a exemplo do nazismo.

Assim, diante de traumáticas situações geradas pela naturalização de uma identidade coletiva homogênea ou necessariamente homogeneizante, de que o conflito nos Balcãs é exemplo recente, Habermas passou a defender a construção de uma identidade pós-nacional, por ele formulada nos termos de um patriotismo constitucional³: a diver-

³ “Patriotismo constitucional é um conceito originalmente cunhado pelo jurista e politólogo alemão Dolf Sternberger, por oportunidade do 30º aniversário da Lei Fundamental de Bonn, em artigo publicado em 1979. Sternberger procurou sintetizar, com esse conceito, o que representava a construção de uma nova identidade coletiva alemã que tornava por referência o conteúdo normativo universalista da Lei Fundamental de 1949, algo extremamente novo na história da Alemanha. Nesse sentido, uma *república de cidadãos*, formada após a derrota na Segunda Guerra Mundial e a derrocada do nazifascismo, já não mais podia se deixar reconhecer em uma suposta identidade étnico-cultural particularista ou no ufanismo nacionalista em face de um passado nacional idealizado” (CATTONI, 2006, p. 65-66).

sidade de identidades coletivas super ou contrapostas e que correspondem a formas de vida marcadas por tradições nacionais deveriam refratar-se nos postulados universais da democracia e dos direitos humanos, de tal modo que as identidades coletivas ficassem recobertas por um patriotismo que não se referiria ao todo da nação, mas sim a procedimentos e princípios abstratos capazes de garantir as condições de convivência e comunicação de formas de vida diversas, tratadas com igual consideração e respeito (igualdade/liberdade), princípios e procedimentos esses que ganhariam concretude nas tradições histórico-culturais que com eles coadunassem – promovendo-se assim uma postura ética reflexiva em relação à própria herança tradicional (HABERMAS, 2002b, p. 101-102).

Na fundamentação teórica dessa nova possibilidade de coesão social, Habermas lança mão dos estudos de Kierkegaard acerca da formação da identidade da pessoa individual – não os utiliza, porém, como se identidades coletivas fossem meros desdobramentos-macro das identidades individuais; mas, partindo de uma complementaridade entre o *self* e o coletivo, busca pensar como se deveria estruturar uma identidade de grupo que fosse capaz de estabilizar e complementar o novo tipo de identidade individual projetada pelo filósofo dinamarquês.

Segundo Kierkegaard (apud HABERMAS, 2002b), o indivíduo que vive eticamente é semelhante a um redator responsável que, conscientemente, assume a tarefa de redigir sua própria biografia, decidindo o que doravante será ou não essencial. Se no campo da *identidade individual*, tal decisão acentua (a) o caráter autônomo de um fazer-se a si mesmo, (b) excluindo-se aquilo que passa a ser tido por acidental (ou não-essencial) na história de vida (c) segundo uma justificação moral, de modo complementar, na construção das *identidades coletivas*, verifica-se (a) o caráter autônomo e consciente de uma discussão

sustentada publicamente, (b) passível de refletir e decidir sobre que tradições não merecem ser mantidas (c) segundo uma responsabilidade intersubjetiva (HABERMAS, 2002b, p. 102-104).

Se essa nova tentativa de criar solidariedade entre estranhos de forma juridicamente mediada será capaz de fomentar uma cultura política pluralista consistente, independentemente da virtude cívica dos cidadãos, é algo que apenas o aprendizado social será capaz de dizer, já que o patriotismo constitucional não é algo dado, mas algo a ser construído, a partir de parâmetros universais, na história e tradição de cada povo.

De qualquer modo, resta claro que nacionalismo e patriotismo constitucional são propostas bastante distintas de coesão social⁴: assim sendo, como poderia Habermas identificar tanto um quanto outro ao modelo de religião civil norte-americano? Antes de perquirirmos sobre uma possível intencionalidade pragmática nessa dupla identificação é necessário que tracemos a história semântica moderna do próprio significante “religião civil”.

3. A religião civil na modernidade: de Rousseau a Bellah

Para Rousseau (1996, p. 160-162), existiriam quatro tipos de religião: (i) a *religião do Padre*, que obrigava seus fiéis a deveres contraditórios, haja vista exigir-lhes obediência a duas legislações, duas pátrias e dois chefes distintos, impedindo-os de ser plenamente devotos e cidadãos ao mesmo tempo, de que o cristianismo romano seria claro exemplo; (ii) a *religião do cidadão*, que se constituía numa teocracia fruto de uma identidade interna ao Estado entre política e religião, fazendo do príncipe único pontífice, dos magistrados verdadeiros sacerdotes, da morte pela pátria um martírio,

⁴ Habermas (2002a, p. 135) afirma textualmente que “um patriotismo constitucional pode ocupar o lugar do nacionalismo original”, demonstrando se tratarem de conceitos distintos.

da violação das leis um pecado – mas, em contrapartida, fomentando a intolerância e fazendo do verdadeiro culto um vão cerimonial; (iii) a *religião do homem*, um verdadeiro teísmo que se limitaria ao culto individual e interior do Deus supremo e dos deveres eternos da moral, desprovida de templos, altares e ritos, mas também, fraca na possibilidade de gerar coesão social e legitimação das leis do Estado; e, por fim, (iv) a *religião civil*.

Dessas, apenas a última seria conveniente ao Estado. Aliás, a julgar pelas falhas encontradas na *religião do homem* acima referida, percebe-se que uma religião ideal, para Rousseau (1996), deveria cumprir papel semelhante ao do nacionalismo – razão por que começa a se afigurar clara a correlação estabelecida por Habermas (2002a, 2002b, 2003a, 2003b) entre nação e religião civil. Mas, afinal, no que consistiria a religião civil?

Os pontos de fé desse credo civil deveriam ser fixados pelo soberano de modo simples, em pequeno número, com enunciados precisos, sem explicações ou comentários, reconhecendo a existência da divindade poderosa, inteligente, benfazeja, providente e providente, a vida futura, a felicidade dos justos, o castigo dos maus, a santidade do contrato social e das leis, bem como rechaçando a intolerância; ademais, aqueles que não acreditassem em tal profissão de fé poderiam ser banidos como insociáveis (não como ímpios) e os que a reconhecessem publicamente, mas depois a renegassem pelo seu comportamento, poderiam ser mortos por mentir perante as leis (ROUSSEAU, 1996, p. 165-166).

Importante ressaltar que, embora Rousseau tenha defendido a não exclusividade de qualquer religião na esfera pública, resta explícito em sua argumentação que as confissões religiosas seriam tão somente *toleradas* caso não contradissem os primados da religião civil, o que estabelece uma clara hierarquia de credos e uma subtração da liberdade religiosa do campo jurídico-sub-

jetivo dos indivíduos⁵. A religião civil, pois, era uma fé institucionalizada pelo Estado.

Posteriormente, nos Estados Unidos, tal conceito será ressemantizado. Na década de 1950, Wil Herberg (1960) concluiu que o protestantismo, o catolicismo e o judaísmo compunham a quintessência da religiosidade norte-americana, o que convertia o judeu-cristianismo numa verdadeira religião civil. Afinal, distinta de outras características de imigrantes, tais como língua e origem nacional, as identidades religiosas não se teriam dissolvido no crisol da assimilação norte-americana, tendo servido, inclusive, de fiadoras no processo de inclusão dos grupos estrangeiros. Todavia, embora o judeu-cristianismo promovesse uma lealdade ao Estado, ao seu governo e às suas leis, não conseguiu converter-se numa base teológica comum, capaz de funcionar como religião civil específica, mas teria permanecido como uma confluência de três distintas representações dos mesmos valores espirituais partilhados por protestantes, católicos e judeus (GEDICKS, 2006).

A grande contribuição dada por Herberg à reocupação da expressão religião civil foi a constatação, a partir de uma análise da realidade norte-americana, de que não adquire legitimidade apenas por meio de uma institucionalização estatal, mas sim, e principalmente, pelas práticas (e crenças) intersubjetivamente partilhadas. Na década seguinte, trilhando a mesma senda, Robert Bellah observou que o conceito ocidental de religião, como um tipo singular de coletividade da qual o indivíduo se torna membro com exclusividade de pertinência, obstava percepção de uma dimensão reli-

⁵ “A diferença entre liberdade religiosa e tolerância radica, fundamentalmente, no facto de que a primeira é vista como integrando a esfera jurídico-subjectiva do seu titular, ao passo que a segunda é vista como uma concessão graciosa e reversível do Monarca, do Estado ou de uma maioria política e religiosa. A tolerância religiosa consistiu, assim, num momento de transição no processo que conduziu à consagração constitucional do direito à liberdade religiosa” (MACHADO, 1996, p. 73).

giosa difusa de tipo durkheimiano que, por vezes, era capaz tanto de se embrenhar no sistema político, quanto de gerar um forte amálgama social (BELLAH, 1991, p. 187).

Partindo, pois, desse referencial, Bellah (1991) procura demonstrar a existência de uma dimensão religiosa na esfera pública dos Estados Unidos, por ele denominada religião civil, que embora tomasse por empréstimo símbolos, ritos, conceitos, crenças e valores do protestantismo, do catolicismo e do judaísmo, não se identificava propriamente com nenhuma dessas confissões⁶. Todavia, tal credo público, em razão de sua fluidez teológica (pela ausência de um corpus dogmático definido), acabou sofrendo um não reconhecimento pelos demais credos o que, longe de enfraquecê-lo, fomentou um processo por meio do qual relações de poder transfiguraram-se em poder simbólico⁷ – de que se têm valido as instituições políticas norte-americanas de modo consciente ou inconsciente⁸.

⁶ A defesa de uma especificação da religião civil em relação às demais religiões marca um certo divisor de águas entre os estudos de Wil Herberg e de Robert Bellah.

⁷ Sobre o poder simbólico enquanto uma forma transformada, transfigurada, irreconhecível e legitimada das outras formas de poder, Bourdieu (1998, p. 7-16).

⁸ Essa utilização, mesmo inconsciente, poderia ser verificada, por exemplo, no discurso de posse do primeiro presidente católico dos Estados Unidos, John F. Kennedy, cuja conclusão se dá nos seguintes termos: "(...) vamos conduzir adiante a terra que nós amamos, pedindo Sua bênção e Seu auxílio, mas sabendo que aqui na terra o trabalho de Deus deve verdadeiramente ser o nosso próprio trabalho" – em inglês: "(...) let us go forth to lead the land we love, asking His blessing and His help, but knowing that here on earth God's work must truly be our own". Segundo Bellah (1991, p. 169-172), a obrigação, tanto coletiva quanto individual, de cumprir na terra a vontade de Deus é tema recorrente na tradição política norte-americana desde os *founding fathers* e remete a uma postura religiosa não contemplativa característica do protestantismo. Assim, a menção de um católico fervoroso a uma doutrina protestante, com tamanha familiaridade, só demonstraria o quanto certas crenças religiosas estariam profundamente arraigadas na visão de mundo dos americanos em geral.

A invocação dessa religiosidade difusa intersubjetivamente compartilhada caracterizou-se por temas distintos no transcorrer da história norte-americana, do que é possível identificar três períodos bem definidos: a *libertação*, fase posterior à independência das Treze Colônias, caracterizou-se pela constante analogia com o antigo Israel, escravo no Egito e liberto pelas mãos de Moisés⁹, pela concepção de um Deus austero mantenedor da ordem, da justiça e do direito e pelas práticas de reconhecimento da providência divina – razão por que se cria, no primeiro ano de presidência de George Washington, o dia de Ação de Graças (*Thanksgiving Day*). Após a Guerra de Secessão, inicia-se a fase do *martírio*, que significa um giro simbólico do judaísmo em direção ao cristianismo, o que resta evidenciado pelos temas da morte, do sacrifício e do renascimento. Destacam-se como pilares desse período tanto o surgimento dos cemitérios militares para americanos mortos em combate, com ênfase para o *Arlington National Cemetery* onde se localiza o Túmulo do Soldado Desconhecido, quanto a criação do *Memorial Day* (BELLAH, 1991, p. 174-179).

A fase da *missão*, sinalizada nas primeiras pretensões imperialistas norte-americanas e materializada, com maior evidência, após a Segunda Guerra Mundial é a mais problemática de todas. Os Estados Unidos assumem o papel de Nova Jerusalém, a esperança derradeira dos povos da terra na instauração de instituições livres e valores democráticos (BELLAH, 1991, p. 182). Tal período, que se estende até os dias de hoje, reserva algumas armadilhas para o futuro da religião civil: seria possível torná-la transnacional? Como gerar solidariedade entre estranhos ateus? Como evitar que a religião civil se torne um novo Destino Manifesto?

⁹ Benjamin Franklin, por exemplo, sugeriu que o brasão dos Estados Unidos apresentasse as figuras de Moisés erguendo seu bastão e dividindo o mar Vermelho, do Faraó se afogando e o mote: "Revolta contra tiranos é obediência a Deus" (BELLAH, 1991, p. 188).

Os argumentos de Bellah (2004) sofreram tamanha oposição na esfera acadêmica que, em face das críticas recebidas¹⁰ e dos acontecimentos sociais¹¹, ele se via obrigado a interpretar o próprio texto, com o fim de explicar que a religião civil norte-americana, longe de ser uma forma nacional de autoadoração, constituir-se-ia na subordinação da nação a princípios éticos que a transcendessem e segundo os quais ela poderia ser julgada (BELLAH, 1991, p. 168).

Com efeito, a réplica de Bellah (2004), em certos pontos, é mais elucidativa que seus argumentos iniciais, na medida em que ela explicitamente defende uma instância ético-reflexiva a cujo crivo todas as tradições nacionais religiosas deveriam ser submetidas, sendo assim, por consequência, desnaturalizadas. Essa nova reocupação semântica inaugura, porém, um novo campo de debates: afinal, se as funções de legitimação e coesão sociais já se afiguram pacíficas na expressão religião civil, de que modo opera essa instância de autorreflexão? A ética, nesse caso, é o parâmetro máximo de julgamento ou uma mediação entre a moral universal e os usos, costumes e tradições locais? Como extrapolar a ideia do que é bom para nós e alcançar o juízo do que é justo para todos¹²?

¹⁰ Uma das principais críticas referia-se à indistinção entre religião civil e teologia pública na obra de Bellah. Para Stackhouse (2004, p. 284, 291), por exemplo, enquanto a religião civil não passaria de experiências e valores de uma ordem cívica projetadas sobre uma ordem cósmica (a sociedade adorando a imagem refletida dela mesma) com o fim de gerar solidariedade social, a teologia pública se vincularia à responsabilidade de uma comunidade eclesial que se engaja num discernimento histórico e consequente reforma (não revolução) da ordem social, com o fim de torná-la mais justa - ação semelhante a desenvolvida por Martin Luther King.

¹¹ "(...) Bellah reconhece que aconteceram desvios durante a presidência de Nixon, em cujos discursos ele vislumbra uma forma de 'auto-adoração nacional', isenta de elementos de avaliação mais universais e elevados" (MARTELLI, 1995, p. 109-110).

¹² "Ao passo que na pergunta sobre o 'bem viver' inscreve-se a perspectiva de uma interpretação do

Sobre tais questionamentos é que Habermas (2002a, 2002b, 2003a, 2003b) se debruça, de modo indireto, ao identificar a religião civil como uma forma particular de patriotismo constitucional. Tal identificação remete-nos à necessidade de que os usos, costumes e tradições locais, dos quais a dimensão religiosa se alimenta, devam refratar-se nos postulados universais da democracia e dos direitos humanos, garantindo-se, assim, um fator de legitimação e solidariedade entre estranhos matizado pelas cores nacionais e balizado por uma moral universal, densificando os princípios de liberdade e igualdade em um tempo e espaço próprios.

Um ponto, porém, ainda permanece obscuro: por que ressemantizar o termo religião civil? Não seria mais conveniente concentrar esforços na disseminação de um patriotismo constitucional, visto que a Constituição é uma aquisição evolutiva? Afinal, a religião não é, por vezes, avessa a uma análise racional?

4. Nação e religião como fortes significadores de identidade

Para Hermann Lübke (apud HABERMAS, 2002a, p. 147), atualmente o futuro político parece pertencer novamente às potências originais, quais sejam: a religião e a nação. Tal constatação não deixa

mundo ou de um si mesmo a partir de uma primeira pessoa do singular ou do plural, as questões sobre justiça só podem ser respondidas sob uma consideração equânime das perspectivas de interpretação de mundo ou de si mesmo de todos os envolvidos, e de forma imparcial" (HABERMAS, 2002a, p. 303-304). Para Bernstein, a dicotomia entre discursos éticos e morais seria falsa - e nisso consiste boa parte da crítica feita por ele a Habermas (BERNSTEIN, 1998, p. 298-303). Não nos interessa adentrar em tal debate no presente artigo, mas a posição habermasiana não parece colocar tais discursos como estanques, mas sim, em relação de complementaridade; afinal, por meio de uma ética reflexiva, os usos, costumes e tradições são desnaturalizados, precisam se afirmar na esfera pública mediante argumentos e podem, inclusive, atender à pretensão de universalidade da justiça.

de causar espécie: em relação à religião, na medida em que a laicidade e a secularização foram dois dos principais pilares do projeto da modernidade¹³; em relação à nação, devido à percepção cada vez mais evidente do multiculturalismo, motivado tanto pela comunicação e turismo de massas, quanto pelo trânsito de pessoas em situações-limite, tais como refugiados, exilados políticos, entre outros (HABERMAS, 2002b, p. 96-97). Ocorre, porém, que tal fluxo migratório tem gerado crescentes insegurança ontológica¹⁴ e ansiedade existencial – para os quais a volta a um passado imaginado reconstruído mediante referências nacionais e simbólicas religiosas tem sido a resposta mais imediata (KINNVALL, 2004, p. 744).

A percepção disso requer uma análise um pouco mais detida sobre o processo de construção de identidades coletivas numa realidade multicultural, na medida em que tal construção ocorre a partir de uma constatação prévia da existência de alteridade – não há como pensar um *nós* se não existir um *eles*. Diga-se mais: como o *eles* representa a condição de possibilidade do *nós*, a constituição de um *nós* específico depende do tipo construído de *eles* do qual se queira, então, diferenciar (MOUFFE, 2005, p. 18-19). Sobre isso, é por demais oportuno retomar a noção de “externo constitutivo” presente na obra de Derrida¹⁵, segundo a

¹³ Isso só reforça a tese habermasiana de que a modernidade é um projeto inacabado. Segundo Habermas, o que hoje nos resta é “o luto pelo fracasso de um projeto do qual não se pode abrir mão” (apud FREITAG, 2004, p. 44).

¹⁴ “A segurança ontológica (...) se refere à crença que a maioria dos seres humanos têm na continuidade de sua auto-identidade e na constância dos ambientes de ação social e material circundante” (GIDDENS, 1991, p. 95). Vale a ressalva de que identidades coletivas não são projeções macro de identidades individuais, mas mantêm com estas uma relação de complementaridade como já explicitado antes neste mesmo artigo.

¹⁵ Mouffe esclarece que o termo “externo constitutivo” (*constitutive outside*) é, na verdade, proposto por Henry Staten para se referir a um conjunto de temas desenvolvidos por Jacques Derrida por meio dos

qual nenhuma identidade existe *de per se*, mas é sempre baseada na exclusão de algo e na consequente criação de uma hierarquia violenta entre os dois pólos resultantes – negro/branco, homem/mulher, por exemplo (MOUFFE, 1996, p. 187). Assim, a construção de uma identidade social não deixaria de ser um ato coletivo de poder e exclusão¹⁶.

Esse ato coletivo, porém, pode mostrar uma face extremamente explosiva, quando o “outro”, pelos discursos de inferiorização, se converte de sujeito a objeto e, depois, pelos discursos de ódio, de objeto a abjeto¹⁷. Aliás, dentro do processo de construção de identidades coletivas, os discursos de ódio têm sido utilizados como narrativas eficazes para interpretar traumas ou glórias antigos, estrategicamente recortados¹⁸, e religar um passado recriado a um futuro projetado. Ocorre, porém, que o recorte de traumas e glórias passados está intimamente conectado às imagens nacionais e religiosas – eis, pois, as potências originais de Lübbe.

Ao discurso nacionalista convém o argumento de que a nação não é inventada, mas sim descoberta nos escombros de usos, costumes e tradições locais, uma procura que, no mais das vezes, se relaciona a um trauma extremamente carregado de imagens afetivas: o do *rapto da nação* pelo colonialismo¹⁹ – trauma este normalmente

conceitos de *supplement*, *trace* e *différance* (MOUFFE, 2005, p. 15).

¹⁶ Todavia, a percepção da identidade enquanto exclusão pode desencadear um processo de reconstrução identitária pelos grupos excluídos, fazendo com que tal identidade não se torne estanque ou determinada, mas sim, um constante vir a ser (*process of becoming*) (KINNVALL, 2004, p. 748).

¹⁷ Sobre o trocadilho *object-other* e *abject-other*, Kinnvall (2004, p. 752-754).

¹⁸ Um trauma recortado (*chosen trauma*) descreve um repertório mental de calamidades que afetaram os ancestrais do grupo e inclui informações, expectativas fantasiadas, sentimentos intensos e defesas contra pensamentos inaceitáveis, sendo geralmente utilizado para interpretar novos traumas e tendo por seu oposto a glória recortada (*chosen glory*) (KINNVALL, 2004, p. 755).

¹⁹ Há variações de recorte desse trauma em que o *rapto da nação* é atribuído à aristocracia do próprio Estado.

construído por meio de uma narrativa enraizada no discurso religioso, que idealiza um passado glorificado no período anterior à colonização. Assim, na tentativa de se construir uma identidade coletiva vinculada a um tempo e espaço imaginados, da qual se possa extrair uma orientação ideológica que sirva de guia a ações futuras, revelações religiosas são transformadas em santuários nacionais, milagres religiosos em festas nacionais, sagradas escrituras em narrativas épicas nacionais – o que acaba reafirmando o trauma e alimentando uma contínua demonização do *outro* e sacralização do *nós*²⁰.

Não sem motivo, pois, a reocupação semântica feita por Habermas (2002a, 2002b, 2003a, 2003b) da expressão *religião civil* mostra-se por demais oportuna: ao equipará-la ao patriotismo constitucional, evidencia-se uma pretensão de que embora a construção de identidades coletivas possa localizar os traumas e glórias antigos; não pode, todavia, ficar refém de uma naturalização dos mesmos, devendo, pois, iluminá-los por meio de uma racionalidade discursiva, submetendo-os ao debate público para que sejam mantidos, apenas, caso consigam se sustentar de forma argumentativa – aliás, uma manutenção que não descarta o peso da responsabilidade intersubjetiva em relação aos fatos já ocorridos. Com efeito, desse modo, nação e religião permanecem como fortes significadores de identidade, mas desde que refracem seus conteúdos nos postulados universais dos direitos humanos e da democracia.

5. O projeto inacabado da laicidade

Antecipar os argumentos reducionistas daqueles que porventura possam desaprovarem a ressemantização da expressão religião civil é, antes de tudo, possibilitar que um

²⁰ Kinnvall (p. 756). A propósito, tais reflexões nos conduzem irremediavelmente à prática da religião civil norte-americana e sua reinterpretação bíblica dos acontecimentos nacionais.

debate público sobre o tema tenha como ponto de partida argumentos mais elaborados. Desse modo, é imperioso considerar que uma possível crítica parta do pressuposto de que *religião* se tornou expressão minada e inadequada para, numa realidade multicultural, opor-se a fanatismos em vez de reafirmá-los. Não pretendo refutar tal crítica nesses termos: com efeito, a utilização do termo religião pode prestar-se a ambos os objetivos; todavia, é preciso desnaturalizar a crença de que a laicidade estaria a salvo de tal armadilha, garantindo inevitavelmente igual respeito e consideração a todos. Vejamos o exemplo francês.

Em 1989, na cidade francesa de Creil, algumas alunas argelinas e marroquinas, em nome da laicidade, foram proibidas de usar o véu islâmico durante as aulas; em razão disso, recorreram ao Conselho de Estado que, por meio de um parecer proferido em 27 de novembro daquele ano, permitiu o uso de sinais religiosos nas escolas, desde que não implicasse manifestações de agressividade ou de proselitismo para com os demais alunos – o que configurou um certo reforço à pretensão de existência de uma sociedade aberta e pluralista.

Na época, porém, os institutos de pesquisa auferiram que 71% dos franceses acreditavam que os imigrantes residentes na França deveriam adaptar-se aos costumes do país, ainda que isso lhes dificultasse a prática religiosa (ROULAND, 2003, p. 202-206). Posteriormente, a pressão da opinião pública acabou impondo-se: em 2004, o Parlamento francês vetou, por meio da Lei n. 228²¹, o uso ostensivo de qualquer sinal religioso nas escolas – quer o véu islâmico, quer o quipá judaico, quer o crucifixo cristão.

Ora, embora de modo aparente a laicidade do Estado tenha atingido a todos os credos indistintamente, uma brecha na lei, qual seja, a permissão de se exibirem

²¹ Diário Oficial francês nº 65, de 17 de março de 2004, p. 5190.

sinais religiosos discretos (FOLHA..., 2004), dá indícios de que a identidade do sujeito constitucional francês, em questões religiosas, não é tão imparcial quanto se afirma ser. Ao contrário, parece inclusive beneficiar uma confissão religiosa específica: afinal, se cruzeiros discretos existem, não se pode dizer o mesmo de quipás e véus, o que deixa entrever um aparente simulacro de constitucionalismo.

Voltemo-nos, agora, para os Estados Unidos e o caso *Kaufman v. McCaughtry* (2005). James Kaufman, um presidiário do *Waupan Correctional Institution*, no Wisconsin, requereu, por escrito, autorização superior para fundar um grupo cujo fim seria a promoção da liberdade de pensamento através de estudos críticos referentes a crenças, credos, dogmas, doutrinas, rituais e práticas religiosas, o que lhe foi negado sob o argumento de que o ateísmo não era tutelado pela Primeira Emenda²². A Corte de Apelações do 7º Circuito, tendo por parâmetro a pretensão universal de igual respeito e consideração, acabou considerando que, naquele caso em particular, o ateísmo deveria ser equiparado à religião (PINHEIRO, 2008, p.15) – ou, nos termos do julgado, que a consideração do ateísmo enquanto “religião” para os propósitos da Primeira Emenda é uma questão um tanto quanto diferente de seus seguidores acreditarem ou não num ser supremo, dedicarem-se ou não a serviços devocionais regulares ou de terem ou não uma sagrada escritura (DAVIS, 2005, p. 707).

Não se pretende aqui estabelecer uma correlação entre os dois casos distintos acima mencionados – até porque está presente nos julgados escritos de cada comunidade jurídica um pano de fundo de silêncio que,

²² A Primeira Emenda à Constituição dos Estados Unidos trata de diversos temas, entre os quais dois atinentes a questões religiosas: as proibições de extinção da liberdade de exercício da religião (*free exercise clause*) e de estabelecimento de uma religião oficial ou de preferências a um credo em detrimento dos demais (*establishment clause*) (CORNELL..., 1791).

no mais das vezes, permanece oculto aos que de longe o observam. Mas não causa certa surpresa o fato de que a invocação da laicidade possa servir para atacar os primados básicos de igualdade e liberdade, ao passo que um *background* religioso possa, de outro modo, garantir a observância dos mesmos primados? Ou, diga-se mais: a laicidade naturalizada não pode servir de reforço ou legitimação de desigualdades mais profundas, ancoradas na exclusão de cidadãos (se é que podem ser assim chamados) de segunda ou terceira classe – papel que já foi desempenhado pela religião? (PINHEIRO, 2008, p.15).

Vê-se, pois, que a laicidade também é um projeto inacabado. Assim, se é preciso iluminar o Iluminismo, talvez seja necessário secularizar a laicidade, para que uma negação pura e simples de qualquer expressão religiosa não se converta num dogma de fé, com pretensão de verdade, sem se sustentar em argumentos racionais e razoáveis na arena pública. Assim sendo, a religião civil enquanto patriotismo constitucional pode se mostrar como uma alternativa mais que oportuna à reflexão da laicidade.

6. Uma conclusão aberta a possibilidades

Em artigo intitulado “Os direitos humanos como religião civil” (VERDÚ, 2003, p. 516-518), Pablo Lucas Verdú defendeu a tese de que a religião civil não é uma resposta adequada aos fundamentalismos de nossos dias por faltar-lhe autenticidade. Há uma série de críticas possíveis aos pressupostos de Verdú (2003), haja vista que ele considera (a) os direitos humanos como uma fundamentação axiológica da posição do homem no cosmos, reflexo da hierarquia de leis externada por Santo Tomás de Aquino (da lei eterna à lei positiva) e a (b) religião civil dos direitos humanos uma secularização, uma ruptura com os valores cristãos que, a seu turno, subtrairia

a essência desses direitos na medida em que os mesmos não mais seriam reconhecidos como prévios.

Todavia, em razão da especificidade do presente artigo, a crítica restringir-se-á à equiparação entre direitos humanos e religião civil. Com efeito, uma equiparação de tal monta tornará a religião civil não autêntica ou abstrata, sobretudo para fazer frente a qualquer fundamentalismo. Assim, é preciso retomar-se novamente a expressão religião civil da maneira como Habermas a tem reocupado semanticamente.

A religião civil, pois, precisa ser percebida a meio caminho dos valores locais de dada comunidade político-jurídica e as pretensões universais da moral. Assim, embora ela reinterprete traumas e/ou glórias passadas, legitime uma determinada ordem política, crie vínculos de solidariedade entre estranhos e se ancore em usos, costumes e tradições de cores locais, ao mesmo tempo, ela também os desnaturaliza, faz com que se submetam ao crivo dos direitos humanos e da democracia, tudo com o objetivo de oportunizar uma ética reflexiva por meio de uma racionalidade discursiva. Assim, a religião civil não equivale a direitos humanos, mas deles se vale como ponte entre o que é bom para nós e o que é justo para todos.

De qualquer modo, deve-se admitir que a utilização de um significante forte com um significado novo abre novas possibilidades de práticas – e nisso se encerra a conclusão. Saber que práticas podem decorrer dessa ressemantização e se elas poderão fazer frente aos fundamentalismos nacionais e religiosos, permitindo uma convivência baseada no respeito e igual consideração a todos dentro de uma realidade multicultural é resposta que fica legada ao aprendizado social, à história escrita de modo intersubjetivamente responsável, não de um fôlego só, mas de capítulo em capítulo, de parágrafo em parágrafo, de frase em frase, da qual o presente artigo pretende ao menos ser uma interrogação.

Referências

- ARATO, Andrew (Org.). *Habermas on law and democracy: critical exchanges*. Los Angeles: University of California, 1998.
- BELLAH, Robert. Civil religion in America. In: _____. *Beyond belief: essays on religion in a post-traditional world*. Los Angeles: University of California, 1991.
- BERNSTEIN, Richard. The retrieval of the democratic ethos. In: ROSENFELD, Michel;
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Tradução de Fernando Tomaz. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.
- CATTONI, Marcelo. *Poder constituinte e patriotismo constitucional: o projeto constituinte do Estado Democrático de Direito na teoria discursiva de Jürgen Habermas*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2006.
- CORNELL UNIVERSITY LAW SCHOOL. *Bill of rights*. Ithaca: Cornell University Law School, 1791.
- CRUZ, Maria Teresa. *Arte, mito e modernidade: sobre a metaforologia de Hans Blumenberg*. *Revista de comunicação e linguagens*, Lisboa, n. 6/7, p.173-190, mar. 1988.
- DAVIS, Derek. Is atheism a religion? Recent judicial perspectives on the constitutional meaning of “religion”. *Journal of Church and State*, Waco, v. 47, n. 4, Autumn 2005.
- FOLHA DE S. PAULO. França proíbe uso de “sinais religiosos” em escolas. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 17 maio 2004. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/folha/mundo/ult94u72755.shtml>>. Acesso em: 2 jan. 2007.
- FREITAG, Bárbara. *Habermas e a teoria da modernidade*. Brasília: Casa das Musas, 2004.
- GEDICKS, Frederick Mark; HENDRIX, Roger. Uncivil religion: judeo-christianity and the ten commandments. *West Virginia Law Review*, West Virginia, v. 110, 2007. Disponível em: <<http://ssrn.com/abstract=934851>>. Acesso em: 29 dez. 2006.
- GIDDENS, Anthony. *As conseqüências da modernidade*. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: UNESP, 1991.
- GUERRA FILHO, Willis Santiago (Org.). *Direito constitucional: estudos em homenagem a Paulo Bonavides*. São Paulo: Malheiros, 2003.
- HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. Tradução de George Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2002a.
- _____. *Identidades nacionais e postnacionais*. Tradução de Manuel Jiménez Redondo. 2. ed. Madri: Tecnos, 2002b.

_____. *Direito e democracia: entre faticidade e validade*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003a. 2 v.

_____. *Era das transições*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003b.

HERBERG, Will. *Protestant, Catholic, Jew: na essay in American Religious Sociology*. Garden City: Anchor Books, 1960.

KINNVALL, Catarina. Globalization and religious nationalism: self, identity and the search for ontological security. *Political Psychology*, Oxford, v. 25, n. 5, Oct. 2004.

MACHADO, Jónatas Eduardo Mendes. *Liberdade religiosa numa comunidade constitucional inclusiva: dos direitos da verdade aos direitos dos cidadãos*. Coimbra: Coimbra, 1996.

MARTELLI, Stefano. *A religião na sociedade pós-moderna: entre secularização e dessecularização*. São Paulo: Paulinas, 1995.

MOUFFE, Chantal. *Pensando a democracia moderna com, e contra, Carl Schmitt*. Tradução de Menelick de Carvalho Netto. *Cadernos da Escola do Legislativo, Belo Horizonte*, n. 2, jul./dez. 1994.

_____. *O regresso do político*. Tradução de Ana Cecília Simões. Lisboa: Gradiva, 1996. _____. *On the political*. London: Routledge, 2005.

PINHEIRO, Douglas. Liberdade religiosa à moda evangélica. *Constituição e Democracia*, Brasília, n. 23, p. 14-15, jun. 2008. Disponível em: <<http://vsites.unb.br/fd/ced/files/jornal/CeD23.pdf>>. Acesso em: 6 nov. 2012.

ROULAND, Norbert. *Nos confins do direito*. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O contrato social*. Tradução de Antônio de Pádua Danesi. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

STACKHOUSE, Max. Civil religion, political theology and public theology: what's the difference? *Political Theology*, Londres, v. 5, n. 3, Jul. 2004.

VERDÚ, Pablo Lucas. Los derechos humanos como "religión civil": derechos humanos y concepción del mundo y de la vida, sus desafíos presentes. In: GRAU, Eros Roberto;