

Participação dos seculares e religiosos na esfera pública: democracia, religião e o imaginário social

Participation of the secular and religious in the public sphere: democracy, religion and the social imaginary

*Herberth Gomes Ferreira¹
Joilson de Souza Toledo²*

Resumo: A proposta deste artigo é apresentar uma breve leitura sobre a participação dos seculares e religiosos na esfera pública e sobre a influência da religião ou das religiões sobre o imaginário social e nas relações entre sujeitos. Para isso, desenvolvemos nosso trabalho em duas partes. Na primeira, trataremos da Ação Comunicativa do pensador alemão, Jürgen Habermas e sua proposta para uma sociedade comunicativa em busca das bases normativas comuns que possam manter a boa relação entre sujeitos. No segundo momento, apresentaremos a leitura de diferentes autores quanto a influência das religiões no imaginário social e as boas e “não tão boas” influências desse imaginário religioso social que orientam as pessoas em seu meio político, econômico, relacional, etc.

Palavras-chave: Ação Comunicativa, Imaginário Social, Religião, Política.

Abstract: The purpose of this article is to present a brief reading about the participation of secular and religious in the public sphere and on the

Artigo recebido em: 28 mar. 2018

Aprovado em: 24 mai. 2018

¹ Graduado em Serviço Social. Mestre em Ciências das Religiões pela Faculdade Unida de Vitória. Graduando em filosofia pela UFES. herberthgf@yahoo.com.br.

² Formado em Teologia. Mestre em Ciências da Religião pela PUC-GOÍÁS. mistagogo@yahoo.com.br.

influence of religion or religions on the social imaginary and relations between subjects. For this, we developed our work in two parts. In the first one, we will deal with the Communicative Action of the German thinker, Jürgen Habermas and his proposal for a communicative society in search of the common normative bases that can maintain the good relation between subjects. In the second moment, we will present the reading of different authors about the influence of religions on the social imaginary and the good and "not so good" influences of this social regyllian imaginary that guide people in their political, economic, relational, etc. environment.

Keywords: Communicative Action, Social Imaginary, Religion, Politics.

Introdução

Tendo em vista o crescente envolvimento da religião e consequentemente dos religiosos na esfera pública, trazemos um breve olhar sobre as considerações do pensador alemão, Jürgen Habermas (1929), no tocante da relação entre religião e razão na esfera pública do mundo da vida e a saída habermasiana sobre os impasses contingenciados pelo pluralismo (Rawls) de visões de mundo e crescente desencantamento (Weber) das afirmações que outrora norteavam o *ethos* social. Nesse horizonte bibliográfico do nosso pensador, veremos que, o mundo ocidental, fortemente influenciado pelos anseios do espírito iluminista, das influências do pós-secularismo³, pós-modernidade e sociedade líquida⁴, a proposta de Habermas é apontar determinado caminho de racionalização construída coletivamente na arena do “lugar ideal de fala”. Para ele, na tentativa de salvar do que se chamou de “obscuro” dogmático de certa razão que caiu em descrédito por ela mesma, pela força iluminista, a razão poderá ser também seu patamar de sustento e fundamento de si mesma. Dessa forma, Habermas busca na força do *logos* da linguagem (neste caso, também a linguagem religiosa) o caminho de encontro de postulados (e “verdades”) publicamente constituídas que possam trazer, de certa forma, o bem comum social.

³ Sobre as diferentes discussões a cerca do tema “pós-secular, pós-secularismo e/ou pós-secularização”, veja artigo do professor doutor José Pedro Lucki da Universidade Federal do Espírito Santo: *O Lugar das Religiões numa sociedade Pós-Secular: discussão da perspectiva de Habermas*. Este artigo serviu de base no Congresso Internacional de Teologia e Ciências das Religiões da Faculdade Unida de Vitória realizada em 2013.

⁴ Cf. BAUMAN, Zygmunt. *Tempos Líquidos*. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro; Jorge Zahar; 2007.

Nesse viés, percorrendo os caminhos do nosso autor, percebemos (e aqui concordamos com o professor Araújo⁵) que Habermas não se debruça por completo no mote de uma *Religionstheorie*, como fez Marx Weber,⁶ nem em tentar de fato explicar como a religião decorre dentro das relações entre o mundo da vida e o sistema funcional da cotidianidade. Assim, alguns autores veem Habermas com o pensamento cada vez mais próximo ao pragmatismo norte-americano,⁷ - muito embora pareça manter-se (ainda) com fortes vertentes teóricas de seus contemporâneos europeus. Com isso, Habermas procura levantar certo reconhecimento da filosofia frente às demais ciências naturais/humanas. Ao mesmo tempo, tenta (re)conceituar o próprio tempo (*begreifen*) como um fato e constructo histórico, fruto das relações entre sujeitos. Assim, em seu papel histórico, a filosofia não seria mais a julgadora da razão, mas um tipo de tutora e ao mesmo tempo guardadora de determinada espécie de síntese das diferentes verdades.⁸

No tocante ao imaginário social produzido pela ou pelas influências da e das religiões, é preciso observar os desdobramentos dessa influência. Os seguidores dessas correntes religiosas podem pautar suas ações sob o primado de uma orientação coletiva ou individualista. Formando um movimento que poderá ajuntar ou separar esses diferentes sujeitos em um meio no qual somente um convívio harmônico poderá garantir a sobrevivência de uma sociedade. Nesse sentido, a força da religião pode atuar no sujeito em seu engajamento social, político, econômico, etc.

No campo político brasileiro a religião sempre esteve presente. Ora legitimando atores, pautas e trajetórias, ora os questionando, ora com uma presença tranquila, ora uma participação questionada. Contudo, em boa parte da história do Brasil é nítida a presença de agentes religiosos atuando nos cenários políticos. Quando não há uma tentativa direta de entrada na esfera pública temos a capacidade da religião de influenciar no imaginário social que (des) constrói o debate e a ação pública.

5 ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. *Religião e Modernidade em Habermas*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 189.

6 WEBER, Marx. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Edição de Antônio Flávio Pierucci. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

7 Cf. COMETTI, Jean-Pierre. Jürgen Habermas e o pragmatismo. In: ROCHLIZT. *Habermas: o uso público da razão*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005, p. 58 e 59.

8 Cf. HABERMAS, J. *Discurso Filosófico da Modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 73.

A leitura desse segundo ponto, qual seja, sobre o imaginário social à luz da influência da religião ou das religiões será tratado no segundo momento. No primeiro momento, traremos a perspectiva habermasiana quanto sua proposta para uma sociedade comunicativa via racionalidade pública, a fim de constituir na esfera pública as bases normativas que envolvam tanto seculares como religiosos. Aproveitamos para agradecer os envolvidos nesse trabalho.

1 Religião e esfera pública: bases para a motivação cidadã entre seculares e religiosos.⁹

O pensador alemão J. Habermas defende a participação ativa dos religiosos na Esfera Pública e reconhece que a força religiosa tem algo *sui generis* a contribuir que é o poder de agregar pessoas em um mesmo objetivo. Nesse viés, o filósofo frankfurtiano acredita que a religião possui em seu interior força motivadora e unificadora de anseios. Nessa via, não será apenas a razão quem trará à comunidade a garantia plena da sustentabilidade de uma ética universalizada e unificadora,¹⁰ mas, também, a força da religião como capaz de gerar estímulos para um horizonte comum entre seus fieis. Entretanto, as relações públicas envolvem anseios plurais, não apenas convergentes, pois nem todos pretendem justificar seus anseios em pressupostos oriundos de alguma religião. Assim, pautar bases comuns de conviência onde seculares e religiosos exige algo que una diferentes sujeitos em torno daquilo que possa interessar ambos. Para isso, Habermas encontrará na ética discursiva e participativa um ponto de apoio para tal impasse¹¹ no qual uma coisa é comum a todos e todas, que não se pode negar e que em nós é

9 O primeiro capítulo desse artigo foi retirado da minha dissertação de mestrado em Ciências das Religiões realizada na Faculdade Unida de Vitória sob o título: Religião na esfera pública: os desafios do debate entre fé e razão de Habermas. Algumas alterações forma feitas a fim de atender o espaço que temos nesse artigo.

10 Cf. RATZINGER, J. in: SCHÜLLER, F. *Dialética da Secularização: entre razão e religião*. Aparecida: Ideias e Letras, 2007, p. 63.

11 O discurso e debate sobre a teoria de justiça, razão pública e sociedade justa usada por Habermas tem, em boa parte, uma ponte ligada à teoria do pensador norteamericano John Rawls, que faleceu em novembro de 2002 nos EUA. Este aponta em sua teoria que o princípio de tolerância é uma chave fundamental para o estabelecimento de um equilíbrio razoável em um Estado democrático. Não temos como aprofundar os pontos de destaque da teoria de Rawls, sobretudo no tocante entre religião e razão pública. Contudo, vale a leitura de John Rawls em: *O Direito dos Povos*. Tradução de Luiz Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

constituído desde que nascemos, isto é, a razão. Esta sim, afirma, poderá ser o instrumento de fundo que poderá canalizar e gerar propostas concretas em nossa sociedade. Nesse sentido, sua defesa é que “todos têm o direito de se manifestar” no espaço público, desde que o faça com fins justificáveis, traduzidos para uma linguagem comum¹² e amplamente acessíveis à comunidade como um todo, ou seja:

Também no agir comunicativo partimos de que todos os participantes são atores capazes de se justificarem. De fato, pertence à autocompreensão dos sujeitos agindo comunicativamente que assumam posições racionalmente motivadas para as exigências de validez; os atores supõem reciprocamente que *de fato* agem a partir de razões justificadas.¹³

Habermas reconhece também as dificuldades de sustentar as motivações dos sujeitos se levarmos em conta os limites das “exigências” dessas traduções. Contudo, afirma que esta é uma inevitável condição de vida no mundo real e objetivo. Como aponta:

Tais problemas de tradução lançam nova luz sobre a estrutura emaranhada dos contextos do mundo da vida. [...]. Os participantes da comunicação podem entender-se, além das fronteiras de mundos da vida divergente, porque eles, com o olhar voltado para um mundo objetivo comum, orientam-se pela pretensão de verdade, isto é, pela validade incondicional de suas afirmações.¹⁴

Em se tratando da motivação coletiva, Habermas, sustentando boa parte de seus argumentos em princípios kantianos, não vacila ao apontar algo muito peculiar em Kant: sustentar a moral pela própria moral, ou seja, Habermas tentou buscar em Kant certa motivação para uma moral racionalizada com o mesmo conteúdo motivacional dos crentes praticantes de determinada religiosidade, levando como algo aplicado a um mundo deliberativo

¹² Sobre a questão da assimetria e simetria de uma possível tradução cooperativa em Habermas, ver o artigo do professor Dr. Júlio P. T. Zabatiero: A Religião e a Esfera Pública. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*. Nº 12, 1/2008, p. 148-149. Disponível em: <http://www.academia.edu/1140456/A_religiao_e_a_esfera_publica>.

Acesso em: 15-02-18.

¹³ HABERMAS. *Agir Comunicativo e Razão Destranscendentalizada*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007, p. 51. (Grifo do autor).

¹⁴ HABERMAS, 2007, p. 45.

prático. Todavia, essa moral é, antes de ser ordem última, uma ordem cognitiva e constituída coletivamente por meio de um discurso universal. Nesse caminho, para Habermas, o hábito cognitivo do crente, que o motiva a se mover voluntariamente à adesão e à participação na construção de morais e deveres ligados a sua crença pode, ao menos aprioristicamente, ser um caminho comum de motivação. O hábito cognitivo do crente pode servir equivalentemente como hábito cognitivo à razão.¹⁵ Tal caminho cognitivo não é uma superação dos *modus* da religiosidade, mas o caminho de construção coletiva da “comunidade ética”. Nesse caminho propositivo, o próprio Habermas afirma que:

Kant não pretende recuperar conceitualmente, em primeira linha, conteúdos religiosos, em sim, integrar na razão o sentido pragmático do *modo* da fé religiosa. Nesta passagem ele mesmo comenta sua tentativa como “imitação lisonjeira” do conceito cristão da fé (*fides*). A fé da razão conserva, ao que tudo indica, o caráter especial de uma espécie de “ter-por-verdadeiro” que mantém, pelo ângulo do saber moral, a referência a argumentos convincentes e, pelo ângulo da fé religiosa, o interesse na realização de interesses existenciais.¹⁶

Seguindo esta esteira, um passo importante para a construção e participação cidadã nesse espaço público é a questão da voluntariedade solidária de cada sujeito, ou como o próprio Habermas menciona: a solidariedade,¹⁷ ou seja, esta motivação partirá de uma ação pessoal de uma agir racionalmente, mesmo que parte desses sujeitos, nas interações dentro da esfera pública, busquem, num primeito momento, inspirações metafísicas para, em seguida, as levarem para um entendimento coletivo, no uso de algum tipo de tradução de fala. Outro ponto da questão é que Habermas reconhece que esta motivação de sujeitos não pode ser “cobrada” por decreto¹⁸ por parte do Estado, ou por força da imposição de leis. Essa motivação deverá partir do próprio processo participativo. Em se tratando de motivações comuns para a construção de bases

¹⁵ HABERMAS, 2007, p. 249.

¹⁶ HABERMAS, 2007, p. 250.

¹⁷ Cf. HABERMAS, in: SCHÜLLER, 2007, p. 37.

¹⁸ Cf. AUDARD, Catherine. In: ROCHLIZT, Rainer. *Habermas: o uso público da razão*. Rio de Janeiro:Tempo Brasileiro. 2005, p. 81 - 82.

normativas na esfera pública, “o vínculo unificador”, afirma, “é o próprio processo democrático”.¹⁹

Aqui entra a Ação Comunicativa como instrumento fortalecedor deste vínculo. Mesmo que, para isso, alguns cidadãos precisem esforçar-se um pouco mais que outros, para que todos possam entender a pluralidade de motivações e anseios, tendo em vista a construção de algo comum. Assim, Habermas acredita que os cidadãos entendidos como autores do direito e da construção de uma sociedade são mais “cobrados” pelos pressupostos democráticos do que os membros destinatários deste direito.²⁰ Isto porque, para ele, os cidadãos engajados mais diretamente na construção de uma sociedade (seja pela militância político-partidária, por exemplo) estão mais propensos a ter que atuar para os que não se aderiram ou não aderem ao serviço democrático. Tal engajamento, para Habermas, serve de fundamento criador-motivacional, mesmo que sustentada em patamares metafísicos ou não metafísicos, desde que cognitivamente justificado tanto pelos encajados seculares como os religiosos.

Podemos aqui recorrer ao que aponta o professor Dr. José Pedro Luchi,²¹ em seu artigo escrito para uma conferência de Ciências das religiões²², onde aponta que a secularização será um caminho onde os cidadãos religiosos e não religiosos poderão se encontrar na esfera pública. A secularização não se aplica no sentido pejorativo que antes se conhecia, sobretudo no que hoje se chama “pós-secularização”. Este pensamento vem sobrepôr à ideia de uma religião derrotada e caída ao abandono, sobretudo pela expansão e exigências da ciência moderna. O retorno secular ou a pós-secularização é mais um filtro do que uma transformação social e moral, neste caso, cabe um reconhecimento da influência da religião na vida do sujeito (queira ele ou não).

Não se pode fugir dos limites da força dos engajamentos dos cidadãos para a construção de bens e bases normativas comuns. Para Habermas o Estado deverá pensar a sua neutralidade ideológica e, ao mesmo tempo, propor meios de ações coletivas que não apenas por incentivos legais, tendo em vista as questões por ele apontadas:

¹⁹ HABERMAS, in: SCHÜLLER, 2007, p. 36.

²⁰ HABERMAS, 2007, p. 32.

²¹ Professor do departamento de filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo.

²² Como apontado acima, este artigo aqui citado foi utilizado pelo professor Luchi como base em sua palestra para uma conferência no I Congresso Internacional de Filosofia, Teologia e Ciências das Religiões da Faculdade Unidade de Vitória, realizado entre os dias 10 a 13 de junho de 2013, na sede da Faculdade Unida de Vitória

Inicialmente gostaria de especificar o problema sob dois aspectos: sob o aspecto do cognitivo, a dúvida se refere à questão de saber se, depois de o direito ter se tornado totalmente positivo, o domínio político ainda admite uma justificativa secular, ou seja, uma justificativa não religiosa e pós-metafísica. [...] Mesmo que seja possível superar essa dúvida, continuará válida a constatação de que a ordem liberal depende da solidariedade de seus cidadãos, mas as fontes desta solidariedade podem vir a secar se a secularização da sociedade como um todo “sair dos trilhos”.²³

O pensador alemão acredita ser possível superar esses desafios, desde que as construções ideológicas e práticas (tanto dos religiosos como dos seculares) se fundamentem em pressupostos racionais e aceitáveis por uma maioria. Daí sua proposta de uma racionalidade pública e não apenas *razão*, como forma de superar possíveis dicotomias entre os detentores de uma prática pautada num discurso prático-racional e os que se apoiam num discurso religioso, sobretudo os de confissões de fé numa revelação bíblica (pois podem utilizar-se de um tipo de razão à luz da revelação).²⁴ Por isso, um Estado democrático deverá garantir minimamente este espaço de diálogo comum e que, a partir de um processo dialógico, a motivação para a construção de um bem-comum-a-todos partirá da própria dinâmica do funcionamento do Estado democrático.²⁵ Esta participação, em Habermas, parte de um princípio de aceitação mútua e consenso comum²⁶ entre os participantes do debate,

23 LUCHI, José Pedro. *O Lugar da Religião*. Artigo utilizado no I Congresso Internacional de Filosofia, Teologia e Ciências das Religiões promovida pela Faculdade Unida de Vitória, 2013, p. 24-25.

24 Sobre este ponto, que será tratado num capítulo posterior deste trabalho. Pode-se, também, consultar o livro: ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. *Pluralismo e Justiça*. São Paulo: Loyola, 2010, p. 163-164. Vale lembrar, como apontamos acima, que este conceito habermasiano de razão pública sugere uma leitura de John Rawls.

25 Por ora, deteremos em utilizar (quase sempre) Estado democrático ou democraticamente constituído, diferenciando de outros modelos de Estado, como Estado de exceção, por exemplo.

26 Cf. MARQUES, Ângela Cristina Salgueiro. Relações entre comunicação, estética e política: tensões entre as abordagens de Habermas e Rancière. **Revista Com Política**. ISSN 2236-4781. n. 2, vol. 1, ed. set-out, ano: 2011, p.119. Disponível em: <<http://revistas.unisinus.br/index.php/fronteiras/article/viewFile/fem.2013.153.01/3707>>. Acesso em: 12-02-2018.

colocando seus argumentos de forma acessível a todos, aceitável e fundamentado.²⁷

Ate aqui vimos que, para Habermas, definitivamente, a democracia deliberativa é o melhor caminho para se chegar à construção de determinada sociedade igualitária e minimamente justa. Por isso que ele irá chamar a razão comunicativa como uma “razão fraca”, por ser ela deliberativa e criada de forma construtiva, não como verdade universal última, mas como racionalidade interativa e para atender um determinado tempo cronológico, cultural e social em seu mundo. Tal racionalidade caminha entre mundos que formam nosso campo social, político e econômico, sobretudo, ocidental, cristã e capitalista.

Há, também, o campo do imaginário social e coletivo. Esse formado com mais poder de abrangência pela força da religião e seus discursos. Nesse mundo da vida as relações entre seculares e religiosos se conformam sob interesses múltiplos. O campo do engajamento político-partidário é o que mais se destaca. Nesse campo, político, as religiões vêm ganhando espaços e desfigurando, ao que parece, as possibilidades de diálogos que não apenas pelo discurso de fé. Ao contrário, os seculares são os que mais se esforçam para apresentar propostas que fogem dos pressupostos metafísicos. Isso pode ser um problema, tendo em vista esta forte influência entre a força da construção do imaginário coletivo e, ao mesmo tempo, a crescente força de algumas correntes religiosas no campo político como um projeto sob a luz divina. Não se sabe se, no trilho da proposta do Agir Comunicativo, a razão pública vencerá, nem se sabe se é esse o ideal a ser seguido. O que se prevê é um aciramento entre seculares e religiosos e o Estado tendo que apartar um duplo problema: a paz entre as pessoas e a fundamentação e legitimidade de si mesma.

Veremos os desdobramentos dessa problematização envolvendo seculares, religiosos e Estado no campo do imaginário social produzido, sobretudo, pela força da religião. Tomaremos a segunda parte desse trabalho como um ponto comparativo, como exemplo da atuação da religião e dos religiosos no âmbito do Estado, poder político e surgimentos de movimentos tanto da esquerda como da chamada direita religiosa.

²⁷ Habermas parte do princípio das categorias da Teoria do Conhecimento, utilizando da necessidade da versão tripartite do conhecimento: crença, verdade e justificação. Todavia, Habermas parece preferir utilizar os termos: pretensão de verdade, correção, sinceridade e veracidade (fundamentalizada). Aqui nos apresentado pelo professor Araújo em *Religião e Modernidade em Habermas*, 1996.

2 Religião, poder e a formação do imaginário social.

A concepção de Bourdieu²⁸ da religião enquanto sistema simbólico estruturado e estruturante contribui para a análise deste cenário. Para o autor a religião estaria na base dos mecanismos de dominação por seu poder de “tornar” natural ou de inspiração divina escolhas e pautas construídas de forma arbitrária. A isso, ele chamou poder de consagração. Esta característica da religião de tornar natural ou indiscutível um assunto ou situação em um reflexo imediato na esfera pública, pois constrói, impulsiona, retarda ou impossibilita debates. Nesta concepção, a religião contribui para a constituição de esquemas de pensamento que reforçariam o *status quo* na estrutura do imaginário social.

Já Michael Löwy²⁹ entende a religião não só como fator de dominação e a serviço das classes dominante, mas, também, como tendo um potencial de contestação. Podendo, também, ser fator de coesão e fomento de forças revolucionárias. Assim, dialogando com o pensamento de outros autores marxistas³⁰ ele investiga a dimensão revolucionária do sentimento religioso como um ponto de intersecção entre marxistas e cristãos (bem como o que torna possível os cristãos marxistas).

Olhando para as últimas décadas é possível reconhecer como no Brasil os agentes religiosos foram influenciando a entrada nos cargos públicos de pessoas fora das oligarquias regionais. A partir da década de 70 as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) contribuíram significativamente com a Ascensão da esquerda na política brasileira³¹. Primeiro no âmbito municipal e depois vimos em estados e no âmbito federal a entrada de lideranças de movimentos sociais, sindicalistas, intelectuais que tiveram sua origem ou como um dos pontos de diálogo as CEBs.

²⁸ BOURDIEU, Pierre. *Economia das trocas Simbólicas*. 6ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2007; *O poder simbólico*. Lisboa: Difel, 1989.

²⁹ LÖWY, Michael, *Guerra dos deuses: religião e política na América latina*. Petrópolis: Vozes, 2000; *O que é Cristianismo da Libertação?* Religião e Política na América Latina. Expressão Popular: São Paulo, 2016.

³⁰ Tais como Rosa de Luxemburgo (LÖWY, 2000, p. 23-25), Gramsci (LÖWY, 2000, p. 25-28), Ernest Bloch (LÖWY, 2000, p. 29-31), Goldmann (LÖWY, 2000, p. 31-32) e José Carlos Mariategui (LÖWY, 2000, p. 32-33).

³¹ LÖWY, Michael. El cristianismo de la liberacion y la izquierda en Brasil. *Anuario IEHS 24 (2009) pp. 465-476*. Disponível em: <<http://anuarioiehs.unicen.edu.ar/Files/2009/Michael%20L%C3%B6wy%20El%20Cristianismo%20de%20la%20Liberaci%C3%B3n%20y%20la%20Izquierda%20en%20Brasil.pdf>>. Acesso em: 27/03/2018

Ao analisar os fenômenos sociais ocorridos na década de 1960 que tornaram possível o nascimento da Teologia da Libertação Löwy prefere chamar este amplo movimento de Cristianismo da libertação, por ir além do âmbito eclesial e da produção literária. Em uma entrevista ao *Jornal Brasil de Fato* Löwy argumenta sobre esses fenômenos social apontando que:

Este movimento inclui setores significativos do clero – padres, freiras, ordens religiosas, bispos – dos movimentos religiosos leigos, como a Ação Católica, a JUC, a JOC, a ACO, das comissões pastorais, como Justiça e Paz, Pastoral da Terra, Pastoral Operária, e das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). Trata-se de uma ampla e complexa rede que ultrapassa os limites da igreja como instituição, e que reúne, a partir dos anos 1970, milhões de cristãos que partilham a opção prioritária pelos pobres. Sem a existência deste movimento social, sem o cristianismo da libertação – o que inclui ao mesmo tempo uma prática social emancipadora, novas formas de prática religiosa e uma reflexão espiritual (mais tarde teológica) que corresponde a esta experiência – é impossível entender o conflito entre igreja e o regime militar no curso dos anos 1970, assim como a partir de 1978, o espetacular surgimento de um novo movimento das classes subalternas, dos trabalhadores da cidade e do campo: o Partido dos Trabalhadores, a Central Única dos Trabalhadores e o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra. Com efeito, uma grande parte dos militantes e quadros dirigentes dessas novas organizações vêm das CEBs e pastorais populares, e é no cristianismo da libertação que se encontra a motivação primeira de seu compromisso social e de sua mística política³² (

A partir dos anos 90 foi a vez dos neopentecostais que foram tomando espaço e também aumentando sua atuação na esfera pública. Tem tomado destaque na mídia a chamada bancada evangélica. Fala-se do voto evangélico e, segundo Regina Novaes:

[...]nas últimas décadas, ‘os evangélicos tornaram-se personagens obrigatórios nas conversas sobre política brasileira. Disputam todas as eleições e

³² LÖWY, Michael. *A contribuição da Teologia da Libertação*. 2013.

estão em todos os partidos. Uma vez no Poder Legislativo, agem para obter isenções de impostos, para lograr feriados no calendário oficial da nação e para garantir concessões nos meios de comunicação.³³

Isso se deu porque na década de 1990 houve um crescimento das igrejas evangélicas dentro do campo religioso brasileiro pela sua capacidade de oferecer recursos materiais e simbólicos para dar sentido a vida das pessoas em situações difíceis. O que marcou seu crescimento em especial nas periferias urbanas e nos territórios mais pobres³⁴. Também nos espaços urbanos marcados pela constituição a partir da migração estas igrejas foram se configurando como espaços de sociabilidade.

Contudo, a complexidade do campo evangélico se mostra também na diversidade de posicionamentos. Regina Novaes exemplifica essa questão ao lembrar que:

Forma muitos os jovens evangélicos que em 2013 postaram suas fotos no Facebook com os dizeres: *Feliciano não me representa*, em protesto contra o deputado homofóbico que naquele momento presidia a Comissão dos Direitos Humanos da Câmara dos Deputados.³⁵

Cristianismo da libertação e evangélicos neopentecostais possuiriam pontos comuns? Num primeiro olhar alguns diriam que são trajetórias históricas e pautas políticas bem diversas. No entanto, mesmo com as diferenças entre estes dois segmentos do campo religioso as ciências da religião podem entrever pontos comuns entre aqueles que entram na esfera pública a partir de suas convicções religiosas. O discurso religioso na motivação da entrada na esfera pública e um ponto em comum. Com suas diferenças os dois segmentos religiosos têm uma autocompreensão de sua entrada no cenário político como uma “missão religiosa”, como expressão de sua relação com o sagrado.

Os textos sagrados dão origem ou legitimam ações de grupos e pessoas. Tomando por base as ciências da religião, pretendemos investigar a relação entre práxis e interpretação de

³³ NOVAES, Regina. Os “evangélicos” e a política: reflexões necessárias sobre o Brasil de hoje. In: KUZMA, Cesar; VILAS BOAS, Alex. *Religiões em Reforma: 500 anos depois*. São Paulo: Paulinas, 2017, p. 12.

³⁴ NOVAES, 2017, p. 12

³⁵ NOVAES, 2017, p. 13

textos sagrados. Estes textos fazem nascer, alimentam ou questionam os *Imaginários da Divindade*³⁶.

A interpretação feita pelas igrejas constitui jaulas e janelas que ora aprisionam, ora possibilitam o contato com o sagrado que os textos originalmente pretendiam possibilitar³⁷. Acionando os mais diversos textos os agentes religiosos buscam tornar legítimas uma variedade de pautas. Assim, as relações que as teologias têm com o mundo da vida estão diretamente ligadas à vida dos religiosos, pois, no campo político do discurso das religiões, as religiões sempre estão preocupadas com a defesa da vida. Isso é uma constante na literatura sagrada. No entanto, o que constitui defender a vida é reconhecido de forma diversa pelos grupos religiosos. Com isso, o olhar lançado e a interpretação dada aos textos sagrados alimentam posturas fraternas ou intolerantes, com isso viabilizam ou dificultam a convivência numa sociedade cada vez mais plural.

Os textos vão transpirando indicativos para possibilidades de abrir e construir janelas – e por que não portas? – para a divindade e para nós sairmos da jaula e sermos aquilo para o qual existimos e somos: vida comprometida com a liberdade que pressupõe compromisso com a própria vida! O paradoxo entre liberdade e serviço está longe de ser experimentado em plenitude.³⁸

A interpretação de textos sagrados com aportes da história cultural tal como faz Richter Reimer em sua obra *Milagre das Mãos, cura e exorcismos de Jesus em seu contexto histórico-cultural* Richter Reimer (2008b), em dois capítulos nos oferece elementos para reconhecer o alcance que os textos bíblicos podem ter na (des) construção do imaginário social. Na referida obra a autora tem o intuito de:

[...] contribuir na construção de elementos teóricos para a compreensão de textos e imagens como formas de representação de mundo e de existência, as quais constituem o imaginário que é permeado de valores e expectativas. Vamos elucidar como de acordo com esse referencial, a representação é

³⁶ Título de uma obra organizada por Ivone Richter Reimer.

³⁷ RICHTER REIMER, Ivoni. (Org.). *Imaginários da Divindade*. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: UCG, 2008a, p. 5-7.

³⁸ RICHTER REIMER, Ivoni. *Milagre das Mãos: Curas e exorcismos de Jesus em seu contexto histórico-cultural*. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: UCG, 2008b. 2008b, p. 06.

portadora também do poder simbólico que mobiliza e controla a vida social através do ‘dizer’ e do ‘fazer crer’.³⁹

Richter Reimer nos recorda que os textos bíblicos são frutos de um longo processo também marcado por opções e conflitos⁴⁰. Eles são documentos literários que contribuem para solidificar ou reler tradições. São uma narrativa testemunhal que tem como raiz a vida de comunidades de fé. O texto se apresenta como uma “representação do acontecido”.⁴¹

Conforme afirma Theissen⁴², “textos são formas específicas de uma agir humano; são ações simbólicas que se utilizam de signos polissêmicos e por isto necessitam de interpretação”. Tanto o texto como sua interpretação são marcados por escolhas, vivências e intencionalidades.

Sandra Pesavento⁴³ em suas pesquisas sobre história cultural nos oferece aportes significativos para a pesquisa da literatura sagrada enquanto (des) construtora de visões de mundo, imaginários, mentalidades e práxis. Seguindo a reflexão de clássicos como Mauss e Durkheim as forças integradoras têm perfil de:

Expressar por normas, instituições, discursos, imagens e ritos, tais representações formam como que uma realidade paralela à existência dos indivíduos, mas fazem os homens viverem por elas e nelas. As representações construídas sobre o mundo não só se colocam no lugar deste mundo, como fazem com que os homens percebam a realidade e pautem a sua existência. São matrizes geradoras de condutas e práticas sociais, dotadas de força integradora e coesiva, bem como explicativa do real. Indivíduos e grupo dão sentido ao mundo por meio das representações que constroem da realidade⁴⁴.

³⁹RICHTER REIMER, 2008b, p. 47.

⁴⁰ RICHTER REIMER, 2008b, p. 44.

⁴¹ RICHTER REIMER, 2008b, p. 47.

⁴² THEISSEN, apud, REIMER, 2008b, p. 46.

⁴³ PESAVENTO, Sandra Jatahy. *História e história cultural*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 3^a ed, 1^a reimp, 2014, p. 39.

⁴⁴ PESAVENTO, 2014, p. 39

Segundo Tânia Navarro Swain⁴⁵ a representação simbólica pode tanto reforçar como questionar formas de ver e conceber. Junto ao conceito de representação é fundamental para esta análise a abordagem sobre o imaginário feita por Swain entendendo-o como um conjunto de representações que interferem na construção da realidade, já que ela “reforça os sistemas vigentes/instituídos e ao mesmo tempo atua como poderosa corrente transformadora”⁴⁶ (1994, p. 52). Por isso podemos dizer que o imaginário constrói identidades e reforça/impulsiona militâncias. Nele temos uma forma cifrada de representar o mundo.

Segundo Falcon⁴⁷ “o imaginário social é assim uma força reguladora da vida coletiva que, ao definir lugares e hierarquias, direitos e deveres, constitui um elemento decisivo no controle dessa mesma vida coletiva, aí incluído o exercício do poder”.

Para Pesavento, o imaginário coletivo seria um:

Sistema de ideias e imagens de representação coletiva que os homens, em todas as épocas, construíram para si dando sentido ao mundo [...] O imaginário é histórico e datado, ou seja, em cada época os homens constroem representações para conferir sentido ao real. Essa construção de sentido é ampla, uma vez que se expressa por palavras/discursos/sons, por imagens, coisas, materialidades e por práticas, ritos, performances. O imaginário comporta crenças, mitos, ideologias, conceitos, valores, é construtor de identidades e exclusões, hierarquiza, divide, aponta semelhanças e diferenças no social. Ele é um saber-fazer que organiza o mundo, produzindo coesão ou conflito.⁴⁸

Em sequência, Pesavento argumenta que o imaginário é uma realidade densa que comporta o vivido, o almejado, o sentido que:

é composto de *um fio terra*, que remete às coisas, prosaicas ou não, cotidiano da vida dos homens, mas comporta também utopias e elaborações mentais que figuram ou pensam sobre coisas que, concretamente, não existem. Há um lado do

⁴⁵ SWAIN, Tânia Navarro. Você disse imaginário? In: SWAIN, Tânia Navarro. *História no Plural*. Brasília: UNB, 1994, p. 52.

⁴⁶ SWAIN, 1994, p. 52

⁴⁷ apud RICHTER REIMER, 2008b, p. 50

⁴⁸ PESAVENTO, 2014, p. 43.

imaginário que se reporta à vida, mas outro que se remete ao sonho e ambos os lados são construtores do que chamamos de real.⁴⁹

Em uma entrevista à Revista *Famecos*, Michel Maffesoli⁵⁰ afirma que o imaginário é o “estado de espírito de um grupo, de um país, de um Estado-nação, de uma comunidade, etc. O imaginário estabelece vínculo. É cimento social. Logo, se o imaginário liga, une numa mesma atmosfera, não pode ser individual”.

Sendo o imaginário e as representações estas forças de coesão, de formação e transformação de grupos e comunidades são também espaço de construção e desconstrução de identidades, subjetividades e militâncias neste processo de construção de identidades.

Desta forma reconhecemos que a maneira como agentes religiosos, do cristianismo da libertação e de igrejas neopentecostais tem entrado na esfera pública e influenciado pautas políticas pode ser lido, também, a partir do manejo que fazem de seus textos sagrados. As diferentes formas de interpretar a Bíblia de cada um destes seguimentos tem contribuído para a (des)construção do imaginário seja dos membros de seus próprios grupos, bem como apresentado ao conjunto da sociedade maneiras de ver o mundo que reforçam e constroem as mais diversas posturas. Esses são, sem dúvida, desafios para a democracia atual e para o compartilhamento de propostas conjuntas envolvendo tanto os religiosos como os seculares.

Conclusão

Apresentamos duas leituras paralelas a fim de introduzirmos uma problemática de nossos tempos, qual seja, a influência da ou das religiões na esfera pública, política e social, e o papel do Estado na sintetização das relações entre seculares e religiosos no tocante ao bojo normativo que regula as relações entre esses sujeitos. As duas propostas apresentadas não apontam necessariamente para uma solução factivelmente testada, já resolvida. Mas acreditamos que ambas apontam para caminhos possíveis. De uma lado, Habermas com a ação comunicativa como instrumento de formação de bases normativas que poderão ajudar a formar política públicas que atendam às necessidades de um mundo plural. De outro, a leitura de

⁴⁹ PESAVENTO, 2014, p. 47.

⁵⁰ MAFFESOLI, Michel. O Imaginário é uma realidade. *Revista Famecos*. Porto Alegre. N^o 15, 2001, p. 71..

diferentes autores que apontam sobre o papel da religião ou das religiões na formação do imaginário social das pessoas. Essa força imaginária poderá servir para o bem ou para a ruína social, a depender da forma como ela for desenvolvida no jogo das relações de sujeitos.

As ciências das religiões, assim como as ciências sociais, envolvendo a psicologia, filosofia, etc, deverão estar atentas às dinâmicas da vida que a cada dia apresenta fatos diferentes. Também, no campo acadêmico, as diferentes pesquisas e leituras do mundo da vida e suas complexidades, deverão ajudar o mundo social na busca por caminhos convergentes, menos dolorosos e mais justo para todos. Seja na ação comunicativa, seja na interpretação do papel da religião no imaginário social, não devemos omitir que esse campo é um caminho longo e de muitas pedras para serem removidas, pela força da razão e das mãos.

Referências

ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. *Pluralismo e Justiça*. São Paulo: Loyola, 2010.

_____. *Religião e Modernidade em Habermas*. São Paulo: Loyola, 1996.

BAUMAN, Zygmunt. *Tempos Líquidos*. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro; Jorge Zahar; 2007.

BOURDIEU, Pierre. *Economia das Trocas Simbólicas*. 6 ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.

_____. *O Poder simbólico*. Lisboa: Difel, 1989.

BUNGESTAB, Gabriel Carvalho; CARVALHO, Daniel dos Santos Simon. Possibilidades de pensar a juventude brasileira: diálogos com Pierre Bourdieu e Luis Antonio Groppo. *Fragments de Cultura*. V. 27. N. 1, p. 85-98. jan/mar. 2017. Disponível em <<http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/fragmentos/article/view/5384/3039>>. Acesso em 27-03-2018.

HABERMAS, Jürgen. *Agir Comunicativo e Razão Destranscendentalizada*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

_____. *Discurso Filosófico da Modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

LÖWY, Michael. A contribuição da Teologia da Libertação: Sociólogo Michael Löwy realiza análise sobre os 50 anos do movimento cristão progressista no país. *Jornal Brasil de Fato*. Entrevista 08 de Janeiro de 2013. Disponível em: <<https://www.brasildefato.com.br/node/11478/>>. Acesso em 27-03-2018.

_____. *A Guerra dos deuses: religião e política na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. El cristianismo de la liberacion y la izquierda em Brasil. *Anuario IEHS*, n. 24, 2009, pp. 465-476.

_____. *O que é cristianismo da libertação: Religião e Política na América Latino*. São Paulo: Expressão Popular, 2016.

MAFFESOLI, Michel. O Imaginário é uma realidade. *Revista Famecos*. Porto Alegre. Nº 15, 2001, 74-82. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/revistafamecos/article/view/3123/2395>>. Acesso em 27-03-2018.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. *História e história cultural*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 3ª ed, 1ª reimp, 2014.

MARQUES, Ângela Cristina Salgueiro. Relações entre comunicação, estética e política: tensões entre as abordagens de Habermas e Rancière. *Revista Com Política*. ISSN 2236-4781. n. 2, vol. 1, ed. set-out, ano. 2011. Disponível em: <<http://revistas.unisinos.br/index.php/fronteiras/article/view/File/fem.2013.153.01/3707>>. Acesso em: 12-02-2018.

NOVAES, Regina. Os “evangélicos” e a política: reflexões necessárias sobre o Brasil de hoje. In: KUZMA , Cesar; VILAS BOAS, Alex. *Religiões em Reforma: 500 anos depois*. São Paulo: Paulinas, 2017.

_____. *O que é Cristianismo da Libertação? Religião e Política na América Latina*. Expressão Popular: São Paulo, 2016.

RAWLS, John. *O Direito dos Povos*. Tradução de Luiz Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

RICHARD, Pablo. *Força ética e espiritual da Teologia da Libertação: no contexto atual da globalização*. São Paulo: Paulinas, 2006.

RICHTER REIMER, Ivoni. (Org.). *Imaginários da Divindade*. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: UCG, 2008a.

_____. *Milagre das Mãos: Curas e exorcismos de Jesus em seu contexto histórico-cultural*. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: UCG, 2008b.

ROCHLIZT, Rainer. *Habermas: o uso público da razão*. Rio de Janeiro:Tempo Brasileiro. 2005.

SCHÜLLER, Florian. *Dialética da Secularização: entre razão e religião*. Aparecida: Ideias e Letras, 2007.

SOFIATI, Flávio Munhoz. A Juventude da teologia da libertação. *Revista Horizontes*. Belo Horizonte, v. 10, n. 26, p. 333-356, abr./jun. 2012. (2012a)

_____. *Jovens em Movimento: O processo de formação da Pastoral da Juventude do Brasil*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal de São Carlos, 2004.

_____. *Juventude Católica: o novo discurso da teologia da libertação*. São Carlos: EdUFSCar: 2012. (2012b).

_____. O novo significado da “opção preferencial pelos pobres” na teologia da libertação. *Tempo Social*, São Paulo, v. 25, n. 1, p. 215-34, Junho, 2013.

_____. *Renovação carismática e teologia da libertação: elementos para uma sociologia da juventude católica*. In: *Novas leituras do campo religioso brasileiro*. Aparecida: Ideias&letras, 2014.

SWAIN, Tânia Navarro. Você disse imaginário? In _____. (Org.). *História no plural*. Brasília: Ed da Universidade de Brasília, 1994. p. 43-67.

TOLEDO, Joilson de Souza. *Hermenêutica Bíblica da Pastoral da Juventude: Cenários e Aproximação a partir de Ex 3,1-6*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, 2016.

WEBER, Marx. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Edição de Antônio Flávio Pierucci. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ZABATIERO, Júlio P. T. A Religião e a Esfera Pública. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*. Nº 12, 1/2008, p. 148-149.

Disponível em:
<http://www.academia.edu/1140456/A_religiao_ea_esfera_publica>. Acesso em: 15-02-18