

**SECULARISMOS
REINVENTADOS:
UMA ANÁLISE
COMPARADA DOS
CASOS BRASILEIRO
E INDIANO**
*REINVENTED
SECULARISMS:
A COMPARATIVE
ANALYSIS OF
BRAZILIAN AND INDIAN
CASES*

*Pedro Gustavo Cavalcanti Soares*¹
Professor da Faculdade Damas

Resumo

O presente trabalho tem como objetivo trazer à tona reflexões sobre o secularismo nas democracias ao redor do mundo. Essa concepção nos países do Sul está intrinsecamente ligada aos recentes processos de republicanização e de separação da esfera estatal e religiosa, sendo a Índia e o Brasil,

onde as potencialidades entre religião e democracia mais claramente se manifestam. Os dois países são casos distintos dessa relação e, a análise política e histórica recente favorece a distinção de ambos os secularismos. Seguindo essa linha é que problematizamos a questão do secularismo e desenvolvemos uma averiguação sobre um secularismo pós-colonial, plural, híbrido, no qual denominamos de *secularismo reinventado*, alinhando-o ao contexto dos países em apreço.

Palavras-chave: Secularismo. Religião. Brasil. Índia.

Abstract

This paper aims to bring reflections on secularism in democracies around the world. This conception in Southern countries is intrinsically linked to recent republicanization processes and separation of state and religious sphere, with India and Brazil, where the potential of religion and democracy are most clearly manifested. The two countries are distinct cases of this relationship and the recent political and historical analysis supports the distinction of both secularisms. Following this thought we argue about the issue of secularism and developed an inquiry into the post-colonial, plural, hybrid secularism, which we call reinvented secularism, aligning it to the context of the countries concerned.

Keywords: Secularism. Religion. Brazil. India.

INTRODUÇÃO

A partir da perspectiva de Charles Taylor (2007),

¹ Doutor em Ciência Política pela Universidade Federal de Pernambuco, com estágio na Durham University (Inglaterra) e pesquisa na Jawaharlal Nehru University (Índia), professor da Faculdade Damas da Instrução Cristã e da Faculdade Boa Viagem Devry Brasil, Recife – PE, p.g.c.soares@outlook.com.

quando ele articula a noção de *secular* argumentando que a sociedade e suas instituições não abandonaram a opção de agir através da progressão do esclarecimento e da razão, mas veem a religião/crença no divino como uma alternativa entre várias na construção do mundo social e político, é que construiremos um perfil de secularismo pertinente às situações brasileira e indiana. A ideia de Taylor é notar uma transformação nas condições de crença de uma sociedade que se deslocou de um período onde questionar a fé e o dogma era quase um aspecto impensável para um plano no qual o uso da religião pode ser questionado e se apresenta como um fenômeno em potencial. Ou seja, nós vivemos em uma Era secular no qual a participação religiosa em várias esferas é visível, impactante e, às vezes, ameaçadora. Pensamos que a conotação do secularismo em observar a religião como fator/alternativa importante é a que mais se aproxima para explicar a realidade secular das repúblicas pós-coloniais, como o Brasil e a Índia. Ainda

assim, o paradoxo existente nessas repúblicas no que diz respeito à aplicabilidade do discurso hegemônico do secularismo ocidental e do perfil empírico cultural e político entrelaçado aos valores religiosos expõe a necessidade de revisão do secularismo nas realidades pós-coloniais. O ato de recorrer ao discurso hegemônico ocidental para explicar o secularismo se enquadra no argumento de que a fala do subalterno, como observa Spivak (2010), é sempre intermediada pela voz de outrem, ou seja, a adoção de princípios herdados do movimento iluminista e positivista, como a liberdade, a igualdade, o secularismo racionalista, etc, pelas nascentes repúblicas a partir do século XIX criou nações compostas por elementos políticos importados, como no Brasil em 1889 e na Índia em 1947.

A importação dessas ideias envolvia uma aplicabilidade idêntica a que era feita no país de origem. Porém, a leitura dos parâmetros republicanos na Europa e na América do

Norte surtia um efeito diferente nas sociedades pós-coloniais. O espírito impulsionador de criar uma comunidade/nação imaginada reconhecidamente soberana e legítima através de um arcabouço republicano exigiria um esforço das elites políticas. O termo “imaginada” se refere ao fato de que “mesmo os membros das mais minúsculas das nações jamais conhecerão, encontrarão ou nem sequer ouvirão falar na maioria dos seus companheiros (compatriotas), embora todos tenham em mente a imagem viva da comunhão entre eles” (ANDERSON, 2008, p.32). Essa imagem viva se forma através de um conjunto de símbolos e representações que projetam um imaginário pertencente a toda nação e aos interesses do Estado.

A elaboração de um imaginário é parte integrante da legitimação de qualquer regime político. É por meio do imaginário que se podem atingir não só a cabeça mas, de modo especial, o coração, isto é, as aspirações, os medos e as esperanças de um povo. É nele que as sociedades

definem suas identidades e objetivos, definem seus inimigos, organizam seu passado, presente e futuro (CARVALHO, 2013, p.10).

Tanto o Brasil, quanto a Índia travaram uma batalha em torno da imagem de um novo regime, cujo desígnio era alcançar o imaginário popular para recriá-lo dentro dos valores republicanos. A existência de um imaginário, a partir de Charles Taylor, se caracteriza pelos modos como as pessoas imaginam sua existência social; uma forma de compreensão comum que possibilita práticas comuns e um sentido de legitimidade amplamente compartilhado. A partir desse argumento, Taylor elucida o contexto globalizado e multicultural da atualidade, onde as sociedades são constituídas por uma pluralidade de comunidades culturais singulares com diferentes referências simbólicas e formas de interpretação da realidade. O encontro intercultural e a persistência de viver juntos, resultado da vida moderna, cria uma amplitude de sentidos e significados comuns que constroem a

necessidade de um novo modo de viver coletivo, próprio de sociedades multiculturais. A interação entre atores e representações de culturas diferentes proporciona um diálogo consensual e/ou conflitivo, onde uma gama de significados, valores e formas de vida humana são geradas, seja através de uma amálgama dos elementos culturais, de ajustes a uma nova realidade, ou da integração de características pertinentes. A importância da cultura na formação de um imaginário comum está na sua capacidade de mutação e articulação, uma vez que, toda cultura pode agregar valores de outras culturas e se adequar às diversas situações, inclusive ao esforço coletivo de determinada comunidade /nação de gerar condições, formas, sentidos comuns que apontam para a configuração de um imaginário social.

A formação de um imaginário social republicano no Brasil e na Índia foi incapaz de dissociar a religião da política e do espaço público, o que nos impos-

sibilita de fazer uma leitura do secular à moda ocidental. Constitucionalmente inalterado, o secularismo da República pós-colonial não foi reavaliado, no sentido de haver um alinhamento entre o que está escrito e o contexto plural imiscuído aos valores religiosos. Tanto no Brasil quanto na Índia, o uso da religião como quesito cultural que faz parte da História política de ambos os países e, como alibi para a sustentação do Estado é muito notável. Há uma espécie de abertura proporcionada pelo próprio Estado e pela liberdade que emana dos princípios republicanos e democráticos no qual a religião transita no meio político sem maiores constrangimentos.

Nesse sentido, observamos que o secularismo das Repúblicas pós-coloniais nasce como uma doutrina ancorada aos princípios ocidentais, se desenvolve influenciada pelos valores e normas do país no qual foi instalada e se consolida como uma característica política composta por alicerces culturais pós-coloniais. Ou seja, no

secularismo pós-colonial há um significado simbólico da prática secular ocidental e, a compreensão empírica dessa doutrina não está na separação entre religião e esfera pública ou entre religião e política. A tradução do secularismo em contextos pós-coloniais produziu novos “avatares” (KOLLURI e MIR, 2002), por isso ambicionamos denominá-los de *secularismos reinventados*. O sentido de reinvenção aqui está na transformação ou na recriação do que seja o secularismo. No nosso caso, um secularismo plural e híbrido. Plural porque permite “que as diferenças existam, lado a lado, onde suas relações são o objetivo da ação positiva, exigindo tanto reconhecimento mútuo quanto respeito agonístico” (BURITY, 2011, p.207), aglomera uma série de características políticas, que envolve, inclusive, valores culturais como a religião, e concebe sentido ao espaço social e político diversificado em que foi produzido. É híbrido porque é resultado de “afinidades ou convergências de diferentes tradições”

(BURKE, 2003, p.26) e pode assumir semelhanças comungadas às suas partes originais constituindo novos sentidos num processo dinâmico e continuado. Além disso, é híbrido porque produz novas formas de cultura (HALL, 2006) e se localiza no interior dos discursos estabelecidos entre o colonizado e o colonizador, “leva o discurso dominante a dividir-se ao longo do eixo de seu poder de se mostrar representativo, autorizado” (BHABHA, 1998, p.165). O perfil do híbrido que considera as intenções do dominador e do dominado torna explícito uma finalidade agonística, de que há uma questão de vencer o opressor ou derrotar o oprimido. Assim, o hibridismo do secularismo reinventado permite a transparência do caráter hegemônico de duas formas: através da permanência rígida e constitucional das ideias seculares ocidentais, sob a forte influência da pluralidade religiosa no âmbito social e político; e no discurso hegemônico das religiões dominantes no âmbito político

perante a dimensão plural e heterogênea dos conjuntos culturais e religiosos encontrados no Brasil e na Índia.

O secularismo reinventado é uma construção histórico-política resultado de articulações associadas às circunstâncias de uma formação multiétnica, multir-religiosa e multicultural das sociedades pós-coloniais. “O regime de separação desses secularismos nunca produziu totalmente uma completa posição inteiramente neutra do Estado laico em matéria de religião” (BURITY, 2011, p.211). Assim, o perfil do *secularismo reinventado* se caracteriza pela manutenção dos valores e regras seculares (ocidentais) pelo Estado e por sua máquina política, ao mesmo tempo que, há “legitimação da ‘presença’ religiosa na vida pública e pela (re)definição da religião para fins políticos” (BURITY, 2011, p.210). Com relação ao primeiro aspecto, a legitimação da religião acontece por meio da atuação civil da sociedade, da representação política, da formulação e implementação

de políticas públicas. Já a (re)definição da religião para fins políticos é resultado da construção de uma ordem social que reconhece a religião e atores religiosos como parte integrante desse processo.

Particularmente, o Brasil e a Índia vêm presenciando nos últimos anos uma transformação significativa e estrutural na relação entre o Estado e religião, porque o reconhecimento público dos princípios religiosos se mostrou em constante ascensão em face das condições políticas, sociais, institucionais propícias em evidenciar a relevância social da fé religiosa, possibilitando uma maior visibilidade e mobilização de vários grupos até então invisíveis na cena política. A coexistência entre a República e os valores religiosos construiu um panorama de relações constantes entre essas duas esferas. Isso permitiu uma formação social e política “entrelaçada” à religião. A cena recente consequência dessa formação expõe as demandas da liberdade e das vozes

religiosas por “reconhecimento da diferença cultural, acesso à representação política e participação nos circuitos das políticas públicas” (BURITY, 2011, p.210), além disso, “a confiança popular nas instituições religiosas no contexto de instituições públicas vistas como corruptas, insensíveis e ineficientes” maximiza a expansão política de alas religiosas e intensifica o trânsito de identidades religiosas na arena pública. Outro aspecto relevante na expressão pública da religião é a lógica política de coligações e parcerias que, ativamente, têm tentado moldar as políticas democráticas de acordo com seus princípios.

O caso brasileiro e o indiano são exemplos de *secularismos reinventados* que apresentam suas distinções.

O SECULARISMO NA ÍNDIA

O exemplo da Índia é bem singular, é uma variante moderna de secularismo, diferente da perspectiva eminentemente ocidental (europeia) no qual ser

“secular” é entender a inexistência das relações entre as religiões e o Estado, ou o que entendemos por privatização da religião. Justificar esse conceito tendo o caso da Índia como exemplo é concluir que não existe secularismo indiano, ou que há uma crise conjuntural no secularismo do país, onde a religião tem uma importância imensa na vida pública e no Estado. A ligação entre religião, esfera pública e o Estado na Índia é milenar (COPLAND, 2012), datado desde a Era Védica (700 a. C.). O desenrolar das Eras históricas favoreceu o enraizamento de aspectos culturais, como a religião, nos mais diversos âmbitos da sociedade indiana. Prova desse fato é que a recente e agressiva colonização britânica, apesar de ter provocado a aculturação entre inúmeros povos em várias partes do globo ao introduzirem costumes e valores europeus, não conseguiu desmaterializar a religião como pilar sustentador da sociedade indiana e terminou estimulando o surgimento de diversos

movimentos reviva-listas hindus (JAFFRELOT, 1996; GANGULY e MUKHERJI, 2014). Movimentos avessos ao colonialismo britânico que construíram uma *identidade de resistência*, “criada por atores que se encontram em posições/condições desvalorizadas e/ou estigmatizadas pela lógica da dominação, construindo, assim, trincheiras de resistência e sobrevivência com base em princípios diferentes dos que permeiam as instituições da sociedade” (CASTELLS, 1999, p.24).

O caráter de multiplicidade da Índia, de agregar uma grande variedade de diferenças, de maioria hindu e de minorias cristã, islâmica, budista, jainista e sikh que fazem parte e influenciaram a construção histórica e política da nação, foi importante na formação do Estado secular indiano (CHATTERJEE, 2011). Devido aos conflitos culturais, situações de favorecimento a determinado grupo e como forma de observar todas as diferenças sob o signo da unicidade indiana, a aderência ao princípio do secularismo

está intrinsecamente atrelada à condição institucional do Estado de contemplar essa diversidade de forma equânime.

A concepção de secularismo nos países do Sul está vinculada aos recentes processos de democratização e a tentativa de separação da esfera estatal e religiosa, sendo a Índia, um dos países nos quais as potencialidades entre religião e democracia mais claramente se manifestam. O país, constitucionalmente secular, é um dos casos distintos dessa relação. A análise da construção do seu secularismo se destaca por possuir paradoxalmente uma gama de instituições políticas que embora não necessariamente religiosas, interagem diretamente com instituições e racionalidades religiosas influenciando no balizamento de sua democracia. A Índia tem uma sociedade profundamente religiosa, onde a religião e a modernidade caminham juntas, tendo o hinduísmo como fator de nacionalidade num cenário democrático multipartidário. Nesse sentido,

o país desenvolve características de um secularismo singular e reinventado (considerando o conceito ocidental europeu).

O princípio do secularismo na Índia não dominava incontestemente o contexto político na época da independência. Apesar da força do principal grupo nacionalista, o Congresso Nacional Indiano, em movimentar as massas a favor do anticolonialismo, ocorreram vários problemas complexos em integrar outros grupos políticos. Um desses problemas girava em torno do secularismo na redação da constituição da Índia independente. Ao contrário da maioria dos constituintes que tinha adotado esse princípio, alguns membros da Assembleia Constituinte nutriam fortes sentimentos religiosos e se opuseram à instalação de um regime neutro do ponto de vista religioso (GUHA, 2007, p.226-241). O maior desafio estava em moldar uma constituição secular para reger uma sociedade religiosa. O resultado final, após muitos dissensos, foi “uma

constituição que reconhece os direitos das minorias religiosas, não privilegia o sistema hindu de crenças e costumes e garante a liberdade religiosa a todos os cidadãos sujeitos à ordem, à moral e saúde públicas” (GANGULY; MUKHERJI, 2014, p.133). O documento engloba características, que fazem o Estado teoricamente secular, na qual vão além do aspecto de criação de uma barreira entre a religião e a política. Há partes que apoiam uma interpretação da separação como os artigos 15, 16, 25, 29 e 235; os artigos 15 e 29 instituem igualdade de cidadania a todos que vivem sob a constituição indiana; o artigo 25 garante liberdade religiosa a qualquer grupo religioso, assim como permite que o Estado interfira nas relações religiosas; o artigo 16 recomenda igualdade de oportunidades independente de religião; e o artigo 235 declara que todos são passíveis de se tornarem elegíveis, não importando a religião. Já o artigo 30 reconhece os direitos das minorias religiosas, permite a instrução religiosa em escolas que são

parcialmente financiadas pelo Estado e ainda empenha o Estado a dar ajuda a instituições educacionais estabelecidas e administradas por comunidades religiosas. Enquanto o artigo 17 coloca a abolição da intocabilidade, desmontando uma forte característica do sistema de castas no hinduísmo, que se for infringida é passível de julgamento perante o código penal indiano. Diferente dos já citados, os artigos 27 e 28 rezam uma estrita separação e o artigo 60 sugere a neutralidade da constituição estabelecendo poderes ao representante máximo da República de optar por fazer o uso da religião. Por razão de tentar ser neutra e múltipla ao mesmo tempo, a Constituição indiana contribui para a construção do complexo secularismo do país que é caracterizado de forma mais clara e incisiva pela igualdade e pela liberdade.

No âmbito empírico, a exaltação dos valores da *Hindutva* (nacionalismo hindu), as diferenças políticas, a divisão entre hindus e muçulmanos, a herança das

práticas coloniais de provocar o separatismo entre as distinções de casta da maioria hindu e inúmeras reivindicações eleitorais incidem no comprometimento dos valores secularistas. Tanto o Partido do Povo Indiano, o Bharatiya Janata Party (BJP), que é uma instituição de orientação antissecular, quanto o Partido do Congresso, dois grandes atores partidários que dominam a arena política no país, usam de suas atribuições para se articularem junto aos atores religiosos, corroborando com a narrativa de intensas trocas entre a religião e a política indiana e, o consequente desafio de estabelecer uma ordem secular.

Segundo Ganguly e Mukherji (2014, p.138-144), três fatores recentes na História indiana provocaram rachaduras no edifício do secularismo ainda em construção. O primeiro evento foi a tentativa de aproximação da primeira-ministra Indira Gandhi, filha de Jawaharlal Nehru, a um pregador fundamentalista sikh. Esse episódio só foi possível

devido às reivindicações de autonomia da região do Punjab, estado no norte do país, de maioria religiosa sikh e dividido com o Paquistão, que recebeu maior parte da região na época da partilha. Os movimentos de autonomia deste estado se remetem ao século XIX, mas após a independência indiana, a ordem constitucional e a prática do federalismo contiveram os ânimos da emancipação. Contudo, o início dos anos 1980 marcado por grandes mobilizações de massa e o Partido do Congresso em crise provocou a sublevação de partidos regionais em todo o subcontinente, inclusive no Punjab. Uma das instituições de destaque foi o *Shiromani Akali Dal* (SAD), um partido sikh, que junto ao pregador fundamentalista sikh Jarnail Singh Bhindranwale lançaram uma ação política chamada *Dharam Yudh Morcha* (DYM), ou Grupo para Luta da Justiça. O principal objetivo dessa ação foi implementar a Resolução Anandpur Sahib, cujos parágrafos enalteciam o fortalecimento do estado do

Punjab, a propagação do sikhismo, a erradicação da pobreza, entre outros quesitos. Imediatamente, o SAD conquistou a simpatia de multidões e foi acusado por Indira, representante do Congresso, de ser um partido separatista e perigoso para a unidade da República indiana. Na tentativa de reverter o crescimento do SAD, Indira tentou cortejar Bhindranwale, mas foi ignorada. Como resposta à ambição da líder do partido do Congresso, o pregador sikh se voltou contra os hindus do Punjab, promovendo vários ataques terroristas em áreas de predominância hindu. A violência planejada por Bhindranwale no Templo Dourado de Amritsar, principal santuário sikh, desencadeou reações impetuosas no norte do país e ocasionou a união de comunidades até então dispersas, assim como, uma enorme desunião entre hindus e sikhs. Impossibilitada de conter o avanço do movimento terrorista do líder sikh, a primeira-ministra ordena uma operação de

ataque ao Templo, aniquilando todos no seu interior. Assim, a ofensiva resultou em consequências negativas para o governo indiano, uma vez que os sikhs consideraram o ocorrido uma injúria a sua fé. Como resposta ao massacre em Amritsar, Indira foi assassinada por seus guarda-costas sikhs. A comoção pela morte da líder indiana causou uma série de distúrbios políticos e matanças promovidas por turbas hindus, que só foram contidas com a intromissão do exército. A disposição de Indira Gandhi de ambicionar parcerias com fanáticos religiosos para fins políticos, seu desprezo pelas instituições e normas seculares para obter ganhos eleitorais e a cumplicidade do Partido do Congresso no massacre aos sikhs demonstrou o perigo e a dúvida sobre a prática do secularismo.

O segundo evento que impulsionou o questionamento da ordem secular foi o caso de Shah Bano (1985), uma mulher muçulmana e divorciada que, tendo como base o Código Penal do país (que se aplica a

todos independente de religião), recorreu à Suprema Corte Indiana para que esta instituição invalidasse o argumento do ex-companheiro de que a lei pessoal islâmica, a sharia, o desobriga de pagar pensão alimentícia. De acordo com as leis islâmicas, o ex-marido não deve se comprometer a pagar nenhuma quantia para sustentar a mulher divorciada. A decisão da Corte de obrigá-lo a efetuar os pagamentos, desconsiderando a lei pessoal islâmica, gerou uma série de descontentamentos e a fúria da maioria dos muçulmanos indianos. Esse impasse se aloca no quesito de que a Constituição do país permite que tanto os muçulmanos, quanto outras comunidades religiosas tenham assegurados seus costumes com um estatuto jurídico especial que permite aplicar, para assuntos particulares, suas próprias leis. O motivo disso é tranquilizar a população dos mais diversos credos que o Estado não irá impor as leis hindus. Entretanto, a modificação e substituição de práticas e costumes hereditários hindus

por leis modernas na tentativa de aperfeiçoamento do secularismo indiano desencadeou uma série de revoltas. Assim, uma forte mobilização política contra e pró-muçulmanos cresceu, principalmente no norte da Índia, impulsionados, inclusive pelo movimento sikh. Na tentativa de apaziguar a situação, Rajiv Gandhi, filho e sucessor de Indira Gandhi, empregou a maioria parlamentar a seu favor para aprovar uma lei que afirma que os homens muçulmanos não são obrigados a pagar pensão alimentícia para mulheres divorciadas. A atitude de Rajiv só intensificou a questão religiosa de favorecimento a um credo e abriu espaço para o BJP mobilizar a nação e fortalecer o sentido de nacionalismo pela filosofia hindu. Essa crise em torno dos grupos religiosos acontece em meio à outra questão que salienta a interligação entre a política e a cultura indiana.

A questão de Ayodhya, uma cidade no estado mais populoso da Índia, Uttar Pradesh, se remonta ao século XIX. Naquele período,

ativistas hindus reivindicavam uma localidade sagrada onde havia uma mesquita do século XVI, chamada Babri Masjid, construída por um imperador mongol sobre as ruínas de um antigo templo hindu, supostamente destruído por muçulmanos, que marcava o local do nascimento de Rama, um dos avatares de Vishnu, o deus hindu responsável pela manutenção do universo. Desde o domínio britânico os hindus tentam reaver o local, mas não obtêm sucesso. Após a independência, em 1949, hindus extremistas dispuseram ícones de Rama no interior da Babri Masjid, e o governo Nehru, temendo discórdia religiosa, solicitou a retirada dos ícones. A solicitação não foi atendida pelo governo de Uttar Pradesh que lacrou a mesquita para evitar maiores embates, apesar das revoltas hindus e muçulmanas. Depois de alguns anos esquecido, o renascimento desse caso aconteceu em 1985 com o impasse de Shah Bano, quando os militantes hindus reagiram às provocações muçulmanas, requerendo a abertura do templo. No

ínterim das agitações, o BJP e suas organizações, a Rashtriya Swayamsevak Sangh² (RSS) e a Vishva Hindu Parishad³ (VHP), lançaram uma campanha nacional para a demolição da mesquita e, no seu lugar, a construção de um templo hindu. Para tanto, eles conclamaram o povo indiano que enviasse tijolos a Ayodhya. Na tentativa de esboçar o apoio aos hindus, e ao mesmo tempo com o intuito de demonstrar força política, o Partido do Congresso se manifestou permitindo a instalação da fundação do templo hindu perto da mesquita e articulando com uma rede estatal de televisão a produção

de um seriado sobre uma versão do Ramayana (a História de Rama), que repercutiu de forma simbólica despertando com mais fervor os sentimentos hinduístas.

Durante a década de 1980, devido à mobilização e pressão na construção do templo, o BJP que tinha apenas dois assentos parlamentares passou a ter oitenta e nove assentos. Já o Partido do Congresso não conseguia estruturar uma maneira contrária à mobilização com base na afirmação de princípios seculares, como a liberdade e a tolerância. Assim, o espaço político do Partido do Povo Indiano cresceu através de inúmeras campanhas marcadas fortemente pelo nacionalismo hindu. Apesar de o BJP ter fracassado nas eleições para primeiro-ministro de 1991, devido aos “votos de ressentimento” ganhos pelo Partido do Congresso em decorrência do assassinato de Rajiv Gandhi morto em um atentado terrorista enquanto fazia campanha eleitoral no sul do país, a logística para a construção do templo em

² Organização social voluntária e não governamental com princípios nacionalistas hindus criada em 1925 com o objetivo de provocar a mobilização e a unidade hindu através da filosofia religiosa.

³ Fundada em 1964, a VHP é uma organização não governamental baseada na Hindutva, o nacionalismo indiano, com a função de organizar e consolidar a sociedade Hindu para proteger e servir ao Hindu Dharma (a lei natural, a realidade, o caminho para a verdade superior).

Ayodhya permanecia. Tal movimento foi impulsionado pelo fato do BJP ter vencido as eleições do governo de Uttar Pradesh, e o Partido do Congresso não ter estabelecido de modo firme uma medida para conter a onda antissecular. Como o governo de Uttar Pradesh era simpático ao movimento radical, a proteção da Babri Masjid era feita apenas por poucos policiais o que facilitou uma possível invasão hindu. Dessa forma, no final de 1992, movidos pelas vozes dos discursos inflamados das lideranças políticas do BJP, uma turba hindu invadiu a mesquita demolindo toda a estrutura. Como forma de retaliação, o primeiro-ministro (representante do Congresso) Narasimha Rao destituiu o governo daquele estado argumentando incapacidade de manter a ordem, e solicitou a prisão dos líderes do BJP por incitação à violência.

Desde então, a questão de Ayodhya persiste, uma vez que a classe política obtém vantagens eleitorais à medida que o assunto é a crença nacionalista hindu. O último

episódio desse problema aconteceu no início de 2002 quando um grupo de muçulmanos ateou fogo em vários vagões de maioria hindu que retornavam da cerimônia que marcava o início da construção do Templo em Ayodhya, apesar dele não ter sido construído até hoje. Depois desse fato, uma corte local tentou despolitizar o caso e encomendou um estudo ao Serviço Arqueológico da Índia com o objetivo de saber se havia alguma estrutura anterior sob a mesquita demolida, mas a investigação permaneceu inconclusiva devido às controvérsias políticas. A partir de 2010, o caso chega a Suprema Corte e permanece suspenso sob o litígio de que a destruição da Babri Masjid fora uma conspiração planejada e que o local sagrado se mantém dividido na disputa entre hindus e muçulmanos.

Os três casos acima citados demonstram o quão incendiário e mobilizador é o perfil indiano na ordem política e religiosa; e como é complexo pensar em

secularismo através dos moldes ocidentais nesse país. Nesse âmbito, há um debate próspero entre autores indianos de ciências sociais no intuito de compreender com mais afinco sobre esse princípio. Autores como Ashis Nandy (2010, 2012) e Triloki Nath Madan (2010, 2012) defendem que o secularismo indiano está em crise. Para ambos, secularismo é um termo de compreensão racionalista do mundo, no qual a religião deve se encontrar fora da esfera Estatal, por promover debates incontestavelmente irracionais que interferem na vida pública. Segundo Madan, sob condições de hierarquia cultural como existe na Índia, os domínios singulares da religião e do secular não podem ter a mesma legitimidade; se isso acontece, o secularismo ocidental, nascido entre o cristianismo e o iluminismo, não pode criar raízes no país. Por ocupar um lugar central na sociedade, na cultura e na política da Índia, a religião influencia a vida do indiano mais do que qualquer outro fator cultural ou social.

Por isso, Madan (MADAN, 2012, p.298) sugere que o “secularismo é o sonho de uma minoria que deseja moldar a maioria a partir do signo secular, que deseja impor suas vontades sob a História e termina falhando porque falta o poder para fazê-lo diante de uma sociedade democrática”. Em sociedades multirreligiosas onde a religião constrói valores, regras e identidades, o secularismo não deveria estar restrito à ideia de racionalismo, quando há certa compatibilidade desse princípio com a fé religiosa revelando que esse racionalismo não é o único motivo propulsor do Estado moderno (MADAN, 2012, p.309).

Nandy compartilha desse argumento, acrescentando a distinção entre a “religião como fé” e a “religião como ideologia”. A primeira sendo um modo de vida, uma tradição no qual é no mínimo plural, e a segunda, uma filha da modernidade indiana, um sentimento nacional que identifica a população, implica

contestação por parte das minorias e causa o secularismo, que surge do debate entre a religião e o científico. Para esse autor (NANDY, 2012, p.321-22), o secularismo, dentro da estrutura pós-colonial nos países de terceiro mundo, se traduz como uma forma categórica de imperialismo, um legado hegemônico de um conceito produzido no Ocidente que encontra resistência no perfil cultural indiano e tem suas possibilidades de perenidade minadas pela persistência da religião.

Outro autor indiano, Partha Chatterjee (2012), tem uma visão diferente sobre a crise do secularismo indiano. No entendimento dele, secularismo é um princípio guiado por causas não religiosas. E o caso da Índia é um exemplo em crise, uma vez que o Estado secular interfere em episódios religiosos, intervém nas relações de algumas comunidades religiosas, estabelece favoritismo religioso, institucionaliza a utilização da religião por partidos políticos em festivais públicos do

hinduísmo (como o BJP no Kumbh Mela⁴, que acontece em janeiro, quatro vezes a cada doze anos) e em políticas estatais de impacto que reformulam teoricamente a cultura indiana (como o casamento legalizado entre castas e a abolição do casamento infantil). Além disso, Chatterjee (2007) aponta duas contradições provocadas pelo Estado indiano em torno do secularismo: apesar de haver um sentimento, pelos líderes políticos, de promover a separação dos domínios da religião e da política, o Estado indiano, por várias razões históricas, regula, financia e, muitas vezes, administra instituições religiosas e, segundo, a questão das minorias religiosas, que são legalmente reconhecidas pelo Estado, têm permissão para seguir as próprias leis, mas não

⁴ Kumbh Mela é o maior festival religioso do mundo e o principal festival do Hinduísmo. Um acontecimento onde os devotos hindus se reúnem para o banho e a purificação no Sangam, local de encontro dos rios sagrados Ganges, Yamuna e Saraswati.

possuem nenhuma representatividade perante o Estado. Esses exemplos de impasses e interferência do Estado na religião reduzem a legitimidade do ideal secular-liberal do Estado indiano.

Para os três autores já citados, o secularismo indiano está em crise por não haver um muro de separação entre o âmbito religioso e o Estado; para que isso acontecesse, seria necessária a construção de um processo provocado e consolidado pelo Estado que fomenta a exclusão da religião da esfera política e do amplo domínio público causando a privatização da esfera religiosa e fortalecendo o secularismo.

Diferente dos demais autores, que tentam observar o conceito de secularismo ocidental de acordo com a realidade indiana, Rajeev Bhargava (2002, 2010, 2012) constrói seus argumentos à luz da Constituição indiana, por isso seu conceito de secularismo é mais verossímil com o contexto do país. Para Bhargava (2002, p.10), a criação de um Estado secular não será sustentada pela mera separação da religião e da

política, é necessário que este seja pautado pela paz civil, pela liberdade religiosa e pela igualdade de livre cidadania, por essa razão ele conclui que o secularismo do país apresenta diversas falhas, não está em crise, e não é sinônimo de privatização da religião. “O secularismo indiano é distinto dos outros porque reconhece que seus valores são plurais, repudia que o regime de separação seja sinônimo de uma estrita exclusão da religião ou uma neutralidade do Estado aos assuntos religiosos e, muito dialoga com o que chamamos de *distância de princípio*” (BHARGAVA, 2007, p.26).

Segundo esse autor, a adoção desse princípio pelo Estado determina o igual tratamento a todos os cidadãos e a pertinência de intervenção a um credo dependendo da relação histórica que se tem com ele, ou seja, a neutralidade existente na relação Estado/religiões não deve ser estrita. Dizer que um Estado mantém uma “distância de princípio” é admitir que ele possa intervir ou evitar uma

religião mais do que outras dependendo da relação histórica que se tem com ela.

O argumento central de Bhargava (2011, p.92-98) em torno do secularismo é a diversidade religiosa presente no mundo hoje. A diversidade que ele se refere não é apenas entre as religiões, mas a multiplicidade no interior delas, as subdivisões que cada uma contém e a força de intervenção no meio político. Considerar essa pluralidade, entrelaçada a outros fatores inflamados pela globalização, como as migrações, o terrorismo, o fundamentalismo, a cidadania, que incide diretamente na postura dos Estados, impõe a eminência de reavaliação do secularismo. Sendo assim, os matizes do secularismo ocidental centrados no cristianismo precisam ser redimensionados, uma vez que são restritas e inadequadas à cena pós-moderna.

A proposta do pensador indiano (BHARGAVA, 2011, p.92), de que o secularismo permanece como a melhor alternativa para lidar com a complexa e

enorme diversidade religiosa e seus problemas endêmicos, é a tentativa de motivar a construção de um novo conceito, observando a pluralidade nos países ocidentais e não ocidentais, comparando-os. O esforço para fomentar uma “reabilitação do secularismo”⁵ deve ponderar a liberdade no sentido de livre escolha relativa ao domínio da religião, ou qualquer crença básica, inclusive, a liberdade de não acreditar; igualdade entre todos de diferentes credos e a não permissividade de status privilegiado para qualquer perspectiva religiosa com observância na relação histórica que existe entre o Estado e determinada religião; e o equilíbrio no processo contínuo de determinação da sociedade, da identidade política, na conquista de direitos e privilégios.

O SECULARISMO NO BRASIL

A experiência secular no Brasil tem sua gênese ainda

⁵ Termo de Rajeev Bhargava.

na época imperial. A relação entre o poder do Estado e o poder eclesiástico enfrentava desgastes devido às posições contrárias em episódios que se destacaram no contexto político, como o *Cisma de Feijó*⁶ (1827-1838) e a *Questão Religiosa*⁷ (1872-1975). As

⁶ HEINSFELD, 2012, p.40. “Esse conflito girou em torno do celibato do clero, defendido pelo padre Diogo Antônio Feijó e outros parlamentares, e da não confirmação por parte da Santa Sé da nomeação do padre Antonio Maria Moura para o bispado do Rio de Janeiro, por ter ele assinado projetos contrários aos preceitos eclesiásticos então vigentes. Essa recusa da Santa Sé foi interpretada como uma violação do art. 102 da Constituição que estabelecia o direito do governo imperial de nomear bispos: essa recusa constituía uma afronta à soberania da nação. Por isso o Regente Pe. Feijó manifestou, em 1836, claramente o intento de separar a igreja brasileira da igreja romana, fato que gerou importantes embates que somente foram superados com a retirada do Pe. Feijó da regência imperial e com a renúncia do Pe. Moura ao bispado do Rio de Janeiro”. ORO, 2005. p. 438.

⁷ Idem. “Conflito ocorrido quando o bispo de Olinda, Frei Vital Maria, resolveu aplicar, em 1872, os preceitos das encíclicas *Quanta Cura*,

articulações entre o Estado e a Igreja foram direcionadas em favor do poder político do Estado e aos poucos a Igreja tinha seu poder subjugado ao conluio imperial. Já no final do Império, a Igreja se mostrou suficientemente ameaçada e combativa com relação à ideia de liberdade religiosa. Por isso, se autoproclamava de religião oficial e utilizava de instrumentos, como o periódico católico *O Apóstolo*, para restringir e parar as discussões

Syllabus de Erros e *Qui Pluribus*, do papa Pio IX, as quais sustentavam a proibição da comunhão entre católicos e maçons, prática comum no país. Com bases nesses documentos, o mencionado bispo recusou a celebração comemorativa da fundação de uma loja maçônica em Pernambuco e ordenou às confrarias religiosas que expulsassem seus membros ligados às “sociedades secretas”. Tais medidas foram também adotadas por D. Antonio Macedo Costa, bispo Pará. A maçonaria reagiu recorrendo ao governo imperial que, em razão da sustentação das medidas por parte de ambos os bispos, condenou-os, em 1874, a quatro anos de prisão em regime de trabalho forçado, anistiados no ano seguinte”. Idem.

legislativas sobre a liberdade de culto.

O projeto secularizador da República iniciado em 1890 pelo Governo Provisório através do Decreto 119-A desencadeou muitas reações da Igreja. Uma dessas reações foi a publicização de que a liberdade de culto seria um crime de heresia e que a liberdade religiosa poderia acarretar uma desordem pública no país. Tal decreto tornava público e oficial que o Estado ficou terminantemente proibido de interferir na religião, assim como utilizar de critérios religiosos para organizar os serviços públicos e classificar os cidadãos; todas as confissões religiosas passariam a ter igualdade para professarem sua fé e realizarem os cultos; e a liberdade de culto atingiria todos os indivíduos, instituições, etc. Essa liberdade ficou teoricamente garantida pelo Código Penal Republicano que proibiu a perseguição por motivos religiosos, o impedimento e a perturbação dos cultos. A prática desses quesitos seria qualificada de “crime contra o livre exercício

dos direitos individuais”. Já a igualdade de professar a fé e o tratamento isonômico estabelecido às crenças ficou concentrada apenas aos católicos, protestantes e judeus. A ideia de liberdade religiosa existia para o que era classificado como religião. Na prática, a aplicabilidade do conceito de religião e como o Estado o entendia, aos moldes católicos, criavam um debate que remetia às questões de saúde pública e à sanidade individual. Por isso, esse mesmo Código Penal e o próprio Estado criavam interpretações e dispositivos que não reconhecia o espiritismo, nem as religiões afro-brasileiras como crenças, e tornava crime as práticas delas⁸. As religiões mediúnicas,

⁸ Art. 157 – Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismãs e cartomancias, para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar cura de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade pública:

Penas – de prisão celular de um a seis meses, e multa de 100\$000 a 500\$000.

Parágrafo 1º Se, por influência, ou por consequência de qualquer destes

de forma geral, não conquistaram os mesmos direitos, uma vez que eram tipificadas como criminosas sob acusação de charlatanismo e/ou como um exercício ilegal das práticas médicas, por isso estavam sujeitas à discriminação e perseguição policial (ORO, 2005, p.441). A postura do Estado com relação à igualdade e a liberdade das religiões não cristãs só viria a mudar na metade do século XX.

“A partir da década de 1950 tem início significativa alteração na forma como a Igreja Católica concebia a sua influência na sociedade” (FONSECA, 2011, p.91). Em 1952, a criação da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil

(CNBB), uma representação religiosa que vai interceder juridicamente a favor da fé católica, simbolizava o início do longo caminho para o reconhecimento do pluralismo religioso no país. A expansão do espiritismo e da umbanda, e a legitimação dessas crenças pelo reconhecimento popular, obrigaram os bispos a reformularem seus atos com relação a tais credos (FONSECA, 2011).

Ainda se referindo ao início da República, a relativização no tratamento das religiões quanto à liberdade de culto e de crença acontecia de forma disseminada, inclusive quanto aos protestantes (FERREIRA, 1992). Existia uma prevalência explícita com relação às vontades da Igreja católica, porque mesmo que a República tenha providenciado uma separação jurídica entre o Estado e a Igreja, os liames, as relações, as conivências e os compromissos entre as autoridades estatais e as instituições católicas permaneceram ao longo dos anos. Paradoxalmente, o início

meios, resultar ao paciente privação ou alteração, temporária ou permanente, das faculdades psíquicas.

Penas – de prisão celular por um ano a seis anos, e multa de 200\$000 a 500\$000.

Parágrafo 2º Em igual pena, e mais na privação de exercício da profissão por tempo igual ao da condenação, incorrerá o médico que diretamente praticar qualquer dos atos acima referidos, ou assumir a responsabilidades deles. (...)

do período republicano sinalizou um aumento expressivo de perseguições religiosas em comparação ao período imperial (FONSECA, 2011).

Os elementos secularizantes presentes na Constituição Brasileira de 1891 – nenhuma menção a Deus, a obrigatoriedade de retirar os crucifixos e símbolos religiosos dos locais públicos, a secularização dos cemitérios, o compromisso das relações Santa Sé-Estado brasileiro foram banidos do texto constitucional, o ensino público se tornou secular – estavam sujeitos às várias desconstruções durante o decorrer da República (LEITE, 2011, p.43). A começar pela omissão de “Deus” na Constituição que estava mais ligada ao teor simbólico do que o sentido jurídico de fato. Com relação à retirada dos símbolos religiosos dos locais públicos, procurou-se cumprir a regra, mas gradativamente eles foram reintroduzidos e terminou se convencionando que a presença de tais símbolos não representava

algo significativo ou ofensivo para o secularismo do Estado. O teor secular dos cemitérios estava presente no artigo 72 da Constituição, de que eles deveriam ser administrados pela esfera municipal, havendo a permissividade dos cultos e ritos religiosos, desde que não insultasse a moral pública e as leis (LEITE, 2011, p.44), no entanto, na prática, eles permaneceram sob a administração confessional ou de particulares. E as relações diplomáticas entre Roma e a República brasileira permaneceram sem interrupção.

A maior preocupação da República era a manutenção da ordem pública, então coube às confissões religiosas não católicas demonstrarem que eram religiões e, portanto, não representavam uma ameaça a essa ordem. Tanto o espiritismo, quanto os cultos afro se encarregaram de expor que as práticas religiosas populares, os rituais, os batuques, as manifestações eram de cunho religioso, e não de desordem.

Depois do primeiro momento da República,

entremeado por ares positivistas, a Igreja gradativamente foi recuperando o acesso íntimo ao poder do estado brasileiro, e na Constituição de 1934 acontece uma reaproximação entre a Igreja Católica e o Estado brasileiro. Em virtude dessa reaproximação a primeira Carta Magna da gestão Getúlio Vargas, trazia além de inovações como o voto secreto e o voto feminino, algumas considerações que destacavam a influência católica: a proibição do divórcio e o reconhecimento do casamento religioso pela lei civil, permissão do ensino religioso nas instituições de ensino públicas, a possibilidade do Estado financiar escolas, seminários, hospitais ou qualquer instituição que pertencesse a Igreja que tratasse do interesse coletivo (FONSECA, 2011, p.81). Naquele mesmo ano era criada a Confederação Evangélica do Brasil, uma entidade representativa que traria destaque aos evangélicos na sociedade e na política. Contudo, o papel de relevo dos evangélicos na

política só aconteceria a partir do período da redemocratização nas primeiras eleições diretas (1891), inclusive com o lançamento de candidato evangélico à presidente (FONSECA, 2011, p.102).

Apesar da constituição brasileira de 1988 não fixar explicitamente que o Brasil é um país secular, ela apresenta princípios norteadores que consolidam a ideia de secularismo no âmbito constitucional. Na parte dos direitos e garantias fundamentais, artigo 5º, inciso quinto, diz que “é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de cultos e suas liturgias”, ao mesmo tempo em que, na parte sobre a organização do Estado, artigo 19º, inciso primeiro, coloca que “é vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios: estabelecer cultos religiosos ou igrejas, subvencioná-los, embaraçar-lhes o funcionamento ou manter com eles, ou seus

representantes, relações de dependência ou aliança, ressaltada, na forma da lei, a colaboração de interesse público”. Essas duas partes da atual constituição brasileira são o resultado do empenho de concretizar a implantação de uma República secular no contexto de hegemonia cristã no espaço e instituições públicas. O caráter tradicionalista e histórico de uso constante da religião nesse espaço e pelo Estado na História do Brasil traduziu as vitórias conquistadas pela Igreja Católica no texto da Constituição de 1934 e sua continuidade na atual, como a permissividade do ensino religioso e o casamento religioso com validade civil. Nos últimos anos, a retração do poder católico e o avanço dos evangélicos na política e na esfera pública fundamenta a continuidade do relacionamento cristão com o Estado e de que o princípio de separação no Brasil “é temperado pela possibilidade de ‘colaboração’ entre Estado e religiões” (GIUMBELLI, 2008, p.82). Tal colaboração, presente no artigo 19, pode

existir no âmbito de participação dos debates movidos em cena pública, expondo demandas, respondendo às questões e manifestando suas opiniões, corroborando o quesito de que o secularismo brasileiro não exclui a religião da esfera pública. E o princípio de separação aqui colocado prevê que o Estado não se envolva nas questões espirituais e religiosas individuais, renunciando as possibilidades de se expressar religiosamente, assim como, as identidades religiosas devem abdicar da dimensão política estatal.

O que temos observado recentemente, nos últimos anos, é uma situação que dribla o exposto acima. O momento é de transformação, de questionar o secularismo no Brasil. Um secularismo que amadurece e se adequa cada vez mais a realidade plural do país e a expansão da religião na política. Fatos bem recentes inflamam a discussão: a criação da frente parlamentar contra o Aborto e em Defesa da Vida por agentes religiosos em 2005; a assinatura do governo

brasileiro com o Vaticano em 2008 para instituir o retorno da instrução católica nas escolas, entre outros privilégios; o projeto da criação de uma nova Lei Geral dos Cultos proposto pelo deputado George Hilton em 2009 para garantir o secularismo do Estado e o princípio de igualdade no tratamento institucional dado pelo Estado às demais religiões de matriz não católica; o texto da Proposta de Emenda Constitucional (PEC) 171, de 1993, mas que voltou ao debate público em 2015, e defende a redução da maioria penal usa trechos da Bíblia para justificar o pedido de mudança na lei; o papel decisivo da bancada religiosa do Congresso nas eleições e inúmeras questões parlamentares.

O que acontece interligado a isso é um *movimento de transição demográfico-religiosa* (PIERUCCI, 2011, p.472), onde há um livre trânsito de adeptos mudando de credo e o crescimento quantitativo de religiões que ameaçam a hegemonia católica, tanto

quantitativamente no número de adeptos, quanto na influência social e política. Tal contexto é derivado da também recente aceitação do pluralismo religioso no país e do investimento maciço na conquista de novos crentes. Esse investimento se traduz na forma de produção de um material audiovisual que tem uma introspecção fácil na sociedade brasileira, de uma literatura que se mostra eficiente na resolução de problemas e no acesso ao divino, na compra de emissoras de televisão, no universo musical, no treinamento de adeptos que vão às ruas com o objetivo de converter. A palavra de ordem que mais chama atenção nesse universo é a conversão. “Ocorre porém que para angariar seguidores uma religião precisa subtrair seguidores... das outras. Converter implica, no fim das contas, ‘infidelizar’ os ‘fiéis’ das religiões concorrentes” (PIERUCCI, 2011, p.474). Esse comportamento de conversão encontra força no modo de discursar das lideranças, na maneira como o

discurso é recebido pelos seguidores e nas consequências de aceitabilidade, ou não, que tem esse movimento. A inserção desse conluio de elementos na política, então, é um modo eficaz de influência, de expansão e de controle na vida pública e na vida dos seguidores de tal credo.

A importância da ideia do secular e a preocupação de fazer com que ela exista, apesar de ser uma temática central nas ciências sociais, na prática, é notadamente um ato político que muitas vezes fica difícil de notá-lo no âmbito das sociedades religiosas, como o caso brasileiro. Vários são os autores brasileiros (FRESTON, 1992; ORO, 2003, MACHADO, 2003; MACHADO e BURITY, 2005) que se ocupam da presença crescente de religiosos na política e no Congresso Nacional, através de análises que privilegiam de forma geral o problema de incursão dos agentes religiosos na esfera política, sem atentar para “as premissas e o alcance analítico do paradigma da secularização” (MONTERO, 2013, p.20). O esforço de

(re)pensar o secularismo no Brasil (FONSECA, 2011; GIUMBELLI, 2002, 2004, 2008, 2012; BIRMAN, 2003; BURITY, 2008, 2011; MONTERO, 2003, 2006, 2012, 2013) é realizado na tentativa de compreender, a partir das condições sociais e históricas, o processo de construção de um país que se declara secular e desenvolveu uma forma particular de entender o secular.

É muito perceptível no Brasil que a capilaridade dos valores religiosos católicos no poder público não representa uma ameaça ao secularismo. “É possível afirmar que, de fato, ainda não se enraizou na experiência comum da sociedade brasileira um entendimento do bem coletivo que prescindia da ética proposta pelo cristianismo” (MONTERO, 2013, p.24). Embora a Constituição de 1988 tenha estimulado o sentimento de cidadania, o Estado brasileiro ainda não adotou a “cidadania como princípio primário de identidade” (TAYLOR, 1998, p.44). A moral e a ética cristã

ainda são muito fortes, e talvez, nunca deixe de ser.

O secularismo, como doutrina, foi institucionalizado e permaneceu no contexto de preponderância e pressão católica na política desde o início da República. Instalou-se um princípio sob eterna vigilância da religião. Nesse sentido, chama atenção um fato recente, ocorrido no segundo semestre de 2015, quando as Igrejas evangélicas, representadas pela Frente Parlamentar Evangélica, articularam acesso direto ao Supremo Tribunal Federal (STF). Com o respaldo do presidente da Câmara dos Deputados, Eduardo Cunha (PMDB), que é evangélico, tramitou no Congresso uma Proposta de Emenda à Constituição (PEC) que inclui as associações religiosas de âmbito nacional no rol daqueles que podem ajuizar ações diretas de inconstitucionalidade (Adins) no Supremo. Pela Constituição Federal, o ajuizamento de Adins no STF acontece apenas pelo presidente da República, governadores, Mesas da Câmara e do

Senado, Assembleias Legislativas, Procuradoria-Geral da República, Conselho Federal da Ordem dos Advogados do Brasil (OAB), partidos políticos e entidades de classe do âmbito nacional. As associações evangélicas alegavam que tal ação se justificava por terem o direito de impedir qualquer tipo de “interferência” do poder público nos seus diversos segmentos. Essas interferências são, na verdade, propostas ainda em debate no Congresso que ferem diretamente dogmas religiosos como, por exemplo, o aborto, a descriminalização de algumas drogas e os direitos dos homossexuais.

O crescimento da força dos evangélicos provoca uma reconfiguração na política brasileira, um novo momento que abala as estruturas históricas de hegemonia católica na política, o que confere “novos instrumentos de poder e de expressão pública de opinião aos não católicos (meios de comunicação de massa, representação no Congresso e no Executivo) fazendo crescer

sua capacidade de influência na formação da opinião pública, e modificando a percepção corrente sobre o que seria o interesse coletivo” (MONTERO, 2013, p.25). Assim, o secularismo no Brasil caminha na direção de “expansão da religiosidade no espaço público, no sentido da disputa para conferir a todas as religiões os mesmos privilégios já garantidos à Igreja católica” (MONTERO, 2013, p.26), assim como, a permanência de uma expressão religiosa na cena política dividindo espaços com princípios herdados de um secularismo positivista.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Entender os secularismos brasileiro e indiano como ‘reinventados’ nos permite observá-los como eminentemente plurais e que ainda se constroem através de um amálgama de elementos e influências. Em ambas as situações são notórias a percepção religiosa de bem coletivo e de nacionalidade aceitos majoritariamente pela

esfera civil e pelo poder público.

A sensibilidade religiosa no campo político, apesar de nunca ter sido abandonado na História dos dois países, se coloca hoje em forte perspectiva na forma a perpetuar a identificação dos valores religiosos ao interesse público, provocando uma desigualdade perene entre os direitos que deveriam ter todas as religiões, o que contraria, de certa forma, as Constituições, uma vez que os documentos de ambas as nacionalidades determinam garantias a todas as crenças.

A concepção do secularismo brasileiro e indiano foge ao conceito ocidental, e essa fuga faz com que ele se reinvente, à medida que sua elaboração tem que contemplar a religião enraizada cultural e socialmente. Nesse sentido, o embate entre o religioso e o poder estatal é um dos grandes desafios para a política. O atual e efervescente debate sobre o secularismo corrobora a multiplicidade de interpretações existentes e a importância deste num

contexto onde o papel da religião, suas variantes e o fundamentalismo são crescentes.

REFERÊNCIAS

ANDERSON, B. (2008). **Comunidades Imaginadas** – reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras.

BHABHA, H. (1998). **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG.

BHARGAVA, R. (2002). What is Indian Secularism and What is it for?. In: **Indian Review**, vol.1, nº1, Janeiro, p.1-32.

_____. (2007). The distinctiveness of Indian secularism. In: SRINIVASAN, Thirukodikkaval Nilakanta (org.). **The future of secularism**. Delhi: Oxford University Press.

_____. (2010). The distinctiveness of Indian Secularism. In: SINGH, A.; MOHAPATRA, S. **Indian Political Thought: A reader**. NY: Routledge.

_____. (2011). Rehabilitating Secularism. In: CALHOUN, C. et al. **Rethinking Secula-**

rism. New York: Oxford University Press.

_____. (2012). **Secularism and its Critics**. 11^o impressão. Delhi: Oxford University Press.

BIRMAN, P. (org.). (2003). **Religião e Espaço Público**. São Paulo: Attar Editorial.

BURITY, J. A. (2008). Religião, Política, Cultura. In: **Tempo Social**. 20 (2), p.83-113.

_____. (2011). Republicanismo e o Crescimento do Papel Político das religiões: comparando Brasil e Argentina. In: **Contemporânea: Revista de Sociologia da UFSCAR**. 1 (1).

BURKE, P. (2003). **Hibridismo Cultural**. São Leopoldo: Ed. Unisinos.

CASTELLS, M. (1999). **O Poder da Identidade**. São Paulo: Paz e Terra.

CARVALHO, J. M. (2013). **A Formação das Almas** – O imaginário da República no Brasil. 22^o reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras.

CHATTERJEE, N. (2011). **The Making of Indian Secularism: Empire, Law and**

- Christianity (1830-1960). Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- CHATTERJEE, P. (2007). The Contradictions of Secularism. In: NEEDHAM, A. D.; RAJAN, R. S. **The Crisis of Secularism in India**. Durham: Duke University Press.
- CHATTERJEE, P. (2012). Secularism and Tolerance. In: BHARGAVA, R. **Secularism and its Critics**. 11^o impressão. Delhi: Oxford University Press.
- COPLAND, I. et al. (2012). **A History of State and Religion in India**. New York: Routledge.
- FERREIRA, J. A. (1992). **História da Igreja Presbiteriana no Brasil**. São Paulo: Casa Editorial Presbiteriana.
- FONSECA, A. B. (2011). **Relações e Privilégios: Estado, secularização e pluralismo religioso no Brasil**. Rio de Janeiro: Novos Diálogos Editora.
- FRESTON, P. (1992). Evangélicos na Política Brasileira. In: **Religião e Sociedade**. 16, (1-2), p.26-44.
- GANGULY, S; MUKHERJI, R. (2014). **A Índia desde 1980**. Rio de Janeiro: Apicuri.
- GIUMBELLI, E. (2002). **O Fim da Religião: Dilemas da liberdade Religiosa no Brasil e na França**. São Paulo: Attar.
- _____. (2004). Religião, Estado, Modernidade: notas a propósito de fatos provisórios. In: **Estudos Avançados**. 18 (52), p.47-62.
- _____. (2008). A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. In: **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro, 28(2), p.80-101.
- _____. (2012). Crucifixos Invisíveis:polêmicas recentes no Brasil sobre símbolos religiosos em recintos estatais. In: **Anuário Antropológico**. 10 (1):75-102.
- GUHA, R. (2007). **India After Gandhi: The History of the World's Largest Democracy**. London: Macmillan.
- HALL, S. (2006). **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11^oed. Rio de Janeiro: DP&A Editora.
- HEINSFELD, A. (2012). **O Barão e o Cardeal: Rio Branco e a conquista do cardinalato para o Brasil**. Passo Fundo: PPGH/UPF.

- JAFFRELOT, C. (1996). **The Hindu Nationalist Movement in India**. Nova Delhi: Penguin Books.
- KOLLURI, S.; MIR, A. (2002). Redefining Secularism in Postcolonial Contexts. **Cultural Dynamics**. SAGE Publications, 14 (1), p.7-20.
- LEITE, F. C. (2011). Laicismo e outros exageros sobre a Primeira República. In: **Religião & Sociedade**. Vol.31, nº1, p.32-60.
- MACHADO, M. D. (2003). Existe um Estilo Evangélico de Fazer Política? In: BIRMAN, P.(Org.). **Religião e Espaço Público**. São Paulo: Attar Editorial.
- MACHADO, M. D.; BURITY, J. A. (2005). **Os Votos de Deus: evangélicos, política e eleições no Brasil**. Recife : Fundação Joaquim Nabuco.
- MADAN, T.N. (2010). Secularism Revisited. In: SINGH, A.; MOHAPATRA, S. **Indian Political Thought: A reader**. NY: Routledge.
- MADAN, T.N. (2012). Secularism in its Place. In: BHARGAVA, R. **Secularism and its Critics**. 11º impressão. Delhi: Oxford University Press.
- MONTERO, P. (2003). Max Weber e os Dilemas da Secularização: o lugar da religião no mundo contemporâneo. In: **Novos Estudos do Cebrap**. 65, p.33-44.
- _____. (2006). Religião, Pluralismo e Esfera Pública no Brasil. In: **Novos Estudos Cebrap**. 74, p.47-66.
- _____. (2012). Controvérsias religiosas e Esfera Pública: repensando as religiões como discurso. In: **Religião e Sociedade**. 32.
- _____. (2013). Religião, Laicidade e Secularismo: um debate contemporâneo à luz do caso brasileiro. **Cultura y Religión**. Vol. 7, nº2, p.13-31.
- NANDY, A. (2010). Reconstructing Childhood. In: SINGH, A.; MOHAPATRA, S. **Indian Political Thought: A reader**. NY: Routledge.
- _____. (2012). The Politics of Secularism and the Recovery of Religious Toleration. In: BHARGAVA, R. **Secularism and its Critics**. 11º impressão. Delhi: Oxford University Press.

ORO, A. P. (2003). A Política da Igreja Universal e seus reflexos nos campos religiosos e políticos brasileiros. In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. 18 (53), p.53-69.

_____ (2005). Considerações sobre a liberdade religiosa no Brasil. In: **Ciências & Letras**. nº37, p.433-447.

PIERUCCI, A. F. (2011). Religiões no Brasil. In: BOTTELHO, A.; SCHWARCZ, L. M. (org.). **Agenda Brasileira: temas de uma sociedade em mudança**. São Paulo: Companhia das Letras.

SPIVAK, G. C. (2010). **Pode o Subalterno Falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG.

TAYLOR, C. (1998). Modes of Secularism. In: BHARGAVA, R. (ed.). **Secularism and Its Critics**. Delhi: Oxford University Press.

_____ (2007). **A Secuale Age**. Massachusetts: Harvard University Press.