

# *Entre Política e Religião: Diferenciação Funcional e Laicidade Seletiva no Brasil*<sup>1</sup>

Alexandre Douglas Zaidan de Carvalho  
Universidade de Brasília (UnB)

[douglas.zaidan@gmail.com](mailto:douglas.zaidan@gmail.com)

## **Resumo:**

O artigo trata da relação entre religião e política na definição de comportamentos políticos em debate na esfera pública institucional brasileira, procurando mostrar como o tema da secularização do Estado pode ser trabalhado sob a perspectiva da diferenciação funcional, tal qual utilizada na teoria social de Niklas Luhmann. Na busca de uma compreensão sistêmica da comunicação religiosa e de sua complexa aliança com a moral socialmente difundida, levantar-se-á a hipótese da reprodução de uma seletividade dos discursos sobre o secularismo no Brasil, que, longe de garantir a equidistância estatal em relação às diversas crenças, possibilita uma ocupação privilegiada do espaço público por determinados grupos religiosos na pauta discursiva sobre diversas políticas públicas.

**Palavras-chave:** Religião e Política; Diferenciação Funcional; Esfera Pública; Laicidade

## **Abstract:**

The paper discusses the relationship between religion and politics in the definition of political behavior in institutional public sphere in Brazil, trying to show how the theme of secularization of the state can be worked from the perspective of functional differentiation, conceptual categories used in Niklas Luhmann's social theory. In search of a systemic understanding of religious communication and its alliance with the complex moral socially pervasive, it will raise the chance of playing a selectivity of discourses on secularism in Brazil, which, far from guaranteeing the impartiality state in relation the diverse beliefs, enables a privileged occupation of public space by certain religious groups in discursive agenda on various public policies.

**Keywords:** Religion and Politics; Functional Differentiation; Public Sphere; Secularism

## A SEPARAÇÃO ENTRE IGREJA E ESTADO COMO EXIGÊNCIA DA MODERNIDADE

Quando foi possível ao homem perceber que as «figuras míticas do Apocalipse de João puderam ser adaptadas às circunstâncias de então» (Koselleck, 2006: 24), experiência possibilitada pela Reforma protestante e a ruptura do mundo religioso ocidental no século XVI, tornou-se viável exigir a retirada do Estado dos assuntos da religião ao tempo em que se poderia reclamar da religião a abstenção na política.

A apologia mítica feita por Koselleck faz referência a uma importante mudança da história cristã<sup>2</sup>, que teria passado da crença escatológica no final dos tempos para uma revolução religiosa questionadora da unidade de credo apoiada pela desmistificação do solifideísmo, o que teria fraturado o sustentáculo da autoridade da Igreja como única instituição mediadora entre Deus e fiéis, e aberto caminho não só ao pluralismo religioso, mas à negação discursiva da jurisdição eclesiástica sobre questões seculares.

Caso seja possível afirmar a existência de algum consenso em torno da aceitação da laicidade estatal em decorrência da fragmentação religiosa, como condição de respeito aos diversos cultos diante da impossibilidade do acolhimento de uma crença oficial, no Brasil, extensa é a lista de temas em que o comportamento político-institucional do Estado tem sofrido a influência de organizações religiosas, que contam com o controle de veículos de mídia e participam ativamente da vida político-partidária, na defesa de posições fundadas na moral religiosa.

Evidências do poder de influência da Igreja, especialmente a católica e evangélica, no debate institucional de relevantes temas de interesse geral, são facilmente encontradas nas discussões sobre a descriminalização do aborto, da união civil homoafetiva, uso de células-tronco embrionárias, novas técnicas de reprodução e direitos sexuais, ensino religioso em escolas públicas, presença

<sup>1</sup> Este artigo é a versão estendida de um *paper* apresentado na VI Jornada Brasileira de Filosofia e Sociologia do Direito, realizada em Belo Horizonte, nos dias 16 e 17 de agosto de 2012. Pelas observações e comentários agradeço ao Prof. Alexandre Araújo Costa (Ciência Política/UnB).

<sup>2</sup> Há sempre algum perigo em falar de origens ou de definir um marco temporal historicamente datado para situar a modernidade, como alerta Harold Berman «onde quer que se comece, há sempre raízes anteriores» (Berman, 2006: 65). Embora não se despreze a indicação da luta pelas investiduras no poder entre Império e Papado, com a chamada Revolução Papal (1057-1122), apontada por Berman como gênese do direito moderno, toma-se aqui esse movimento como «pressuposto cultural» da história do secularismo no Estado moderno, cujo significado seria a expulsão da autoridade eclesiástica do poder temporal, produto da Reforma, Contra-Reforma e das guerras religiosas, encerradas, simbolicamente, como o Tratado da Paz de Westphalia de 1648, quando a «Igreja perde o seu papel de custódio essencial do poder político» (Marramao, 1997: 21).

de símbolos em repartições do serviço público, chegando a alcançar positividade jurídica em determinados casos, como a concordata<sup>3</sup> católica recentemente firmada com a Santa Sé.

O embate discursivo travado entre grupos religiosos e laicos na disputa pela adoção da força normativa de suas posições sobre valores morais sinaliza um movimento de redefinição da fronteira entre o público e o privado, pela representativa desprivatização do fenômeno religioso e seu avanço na esfera política, denunciando, por outro lado, a fragilidade da laicidade como valor republicano na atividade das instituições políticas brasileiras.

Destacando que foge ao objeto do texto o mapeamento do conceito de secularismo na filosofia política, o recurso a distintos contextos em que a secularização foi compreendida busca ilustrar o argumento de que a separação entre Igreja e Estado, além de uma antiga preocupação da tradição filosófica Ocidental, encontra significados diversos de acordo com suas contingências históricas.

Difícil, contudo, tentar situar historicamente uma descrição acerca da secularização sem recorrer à Reforma protestante e seus efeitos transformadores da vida política, que teriam contribuído de modo fundamental para a edificação do Estado moderno.

Ao contrapor-se à teologia predominante na Idade Média, Lutero parece operar uma distinção entre o mundo interior (espiritual) e o exterior (temporal), pondo em dificuldade a tese tomista de que os homens gozariam da aptidão de intuir e seguir os mandamentos de Deus para o alcance da graça divina, expondo as contradições e diferenças entre o reino espiritual e o poder temporal<sup>4</sup>, embora considerasse a submissão de ambas as autoridades à vontade de Deus.

A divisão do foro religioso e a individualização da crença é o motivo pelo qual Koselleck atribui à Reforma protestante o marco do retorno do «homem de volta à sua consciência», o que teria inspirado Hobbes a elaborar sua teoria do Estado, como forma inescapável de conciliar a paz exterior com a crença interior por meio da autoridade da lei, já que a «consciência desprovida de amparo externo degenera em fetiche de uma justiça em causa própria» (Koselleck, 1999: 30), e o arbítrio revestido de intolerância seria a causa da guerra de todos contra todos.

Diferentemente de Lutero, que via na distinção entre o mundo interno e externo a possibilidade de salvação pela fé, mantendo a graça divina e a autoridade de Deus como único legislador, Hobbes parece enxergar na distinção entre os dois mundos o fundamento de poder do soberano, este sim o único legislador, ao realizar uma reinterpretação funcionalista da distinção luterana, para abstrair a religião como doutrina de legitimação estatal, dividindo lei natural e lei civil<sup>5</sup>.

Em contexto histórico distinto e posterior, também Karl Marx, na resposta a Bruno Bauer em *Sobre a questão judaica*, dedicou-se ao tema da separação entre Estado e Igreja, sob o enfoque da 'emancipação' política em relação à religião.

Concebendo o secularismo como privatização da crença, Marx destacou que tal fenômeno significaria apenas a libertação do Estado da religião e não do homem, pois, segundo ele «a maioria esmagadora não deixa de ser religiosa pelo fato de ser religiosa em privado» (Marx, 2010: 19).

Essa diferenciação entre as esferas estatal e religiosa feita por Marx ao analisar a oposição entre judeus e cristãos precede a outra distinção, mais radical, dirigida à cisão do próprio 'homem' entre a vida pública e a vida privada, divisão que a própria emancipação política e a noção de direitos humanos não conseguem evitar, mas, pelo contrário, aprofundar.

Após descrever que a sociedade burguesa impunha ao Estado o secularismo, e aos indivíduos a liberdade religiosa como foro privado da consciência, Marx observa a divisão entre o homem burguês (*homme*), isolado em suas crenças e interesses, e, de outro lado, o cidadão (*citoyen*), como homem político, alegórico e abstrato, de modo que o «homem real só chega a ser reconhecido sob a forma de indivíduo egoísta; e o homem verdadeiro, sob a forma do *citoyen* abstrato» (Marx, 2010: 53).

Logo, a questão judaica não seria apenas uma questão de oposição entre um grupo religioso e o Estado, mas uma questão de libertação do homem de seu egocentrismo que o separava da comunidade.

<sup>3</sup> Aprovado pelo Senado no final de 2009 pelo Decreto Legislativo nº 716, o acordo reconhece às instituições assistenciais religiosas igual tratamento tributário e previdenciário assegurado a entidades civis e a colaboração da Igreja na tutela do patrimônio cultural, garante o ensino religioso católico em instituições públicas de ensino fundamental e confirma os efeitos civis do casamento religioso.

<sup>4</sup> Essa posição de Lutero é evidenciada na seguinte passagem «como são poucos os crentes e ainda menos os que se comportam segundo os ditames cristãos de não resistir ao mal, o próprio Deus instituiu, fora do seu reino, um outro reino e neste submeteu os indivíduos à espada de modo a não poderem ser maus, mesmo que queiram, e a que, se mesmo assim conseguirem sê-lo, o não fossem com sossego e gozo, mas com medo. [...] Se não fosse assim, os homens devoraram-se-iam uns aos outros e nenhum conseguiria conservar mulher e filhos, alimentar-se e servir a Deus, porquanto todo o mundo é mau e mal se encontra um verdadeiro cristão entre milhares de pessoas [...] Por isto, Deus estabeleceu dois regulamentos: o espiritual que faz dos homens cristãos e pessoas de bem por obra do Espírito Santo, segundo o exemplo de Cristo; e o temporal que coíbe os infiéis e os maus, de modo a que estes tenham de respeitar exteriormente a paz» (Lutero e Calvino, 2005: 62).

<sup>5</sup> A concepção de Hobbes deixa-se perceber em alguns trechos do *Leviatã*: «só o Estado prescreve e ordena a observância daquelas regras a que chamamos leis, portanto o Estado é o único legislador. Mas o Estado só é uma pessoa, com capacidade para fazer seja o que for, através do representante (isto é, o soberano), portanto o soberano é o único legislador. [...] A lei civil e a lei natural não são diferentes espécies, mas diferentes partes da lei, uma das quais é escrita e se chama civil, e a outra não é escrita e se chama natural. Mas o direito de natureza, isto é, a liberdade natural do homem, pode ser limitado e restringido pela lei civil; mais, a finalidade das leis não é outra senão essa restrição, sem a qual não será possível haver paz. E a lei não foi trazida ao mundo para nada mais senão para limitar a liberdade natural dos indivíduos, de maneira tal que eles sejam impedidos de causar danos uns aos outros, e em vez disso se ajudem e unam contra o inimigo comum» (Hobbes, 1997: 91).

Considerado o maior representante da tese da secularização na teoria sociológica, Max Weber concebeu a separação entre religião e política como uma característica do processo mais amplo de diferenciação social entre os valores culturais e a formação das instituições na modernidade.

A tese weberiana apontava o declínio da religião como valor central no desenvolvimento da cultura capitalista ocidental, em razão da progressiva substituição do fundamento transcendental de sua organização pela dinâmica imanente de racionalização de suas instituições.

Partindo da autonomia da razão como exigência de cientificidade, Weber buscou verificar em que medida seria possível estabelecer uma relação entre os fluxos religiosos decorrentes da Reforma e a consolidação de um «espírito»<sup>6</sup> do capitalismo, que agregava a organização política e social de seu tempo, através do reconhecimento de «determinadas “afinidades eletivas” entre certas formas da fé religiosa e certas formas da ética profissional» (Weber, 2004: 83).

Importa então notar que a percepção de Weber sobre o «desencantamento do mundo»<sup>7</sup> e a ascese do capitalismo, promovidos de certa maneira pela Reforma, confirmavam a fragmentação e privatização da crença religiosa como fatores contributivos de sua diferenciação em relação às instituições econômicas e políticas, inclusive «permitindo o divórcio entre normas éticas e normas jurídicas» (Trubek, 2007: 166), com a progressiva especialização do direito vigente como um «aparato técnico desprovido de toda santidade racional» (Weber, 1999: 153), ao passo que a religião se especializava como fenômeno de negação do mundo.

Se esse processo de ‘desencantamento’ não significava diretamente para Weber, a condição da secularização, ao menos foi capaz de expor a ausência de um ritual de salvação do coletivo, simbolizando, por outro lado, a autonomia das demais esferas culturais pela ascensão da razão e particularização da fé como um «sentimento de inaudita solidão interior do indivíduo» (Weber, 2004: 95), causa e consequência da pluralidade de crenças e modos de vida na modernidade.

Como resultado provável do «desencantamento do mundo» descrito por Weber, que implicou a superação mística do salvamento através da magia sacramental pela racionalização religiosa e, como destaca Pierucci, abriu espaço necessário à «dessacralização do direito, e põe de pé o moderno Estado laico como domínio da lei» (Pierucci, 1998: 53).

As considerações extraídas do pensamento weberiano sobre o «desencantamento do mundo» mostram-se então, não somente atuais, mas também fundamentais ao entendimento do conceito de secularismo hoje, e podem auxiliar as diversas formas de observação do papel discursivo-racional ocupado pelas religiões no debate sobre temas tão relevantes quanto polêmicos na esfera pública.

#### A SECULARIZAÇÃO COMO PROCESSO DE DIFERENCIAÇÃO FUNCIONAL E A RELIGIÃO NA TEORIA DOS SISTEMAS

Pensar a secularização como resultado da desarticulação entre o ‘sagrado’ e a esfera pública tem sido uma das principais tarefas das ciências sociais, especialmente da sociologia da religião e da ciência política, e tema cujo interesse tem crescido no Brasil.

Diante dessa consideração, uma aproximação entre o pensamento de Weber sobre o chamado «desencantamento do mundo» e a secularização como processo de «diferenciação funcional», categoria teórica utilizada para a descrição da evolução social por Niklas Luhmann, pode ser útil ao exame da construção do discurso sobre a laicidade no contexto brasileiro.

A busca por traços de semelhança ou nexos conceituais utilizados pelos dois autores mencionados não pode negligenciar uma advertência metodológica feita pelo próprio Luhmann, ao tomar a ideia de formação de sentido das operações de comunicação na sociedade como a forma decorrente de mútuas inclusões e exclusões, baseadas na distinção sistema/ambiente, cujo significado escapa à ação e interação como manifestações racionais e socialmente intencionadas (Luhmann, 2006: 23).

<sup>6</sup> Weber nega a hipótese de que o termo «espírito capitalista» pôde surgir «somente como resultado de determinados influxos da Reforma [ou até mesmo: que o capitalismo enquanto sistema econômico é um produto da Reforma]» (Weber, 2004: 82), mas enxerga na doutrina calvinista da predestinação, segundo a qual a convicção do protestante na salvação da alma não se perfaz apenas com a crença, mas também com a sua exteriorização nas ações no mundo terreno. Assim, postas estariam as condições para a doutrina da ‘vocação’ de ganhar dinheiro e dignificar o lucro, o que, se não neutraliza a influência da religião na atividade comercial, confere-lhe uma articulação com a moral religiosa, em rompimento com a tradição pré-moderna da unidade do valor da fé entre a consciência e o mundo exterior.

<sup>7</sup> A expressão «desencantamento do mundo», bastante utilizada por Weber, não é sinônimo de secularização em sua obra, relacionando-se, pelo contrário, com a ideia do protestantismo em repúdio às práticas de superstição, ritos sacramentais e meios mágicos da salvação (Weber, 2004: 96 e Pierucci, 1998: 56), ou seja, o desencanto seria uma espécie de desmagificação ou desritualização da religião, fatores de privatização da crença religiosa e sua diferenciação em relação a outras esferas da sociedade.

E embora não se desconheça a crítica da caracterização da religião como um genuíno sistema social autopoiético (Bachur, 2011: 187-189), além da sugestão de sua recepção apenas como código binário (imane/te/trascendente), tal qual a teoria dos sistemas tratou a moral (consideração/desprezo), aqui a religião será acolhida na forma originalmente proposta por Luhmann, como sistema social constitutivo de sentido, que se auto-observa, descreve e reproduz, de acordo com as operações internas fundadas pela especificidade da distinção sagrado/profano (Luhmann, 2007: 10).

O conceito de diferenciação funcional ocupa um papel central para a compreensão da obra de Luhmann<sup>8</sup>, apresentando-se como mecanismo de evolução social, cuja aquisição se dá a partir do aumento de complexidade de sua própria estrutura, com a progressiva separação das diversas funções da sociedade (economia, política, direito, educação, etc.) sem dirigir-se, entretanto, a um fim específico e pré-determinado, ou seja, a diferenciação não segue uma linearidade histórica e racional, mas se sujeita a contingências momentâneas, relacionada ao número de possibilidades empíricas de comunicação no interior do sistema social ou entre este e seu ambiente.

A originalidade da diferenciação na teoria sistêmica estaria então em substituir a tradicional dicotomia sujeito/objeto como premissa epistemológica de descrição dos fenômenos sociais, rejeitando uma fundamentação última e externa aos sentidos produzidos pela própria sociedade, para conceber a 'distinção' como uma «forma de dois lados»<sup>9</sup>, que pressupõe a unidade da diferença constituída de mútuas inclusões e exclusões, operadas de modo elementar pela comunicação entre os sistemas parciais da sociedade, que se tornam mais complexos à medida da própria diferenciação.

Assemelhando-se nesse ponto ao pensamento weberiano de autonomização das esferas sociais, sem aderir, contudo, aos seus pressupostos<sup>10</sup>, Luhmann atribui à diferenciação funcional a passagem das «velhas limitações cosmológicas, as essências e mistérios da natureza, substituídas por novas distinções, sob a esfera do cálculo racional» (Luhmann, 1996: 135), o que implica o abandono do amálgama da certeza da salvação pela fé para a assimilação dos riscos do erro de cálculo.

Quanto mais complexa e diferenciada uma sociedade se apresenta, maior é o grau de sua organização (Luhmann, 2006: 398), considerando o incremento de possibilidades de inovação sistêmica e assimilação da diferença através do aumento da velocidade com que se processa a variação, a seleção e a restabilização na dinâmica sistema/ambiente, observável por si mesma como operação comunicativa concreta, sem uma dependência direta da consciência do sujeito na sociedade.

Em função disso, a compreensão do processo de diferenciação funcional da sociedade como correspondente da evolução social não segue um padrão de generalização comum a todos os sistemas parciais, mas se submete às particularidades da linguagem de cada subsistema.

Os temas religiosos referenciados pela linguagem humana, como a imortalidade da alma, a criação divina ou a onipresença de Deus, podem ser vistos, segundo uma perspectiva sociológica da teoria dos sistemas, como fenômeno sujeito às sequências comunicativas que se reproduzem na sociedade e constituem semânticas sobre a vida e a morte ou sobre o corpo e a alma (Luhmann, 2007: 44).

Logo, afirmar a observação da religião como sentido condicionado pela comunicação, em alternativa ao questionamento ontológico ou essencialista do sagrado, demanda da teoria dos sistemas uma especificação típica da comunicação religiosa, distintiva da religião em relação às outras espécies de comunicação, de que modo a religião se reconheça como religião (Luhmann, 2007: 53), a partir da distinção radicalizada pelo código binário imane/te/trascendente<sup>11</sup>.

Internamente a religião se constitui pela especialização das funções do sacerdócio e da institucionalização de um ritual autorreferente de suas organizações, que são responsáveis por um tipo especial de comunicação simbolicamente generalizado, representado pela fé. É em função da reprodução dessa específica comunicação que se caracteriza a evolução da religião.

<sup>8</sup> Estudiosos da teoria dos sistemas e do pensamento luhmanniano destacam a importância que o conceito de diferenciação adquire na obra de Luhmann, cf. Neves, 2008: 59-67 e Philippopoulos-Mihalopoulos, 2010: 37-40.

<sup>9</sup> Nesse preciso ponto Luhmann segue o cálculo das formas do matemático George Spencer Brown (*Laws of Form*, 1979), para consignar que toda indicação feita por um observador pressupõe uma distinção de forma, possibilitando a descrição de uma e outra parte do que é observado (Luhmann, 1996: 137).

<sup>10</sup> Luhmann deixa claro o distanciamento de sua teoria social em relação ao conceito de organização social de Weber ao criticar a ênfase weberiana na racionalidade: «A diferencia del concepto de Max Weber, esta teoría de la relación de sociedad y organización no supone ninguna proporción extensiva de racionalidad. No sostiene que las organizaciones sean, en un sentido generalizado, especialmente racionales y por eso superiores a todas las formas de actividad comparables. Se hace independiente de una visión histórica según la cual lo racional les impone con consecuencias terribles. No se ofrece, por lo tanto, tampoco la posibilidad de desacreditar finalmente a la racionalidad con su propia historia y por sus consecuencias» (Luhmann, 1997: 56).

<sup>11</sup> Para Luhmann «La vieja distinción entre cosas reales o real-imaginarias y sucesos puede seguir siendo utilizada, pero se transforma mediante una distinción mucho más radical que afecta al mundo mismo y que tiene preparada, para todo lo que existe, una valoración doble – en el caso de la religión, la doble valoración de immanente y trascendente» (Luhmann, 2007: 57).

Para tanto, a sua diferenciação precisa afirmar-se como processo histórico contra as fronteiras do sistema, sendo «a história da religião é a história de sua própria diferenciação» (Luhmann, 1985: 9), sobretudo em relação à resignificação eclesial de salvação, com o que contribuíram a impressão da tradução da Bíblia feita por Lutero e a própria Reforma, guiada por três princípios: 1) a Bíblia como única regra; 2) só a fé salva; 3) a universalidade do sacerdócio (que faz com que cada homem possa e deva ler a Bíblia e interpretá-la).

A reprodução dessas características elementares no interior do sistema parcial da religião, em seqüências operativas progressivamente complexas, descreve a religião como um tipo particular de diferenciação funcional, que age reativamente à autonomização dos demais sistemas parciais.

Isso porque enquanto os demais sistemas sociais diferenciam-se pela separação de suas funções na sociedade, a religião cumpriria um papel aglutinador das demais esferas, de modo que sua diferenciação se dá por reação (Luhmann, 2007: 250) e à medida que as outras funções se distinguem.

Em virtude da diferenciação dos diversos sistemas parciais da sociedade, que passam a distinguir-se pela repetição recursiva de seu código binário à tensão entre as contingências dos elementos internos e externos (sistema/ambiente; autorreferência/heterorreferência), esvaziam-se as probabilidades de uma metanarrativa conclusiva que sirva como unidade de referência para agregar os distintos aspectos da vida, como ocorrera na pré-modernidade.

É nesse contexto de ausência da fundamentalidade de uma ordem exterior indiferenciada, com a «perda da representação de pontos de partida unívocos» (Luhmann, 1998: 148), que se situa a secularização da ordem religiosa no mundo, caracterizada pela retirada da religião de uma posição central na política para submetê-la à contingência entre imanência e transcendência como forma de produção de sentido.

Luhmann apresenta, contudo, uma condição também peculiar para a reprodução do sistema parcial da religião. É que ao observar a si mesma como elo, *religioso* (Luhmann, 2006: 179) entre o observador e a esfera do sagrado, inalcançável e transcendental, a distinção resultante da observação precisa manter-se em segredo, ou seja, não pode ser dessacralizada, mas precisa convertida em linguagem, convertendo o inacessível em familiar, inserindo o desconhecido no conhecido, e permitindo sua generalização simbólica no meio social.

A manutenção do segredo como preservação do sagrado choca-se, entretanto, com o aumento da complexidade provocado pela intensificação da comunicação entre diferentes modos de vida, cuja heterogeneidade de crenças entram em conflito e desencadeiam o deslocamento dos valores do sagrado para a esfera cultural<sup>12</sup> e moral.

A pretensão de total independência entre as razões de Estado e comunicação religiosa, logo, parece não ser possível também sob a organização de uma sociedade funcionalmente diferenciada. É que, mesmo se concebendo a religião como sistema operacionalmente fechado e sujeito à exigência do «segredo», a sua aliança com a moral confere-lhe a exteriorização (publicidade) demandada pelo cumprimento de sua função social, como doutrina de caráter universalizante, ao mesmo tempo em que justifica o código moral (bem/mal) na vontade de Deus. Por isso Luhmann reputa ao «segredo» da religião a função de paradoxo da moral (Luhmann, 2006: 187-188).

Como a moral não se organiza de forma autopoietica, a exemplo dos sistemas parciais da sociedade, o seu código distintivo de comportamento (bem/mal), carregado de influência da religião, permaneceria no entorno de cada um dos subsistemas sociais, em meio à contingência que envolve a relação sistema/ambiente de cada esfera autônoma, de maneira que qualquer delas pode estar sujeita ao código da moral<sup>13</sup>, em prejuízo da aplicação dos critérios constitutivos do próprio subsistema.

Se por um lado a modernidade ocidental, mesmo que de modo heterogêneo, caracterizou-se pela diferenciação funcional da religião como espaço íntimo da consciência e pela fragmentação da crença, não se pode esquecer que essa individualização aumentou o grau de subjetividade das escolhas morais pessoais, ampliando também seus riscos e incertezas, num contexto de crescente pressão

<sup>12</sup> Exemplifica essa tendência a observação da significativa diferença da força que a religião exerce entre certas tribos isoladas, como a dos Baktaman de Nova Guiné, onde a possibilidade de dissenso é reprimida pela proibição da comunicação (Luhmann, 2006: 180), e a perda maciça de fiéis na Europa Ocidental, onde as Igrejas, católicas e protestantes, fecham as portas ou dão lugar a livrarias, cafés, hotéis e discotecas.

<sup>13</sup> Afirma Luhmann: «hoy día hemos llegado a un estado de sociedad donde el moralizar sigue siendo común, y donde la 'distinguida' discreción aprendida a duras penas por las clases altas se ha abandonado. Este moralizar, sin embargo, ya no logra la integración de la sociedad como tampoco lo logra la religión. Se utiliza el código bueno/malo pero prácticamente en el vacío. Falta consenso acerca de los criterios con los cuales deben adjudicarse los valores bueno/malo [...]. La comunicación moral se presenta todavía con la pretensión de hablar por la sociedad; sin embargo, en un mundo policontextual eso ya no se acepta unánimemente» (Luhmann, 2006: 191-192).

por seleção presente na relação sistema/ambiente.

Paralelamente à divisão do mundo religioso e o processo de secularização, que teriam sido responsáveis pela substituição da certeza da salvação pelas incertezas da vida e seus riscos, a tradição perdeu capacidade de funcionar como esfera normativa onipotente, e cedeu espaço para a imanência das relações fundadas na razão moderna, transformando a relação circular entre a estrutura social e a sua semântica de legitimação.

Esse aumento do número de probabilidades, típico da complexificação da sociedade, é apontado por Luhmann como fator de risco (Luhmann, 1996: 126), dada a imprevisibilidade da conduta individual, inclusive sobre assuntos religiosos, que podem adequar-se às expectativas socialmente mantidas ou seguir caminho diverso e imprevisível, como no caso de fundamentalismos construídos contra o critério normativo predominante num determinado grupo, com efeitos para toda sociedade.

Se a condição de possibilidade do próprio Estado de Direito demanda a tolerância dos diferentes grupos a si mesmos, premissa incompatível com os fundamentalismos de ordem étnica ou religiosa, que não admitem o «dissenso estrutural que caracteriza a esfera pública pluralista» (Neves, 2008: 222), observar a abertura cognitiva do sistema religioso e a repercussão da seletividade de suas operações no âmbito da política parece ser tarefa essencial para preservar a laicidade estatal e a liberdade religiosa.

#### ENTRE POLÍTICA E RELIGIÃO: A SELETIVIDADE DO DISCURSO LAICO NO BRASIL

Apresentando-se como sinal de que nem todas as promessas da modernidade foram cumpridas, o reaparecimento de fundamentalismos e a emergente presença de grupos religiosos na esfera pública nas três últimas décadas têm revelado a importância de discutir o conceito de secularismo, que teria perdido seu caráter auto-evidente na contemporaneidade «pós-secular» ou «desseccularizada», com as críticas que essas expressões possam admitir (Pierucci, 1998: 45).

Entre as causas de intensificação da influência da religião sobre a política hoje estaria na incapacidade do Estado em assumir uma função de 'super-ego' das diversas identidades, cujo desafio seria o restabelecimento de um direito constituído sob a «ordem simbólica do Outro» (Ladueur, 2009: 2450), harmonizador dos conflitos decorrentes da heterogeneidade de crenças enraizadas sob a expressão da autonomia.

Se a fragmentação da sociedade moderna e a diferenciação de seus sistemas parciais tiveram como efeito a privatização da crença como condição da liberdade religiosa e do direito de escolha da própria identidade individual<sup>14</sup>, a pretensão de neutralidade na relação entre Estado e segmentos religiosos só se realiza se aquele se mantém equidistante de todos os credos na reprodução do direito e da política, mediante a institucionalização de procedimentos discursivos fundados na razão secular.

Uma combinação entre o universalismo religioso, presente na tradição cristã, e a relativismo discursivo das democracias liberais, que não interdita a influência religiosa como elemento da formação social e, pelo contrário, é condicionada pela abertura procedimental à mais variada gama de argumentos, leva ao questionamento sobre as possibilidades de um real Estado laico sem a laicização da sociedade que o constitui.

Uma situação conflitiva como tal confirma a assertiva de Bertrand Russell de que «o cristianismo popularizou uma ideia importante, [...] estranha ao espírito geral da antiguidade, isto é, a ideia de que o dever do homem para com Deus é mais imperativo do que o seu dever para com o Estado» (Russell, 1957: xv), o que converte o discurso religioso nas decisões do governo civil, e coloca em questão a relação limítrofe entre o público/laico e o privado/religioso.

A partir do panorama teórico traçado e da consideração de que o tema tem ganhado importantes contornos no contexto brasileiro, aventa-se a hipótese de que a construção do sentido de laicidade tem sofrido uma intervenção da moral religiosa, que, longe de fomentar a ampliação do pluralismo e a liberdade de

<sup>14</sup> A própria Declaração Universal dos Direitos Humanos dispõe no seu art. 18 que «toda a pessoa tem direito à liberdade de pensamento, de consciência e de religião; este direito implica a liberdade de mudar de religião ou de convicção, assim como a liberdade de manifestar a religião ou convicção, sozinho ou em comum, tanto em público como em privado, pelo ensino, pela prática, pelo culto e pelos ritos». No Brasil, a Lei nº 7.716/1989, art. 20, prevê pena de 03 anos de reclusão e multa para a prática, induzimento ou incitamento de discriminação ou preconceito de caráter religioso.

crença, serviria para atuar seletivamente na esfera pública, legitimando discursivamente a ação de alguns grupos religiosos em detrimento de outros, implicando num paulatino deslocamento entre as fronteiras dos sistemas político e religioso (Burity, 2001: 28), que demandam uma redescritção de práticas no ambiente público.

A exigência de respostas do direito num cenário institucional que procure combinar o pluralismo do debate democrático com a ampla liberdade de manifestação religiosa depara-se, então, com o seguinte paradoxo: como neutralizar legitimamente os dissensos entre crenças religiosas com pretensão de universalidade se os espaços de poder são em grande parte ocupados por grupos que mantêm sua própria religiosidade como dogma de atuação?

Esse dilema expõe o modo como o discurso político sobre a universalização de direitos pode ser tomado como manifestação de intolerância religiosa agravada pelas tentativas de conversão das próprias pressuposições éticas em preceitos jurídicos.

Um exemplo recente foi a aprovação pela Câmara Municipal de Piracicaba/SP, do Projeto de Lei nº 202/2010<sup>15</sup>, proibindo o sacrifício de animais em rituais religiosos, sob o protesto dos movimentos do Candomblé e Umbanda, e que acabou recebendo o veto do chefe do poder Executivo por inconstitucionalidade.

Projeto com idêntica disposição tramita na Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo<sup>16</sup>, apresentado com a justificativa de que a Constituição assegura a todos o direito «ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida», sendo dever do poder público proteger a fauna e a flora, na forma da lei.

Note-se aqui a tentativa de vincular o discurso de proibição do ritual à causa ambiental, o que pretende conferir legitimação<sup>17</sup> ao discurso diante do confronto com o direito fundamental à liberdade de culto, como um tipo específico de re-entrada (*re-entry*) operativa no ambiente de comunicação que cerca os sistemas da política e da religião, tornando ainda mais complexa a construção de sentido nessa relação.

A pressão por seleção comunicativa presente no polêmico debate de aspectos religiosos, em contrapartida, pode deixar à vista os motivos não apresentados deliberadamente no discurso e reveladores de pressupostos indissociáveis à linguagem, porém, incompatíveis com o pluralismo religioso da esfera pública.

Observe-se o caso da mesma proposta submetida à Câmara Municipal de Campina Grande, na Paraíba, consistente no Projeto de Lei nº 59/2012, apresentado pelo vereador Olimpio Oliveira, que na ocasião afirmou o seguinte:

repete-se em Campina Grande essa prática de cunho “religioso” que ocorre no país inteiro, materializada nos rituais mais cruéis contra os animais, movidos pela ignorância de tipos fanáticos e outras por “religiões” de matriz africana [...] Não podemos mais conviver com esses atos violentos quando animais são sacrificados ou são maltratados das formas mais variadas [...] tudo isso, para satisfazer crenças de adeptos de seitas e religiões, sem que a dor, o sofrimento e a vida dos animais sejam considerados. Enfim, essa é uma prática abominável que deve ser banida da nossa cidade<sup>18</sup>.

A objeção ao sacrifício de animais aparece aqui como demonstração de intolerância ao Candomblé e à Umbanda, crenças afro-brasileiras historicamente perseguidas pelo poder público e associadas a patologias psiquiátricas, ignorância, indigência cultural, barbárie e ofensivas à ordem pública (Kloppenborg, 1961: 195-197), pelos líderes da maioria católica que mantinham acesso privilegiado aos espaços laicos e à imprensa em meados do século XX.

Por sua vez, o debate sobre a laicidade<sup>19</sup> associa-se ao discurso de legitimação da autoridade político-jurídica estatal, principalmente quando se trata de considerar a diversidade de modos de vida e o exercício igual da cidadania independentemente de confissão religiosa, ponto de convergência em muitas cartas de direitos do Ocidente, inclusive a brasileira.

É possível apontar três tipos distintos de laicidade no mundo ocidental (Oro, 2011: 22-24), de acordo com a cultura e a história, variando entre regimes constitucionais de separação de Igreja e Estado, como a França, Romênia, República

<sup>15</sup> Íntegra do projeto e tramitação disponíveis em: <<http://www.camarapiracicaba.sp.gov.br/>> (consultado em 31/03/2013)

<sup>16</sup> Trata-se do PL nº 992/2011, de autoria do Dep. Feliciano Filho, que proíbe o sacrifício de animais em rituais religiosos no Estado, penalizando a conduta com multa de 300 Unidades Fiscais do Estado de São Paulo. Disponível para consulta em: <<http://www.al.sp.gov.br/propositura?id=1041384>> (consultado em 31/03/2013)

<sup>17</sup> No ponto, costuma ser invocado o art. 11 da Declaração Universal dos Direitos dos Animais, proclamada pela UNESCO, em 27 de janeiro de 1978, que dispõe: «O ato que leva à morte de um animal sem necessidade, é um biocídio, ou seja, um delito contra a vida».

<sup>18</sup> Fonte: <<http://www.paraiba.com.br/2012/04/20/31382-vereador-de-cg-quer-proibir-o-sacrificio-de-animais-em-rituais-religiosos-de-candomble>> (consultado em 31/03/2013)

<sup>19</sup> Cabe aqui esclarecer que o emprego do termo ‘laicidade’ não encontra sinonímia com ‘secularização’. Enquanto a secularização caracteriza-se pelo declínio e perda da posição central da Igreja como autoridade sobre as diversas esferas da vida cotidiana e pelo enfraquecimento dos comportamentos e práticas religiosas, encontrando-se na dimensão sócio-cultural; a laicidade refere-se especificamente à dimensão sócio-política sobre a relação entre poder político e religioso, com a pretensão de afirmar a neutralidade do Estado frente aos grupos religiosos (Ranquetat, 2008: 60-65).

Tcheca, Eslovênia, Hungria, Estados Unidos, México, Cuba, Colômbia, Venezuela, Chile, Uruguai, entre outros.

O segundo grupo, constituído por países que separam Igreja e Estado, mas mantém alguma relação preferencial a alguma religião por acordos ou concordatas, a exemplo da Itália, Espanha, Portugal, Polónia, Alemanha, Suécia, Peru, Paraguai e Panamá.

E ainda os que adotam religião de Estado, como Irlanda, Malta, Argentina, Bolívia e Costa Rica – católicos; Inglaterra – anglicana; Grécia – ortodoxa; Bulgária – ortodoxa oriental; Dinamarca e Finlândia – luteranismo.

Embora desde a Constituição republicana de 1891 tenha se consagrado a ausência de uma crença oficial, pode-se afirmar que a hegemonia religiosa do catolicismo no Brasil só conheceu concorrência na segunda metade do século XX (Mariano, 2011: 248), com o avanço do pentecostalismo que agregou um grande número de fiéis sob sua exclusividade, responsabilizando-se parcialmente pela consolidação do pluralismo religioso no país.

Até meados da década de 1980 a disputa entre católicos e evangélicos não tinha atingido sua vertente institucional ou se expressado com mais vigor na política, embora não se possa afirmar a ausência da pretensão de ambos os grupos em falar com representantes da sociedade como um todo.

A organização de dirigentes católicos, influenciados pela teologia da libertação nas comunidades eclesiais de base (Jurkevics, 2004: 123), durante o período da ditadura militar, pode ser apontada como um momento preparatório para a chegada das Igrejas à política partidária.

Caracterizada pela atuação de padres e bispos na defesa dos direitos humanos em oposição ao autoritarismo do regime militar, a atuação de representantes eclesiais não se restringiu à proteção das liberdades de perseguidos políticos e estendeu-se às lutas sociais por habitação, educação, transporte, saneamento, entre outras demandas, ultrapassando o estrito interesse religioso e projetando a imagem do catolicismo como principal interlocutor de mudanças políticas.

A instalação da Assembleia Nacional Constituinte em 1987 simbolizou não só a abertura à participação cidadã, mas também a ampliação do espaço das igrejas católica<sup>20</sup> e evangélica<sup>21</sup> no processo de elaboração do texto constitucional que, a despeito de não atacarem o secularismo e a laicidade, paradoxalmente, pretendiam incorporar à Constituição disposições em defesa de seus pontos de vista sobre a moral.

A disputa do “mercado religioso” entre evangélicos e católicos nos anos 1990 passou a ser travada também nos meios de comunicação, com destaque para a televisão<sup>22</sup>, migrando para as esferas midiática e político-partidária, com o paulatino abandono do apolitismo pentecostal resumido no lema «crente não se mete em política», que foi substituído por *slogans* como «irmão vota em irmão» (Mariano, 2010: 120), numa clara referência à propaganda adversária: «católico vota em católico», utilizada pela Renovação Carismática.

Essa aproximação evidenciou o uso de identidades religiosas como recurso eleitoral para canalizar os votos dos fiéis e contribuiu para a instrumentalização entre religião e política em prejuízo da laicidade estatal, embora tal fator seja negado pela Igreja<sup>23</sup>.

Com a ampliação do número de fiéis<sup>24</sup>, o acirramento pela busca de espaço provocado pela expansão evangélica mostrou a existência de embates discursivos não só com outras crenças, de autocompreensão do sistema religioso, mas tem revelado uma espécie de irritação comunicativa difusa, com reações cujos efeitos também se fazem sentir em instituições estatais.

A chegada dos grupos católicos e pentecostais à política, por outro lado, reforçou a imagem do cristianismo em relação às demais crenças (islamismo, judaísmo, religiões afro-brasileiras e orientais), não só como representação simbólica da formação histórico-cultural nacional, mas deu ênfase a uma lógica particularista no espaço de discussão dos interesses de toda a sociedade, enfraquecendo o pluralismo religioso e o respeito às diferenças.

Reveladoras da força desempenhada pela comunicação religiosa proporcionada pela ação desses movimentos na seleção de comportamentos estatais destacam-se a formação de representatividade política parlamentar<sup>25</sup>; as intensas interlocuções de

<sup>20</sup> O *lobby* católico foi responsável, entre outros pontos, pela inserção da expressão «sob a proteção de Deus», no preâmbulo; garantia da «prestação de assistência religiosa nas entidades civis e militares de internação coletiva» (art. 5º, VII); além do acolhimento da «colaboração de interesse público» por instituições religiosas, na forma da lei (art. 19, I), e a manutenção do ensino religioso nas escolas públicas de ensino fundamental (art. 210, §1º), de matrícula facultativa.

<sup>21</sup> Destaca Antonio Pierucci: «eles lutaram na Constituinte contra o aborto (considerado crime em nome do preceito bíblico “não matarás”), contra o jogo (que afronta o preceito bíblico segundo o qual devemos ganhar o pão com o suor do rosto, e leva à desagregação da família), contra o homossexualismo (considerado por eles perversão e falta de vergonha que atraem a maldição de Deus sobre o povo), contra as drogas (porta de entrada para a criminalidade violenta), contra o feminismo (que destrói a hierarquia da família patriarcal), contra a pornografia, contra a ilimitada dissolução da sociedade conjugal pela liberação do número de divórcios e a liberação dos métodos contraceptivos abortivos. Em nome da “maioria da sociedade” puseram-se em campo a favor da censura de costumes na TV, no rádio, no cinema e em outros tipos de espetáculos, a favor da educação religiosa nas escolas e, até mesmo, na programação das emissoras de TV» (Pierucci, 1996: 175).

<sup>22</sup> Até o ano de 1995 a Igreja Católica possuía apenas uma emissora de televisão, número que saltou para oito em 2005 (Mariano, 2011: 249), em reação à maciça perda de fiéis e expansão dos evangélicos.

<sup>23</sup> Em recente declaração sobre a polêmica sobre a influência da religião nas eleições municipais em São Paulo, o presidente da CNBB, D. Raymundo Damasceno, afirmou: «A posição da Igreja Católica, enquanto instituição, é de que não deve assumir nenhuma posição político-partidária. O papa Bento XVI, numa de suas encíclicas, *Deus É Amor*, foi muito claro ao dizer que a Igreja não pode nem deve tomar nas suas mãos a batalha política. Isso é próprio dos políticos, dos leigos. A Igreja não pode ter pretensões de poder» Fonte: *Jornal Estado de São Paulo*, 14.12.2012.

<sup>24</sup> Em 30 anos o percentual da população que se declarou evangélica subiu de 6,6% em 1980 para 22,2% em 2010, com destaque para os pentecostais em todas as grandes regiões do país, sendo o grupo religioso que mais se ampliou também entre 2000 e 2010, com crescimento de 61,45%. A maioria da população, entretanto, continua sendo católica, que tem 64,6%, registrando significativa queda em comparação a 1980, quando tinha 89%. O último censo também mostrou o aumento da diversidade religiosa no país. O número de espíritas foi de 2%; de pessoas sem religião, 8%; e de outras religiosidades, 2,7%; a umbanda e o candomblé mantiveram o percentual 0,3% da população. Fonte: IBGE, Censo Demográfico 2010.

<sup>25</sup> Com uma frente parlamentar representativa no Congresso Nacional (76 deputados federais e 3 senadores), as igrejas evangélicas consolidaram-se como força política com a qual todos os partidos precisam negociar. Só nas eleições de 2010 o aumento da bancada evangélica na Câmara federal foi superior a 50% (de 46 para 68 deputados). Informações: <<http://revistaforum.com.br/blog/2012/06/quando-deus-pauta-a-politica/>> (consultado em 31/03/2013).

seus grupos com autoridades públicas; o apoio declarado a candidatos nos pleitos para cargos eletivos<sup>26</sup> e a participação direta no processo de legitimação democrática de decisões judiciais sobre temas morais com amplo apelo social.

Nesse sentido foi a atuação da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil como *amicus curiae*, uma espécie de informante auxiliar do Supremo Tribunal Federal, no julgamento das Ações Diretas de Inconstitucionalidade nº 4.277, que reconheceu a união civil homossexual e nº 3.510, sobre a utilização de embriões humanos em pesquisas com células tronco; além da participação em audiência pública, ao lado da Igreja Universal do Reino de Deus e da Associação Médico-Espírita do Brasil, na Arguição de Descumprimento de Prefeito Fundamental nº 54, sobre a possibilidade de interrupção de gravidez de feto anencefálico.

Sob a dimensão mais direta da discussão jurídica sobre procedimentos políticos como as eleições, a Igreja também tem se mostrado cada vez mais presente. É o caso da participação da CNBB no movimento de combate à corrupção eleitoral<sup>27</sup> e de sua articulação em torno da aprovação da Lei Complementar nº 135/2010 (lei da ficha limpa), que incluiu entre as causas de inelegibilidade a condenação por crimes de natureza política e financeira, ainda que sem o trânsito em julgado da decisão.

Também no que tange às políticas públicas, a instrumentalização mútua entre poder e crença tem resultado numa série de parcerias entre atores religiosos e governo que evidenciam a insuficiência do modelo de separação entre Igreja e Estado para descrever as mudanças de sentido da relação entre política e religião no Brasil.

Como diagnóstica Joanildo Burity, desde meados dos anos 1990 tornou-se possível observar um aumento dessa articulação com a implementação de políticas públicas nos três níveis da federação; nas *interfaces* entre entidades da sociedade civil, como ONG's, e associações ligadas à promoção da saúde ou educação com organizações religiosas, em parcerias<sup>28</sup> apoiadas pelo Estado; no engajamento de grupos religiosos em questões de afirmação de 'identidades' culturais diversas (ex. gênero, raça ou ambientalismo); e na defesa de bandeiras da redução de desigualdades econômicas, através do desenvolvimento local ou regional como condição dos direitos humanos, inclusive com participação em fóruns e manifestações contra o sistema financeiro internacional (Burity, 2008: 87).

Esses exemplos da atuação de grupos religiosos em temas de amplo interesse público deixam perceber que a relação entre política e religião adquire um grau específico de complexidade, cuja semântica operativa se realiza numa esfera distinta da tradicional e secular separação entre Igreja e Estado, demandando da esfera pública pluralista o respeito às regras constitucionalmente estabelecidas, sem a exigência de que seus partícipes sejam obrigados a deixar suas convicções religiosas de lado.

A força com que o reingresso da dimensão moral da religião tem chegado ao debate político, com consequências para a positividade do direito, pode mostrar por outra via, a construção seletiva de discursos sobre o conceito de laicidade, afastando-se da equidistância do Estado em relação a todas as crenças.

Tal fator sinaliza o risco de desdiferenciação funcional entre os sistemas – para utilizar a terminologia luhmanniana, através da intervenção da comunicação religiosa orientada pelo código imanente/transcendente, operado segundo a influência de movimentos situados num espaço privilegiado da estrutura no sistema da política, definindo pautas sobre direitos e liberdades que seriam, em tese, laicas.

Diante de um quadro em que grupos religiosos interferem seletivamente na reprodução de comportamentos políticos e jurídicos, afirmando em contrapartida, sua própria laicidade, a questão desafiadora conforme precisamente aponta Jessé Souza é mapear «a institucionalização do acesso diferencial a bens culturais que são aceitos ou que passam a ser tendencialmente aceitos pela enorme maioria da população como valores dominantes da sociedade como um todo» (Souza, 2000: 255).

A análise do processo de formação dessa semântica religiosa nas relações constitutivas da política e do direito mostra sua importância não apenas para evitar o discurso fundamentalista ou intolerante, mas principalmente para examinar como determinados grupos podem se apresentar na defesa de concepções de sua própria moral religiosa, em detrimento de dados relevantes sobre direitos civis de casais homoafetivos, saúde reprodutiva, violência contra mulheres e educação sexual.

<sup>26</sup> As eleições presidenciais e estaduais de 2010, assim como as municipais de 2012, evidenciaram o peso da religião na definição de grandes contingentes de eleitores nos grandes centros urbanos do Brasil, capazes de registrar significativas oscilações nas pesquisas de intenção de voto a depender das posições dos candidatos sobre a legalização do aborto e do uso de entorpecentes, casamento entre homossexuais, entre outros, definindo a pauta das discussões e o comportamento dos concorrentes, segundo levantamento feito pelo Ibope (Cervellini - Giani - Pavaneli, 2010).

<sup>27</sup> Formado por diversos entes da sociedade civil (OAB, associações do Ministério Público e da Defensoria Pública, sindicatos). Informações disponíveis em: <<http://www.mcce.org.br/>> (consultado em 31/03/2013).

<sup>28</sup> Sobre a articulação entre organizações religiosas e entes governamentais e da sociedade civil na execução de políticas públicas e a existência de um «ativismo social religioso», mostrando uma das dimensões da incorporação evangélica no *establishment* político (Burity, 2007: 7-48).

Logo, não se trata de afirmar que um grupo político religioso tem maior ou menor legitimidade representativa dos interesses de seus eleitores ou de toda a sociedade, mas de observar em que medida a carga religiosa que ele traz ao debate pode obscurecer ao invés de esclarecer certos temas.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bachur, João Paulo (2011), «A Diferenciação Funcional da Religião na Teoria Social de Niklas Luhmann», *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 26, n. 76, pp. 177-190.
- Berger, Peter (1985), *O Dossel Sagrado: Elementos para uma Teoria Sociológica da Religião*, São Paulo, Edições Paulinas.
- Berman, Harold (2006), *Direito e Revolução: a Formação da Tradição Jurídica Ocidental*, São Leopoldo, Editora Unisinos.
- Burity, Joanildo (2001), «Religião e Política na Fronteira: Desinstitucionalização e Deslocamento de Fronteiras numa Relação Historicamente Polêmica», *Revista de Estudos da Religião*, n. 4, pp. 27-45.
- Burity, Joanildo (2007), «Organizações Religiosas e Ações Sociais: Entre as Políticas Públicas e a Sociedade Civil», *Antropológicas*, ano 11, vol. 18(2), pp. 7-48.
- Burity, Joanildo (2008), «Religião, Política e Cultura», *Tempo Social: Revista de Sociologia da USP*, v. 20, n. 2, pp. 83-113.
- Cervellini, S. - Giani, M. - Pavanelli, P. (2010), «Economia, Religião e Voto: A Questão do Aborto na Eleição Presidencial de 2010», in *IV Congresso Latino Americano da WAPOR*, Belo Horizonte: Editora UFMG, pp. 1-42.
- Hobbes, Thomas (1997), *Leviatã: ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*, São Paulo, Nova Cultural.
- Kloppenburg, Boaventura (1961), *Umbanda no Brasil*, Petrópolis, Vozes.
- Koselleck, Reinhart (1999), *Crítica e Crise: uma Contribuição à Patogênese do Mundo Burguês*, Rio de Janeiro, Contraponto.
- Koselleck, Reinhart (2006), *Futuro Passado: Contribuição à Semântica dos Tempos Históricos*, Rio de Janeiro, Contraponto.
- Ladeur, Karl-Heinz (2009), «The Myth of the Neutral State and the Individualization of Religion: the Relationship between State and Religion in the Face of Fundamentalism», *Cardozo Law Review*, v. 30, n. 6, pp. 2445-2471.
- Luhmann, Niklas (1985), «Society, Meaning, Religion: Based on Self-Reference», *Sociological Analysis*, v. 46, n. 1, pp. 5-20.
- Luhmann, Niklas (1996), «El Concepto de Riesgo», in Beriain Joxetxo (comp.), *Las Consecuencias Perversas de la Modernidad: Modernidad, Contingencia y Riesgo*. Barcelona, Anthropos, pp. 123-153.
- Luhmann, Niklas (1997), *Organización y Decisión: Autopoiesis, Acción y Entendimiento Comunicativo*, Barcelona, Anthropos.
- Luhmann, Niklas (1998), *Complejidad y Modernidad: de la Unidad a la Diferencia*, Madrid, Editorial Trotta.
- Luhmann, Niklas (2006), *La Sociedad de la Sociedad*, Mexico, Editorial Herder.
- Luhmann, Niklas (2007), *La Religión de la Sociedad*, Madrid, Editorial Trotta.
- Lutero, Martinho - Calvino, João (2005), *Sobre a Autoridade Secular*, São Paulo, Wmf Martins Fontes.
- Jurkevics, Vera Irene (2004), «Renovação Carismática Católica: Reencantamento do Mundo», *História: Questões e Debates*, n. 40, pp. 121-134.
- Mariano, Ricardo (2010), «Pentecostais e Política no Brasil: do Apolitismo ao Ativismo Corporativista», in Santos, Hermílio (org.), *Debates Pertinentes: para Entender a Sociedade Contemporânea*, Porto Alegre, Edipucrs, pp. 112-138.
- Jurkevics, Vera Irene (2011), «Laicidade à Brasileira: Católicos, Pentecostais e Laicos em Disputa na Esfera Pública», *Civitas*, v. 11, n. 2, pp. 238-258.
- Marramao, Giacomo (1997), *Céu e Terra: Genealogia da Secularização*, São Paulo, Fundação Editora da UNESP.
- Marx, Karl (2010), *Sobre a Questão Judaica*, São Paulo, Boitempo.
- Neves, Marcelo (2008), *Entre Têmis e Leviatã: uma Relação Difícil*. São Paulo, Martins Fontes.

- Oro, Ari Pedro (2011), «A Laicidade no Brasil e no Ocidente: Algumas Considerações», *Civitas*, v. 11, n. 2, pp. 221-237.
- Philippopoulos-Mihalopoulos, Andreas (2010), *Niklas Luhmann: Law, Justice, Society*, New York, Routledge.
- Pierucci, Antonio Flavio (1998), «Secularização em Max Weber: da Contemporânea Serventia de Voltarmos a Acessar aquele Velho Sentido», *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 13, n. 37, pp. 43-73.
- Pierucci, Antonio Flavio (1996), «Representantes de Deus em Brasília: A Bancada Evangélica na Constituinte», in Prandi, Reginaldo, *A Realidade Social das Religiões no Brasil: Religião, sociedade e política*, São Paulo, Editora Hucitec, 1996. cap. 7, pp. 163-191.
- Ranquetat Jr., Cesar Alberto (2008), «Laicidade, Laicismo e Secularização: definindo e esclarecendo conceitos», *Tempo da Ciência* (15) 30, pp. 59-72.
- Russell, Bertrand (1957), «A filosofia entre a religião e a ciência», in *História da filosofia ocidental*, Tradução de Brenno Silveira, São Paulo, Companhia Editora Nacional, pp. 10-20.
- Souza, Jessé (2000), *A Modernização Seletiva: uma Reinterpretação do Dilema Brasileiro*, Brasília, Editora Universidade de Brasília.
- Weber, Max (1999). *Economia e Sociedade*, Brasília, Editora Universidade de Brasília.
- Souza, Jessé (2004), *A Ética Protestante e o 'Espírito' do Capitalismo*, São Paulo, Companhia das Letras.
- Trubek, David (2007), «Max Weber sobre Direito e Ascensão do Capitalismo», *Revista Direito GV*, vol. 3, n. 1, pp. 151-186.