

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA “JÚLIO DE MESQUITA FILHO”
Programa San Tiago Dantas de Pós-Graduação em Relações Internacionais
UNESP, UNICAMP e PUC-SP

LUIZA RODRIGUES MATEO

Deus abençoe a América: religião, política e relações internacionais
dos Estados Unidos

MESTRADO EM RELAÇÕES INTERNACIONAIS

São Paulo
2011

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA “JÚLIO DE MESQUITA FILHO”
Programa San Tiago Dantas de Pós-Graduação em Relações Internacionais
UNESP, UNICAMP e PUC-SP

LUIZA RODRIGUES MATEO

Deus abençoe a América: religião, política e relações internacionais
dos Estados Unidos

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Universidade Estadual Paulista, Programa San Tiago Dantas de Pós-Graduação em Relações Internacionais (UNESP, UNICAMP e PUC-SP) como exigência parcial para obtenção do título de mestre em Relações Internacionais, sob orientação do Prof. Dr. Luis Fernando Ayerbe.

São Paulo

2011

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Luis Fernando Ayerbe – Orientador

Prof. Dr. Carlos Eduardo Eduardo Lins da Silva

Prof. Dr. Reginaldo Mattar Nasser

AGRADECIMENTOS

À FAPESP, pelo financiamento desta pesquisa.

Ao professor Ayerbe, pelas contribuições precisas e orientação atenta.

Aos professores Nasser e Lins da Silva, pelo auxílio em tempos de qualificação.

A todos do San Tiago Dantas, professores e colegas que ajudaram a construir este trabalho.

Aos familiares e amigos, pelo apoio incondicional, otimismo sincero e pelo amor compartilhado.

RESUMO

A religião tem exercido uma influência multidirecional no plano internacional através de movimentos transnacionais e conflitos étnico-nacionais, formatação de identidades e legitimação política que perfazem o ressurgimento do sagrado que caracteriza o século XXI como pós-secular. Diante deste quadro, questiona-se a negligência dirigida ao tema religioso pela disciplina das Relações Internacionais, situando tanto os impasses teóricos como as possibilidades analíticas abertas contemporaneamente. A escolha dos Estados Unidos como estudo de caso se deve ao caráter extremamente devoto da população e sua relevância na construção do “espírito americano”. Os mitos fundacionais protestantes ajudam a entender a celebração da pátria contida na religião civil. De tempos em tempos, momentos de despertar religioso varreram os Estados Unidos, moldando seu dinâmico mercado religioso e o vigor evangélico engajado que caracteriza a atual “igreja americana”. Recentes mudanças no protestantismo trouxeram nova dinâmica para a intersecção entre religião e política, colocando em questão as bases do secularismo institucional dos Estados Unidos. Por muito tempo na história americana, a sociedade religiosa e o governo secular coexistiram e se reforçaram mutuamente. O muro de separação entre Igreja e Estado e a liberdade religiosa são valores fundamentais da república defendidos desde o século XVIII pelos pais fundadores. Na segunda metade do século XX, contudo, grupos religiosos articulados em torno de uma agenda conservadora começaram a influenciar o debate sobre questões morais como aborto e direitos homossexuais, e mobilizar os fiéis para as eleições locais e federais. Nota-se, também, padrões como a “lacuna de frequência religiosa” e a retórica religiosa de líderes políticos, que traduzem a nova investida da religião no espaço público americano. O foco deste trabalho reside na investigação dos transbordamentos desta interface religião/política para as relações internacionais dos Estados Unidos. Para tanto, destaca-se a relevância da mentalidade religiosa na percepção da alteridade e a projeção dos interesses da direita cristã sobre a agenda internacional americana, seja através da ajuda externa, com as Iniciativas Baseadas na Fé, ou do sionismo cristão subjacente ao *lobby* de Israel. Por fim, destacamos a política de liberdade religiosa como dupla influência da religião na política externa americana na virada para o terceiro milênio. A aprovação do *International Religious Freedom Act* de 1998 foi resultado de uma mobilização da sociedade civil religiosa, incluindo lideranças da direita cristã. A tramitação da lei no Congresso revelou forças diferentes no movimento evangélico americano que, no entanto, traziam a mesma meta de levar a religião para dentro de Departamento de Estado americano e consolidar a liberdade religiosa ao redor do mundo.

PALAVRAS-CHAVE: religião, liberdade religiosa, política, política externa, Estados Unidos.

ABSTRACT

Religion has played a multidirectional influence on the international stage through transnational movements and ethno-national conflicts, formatting and political legitimation of identities that make up the resurgence of the sacred which characterizes the twenty-first century as post-secular. Given this situation, we question the negligence led to the religious theme for the International Relations discipline, closing both the theoretical impasses as the analytical possibilities opened contemporaneously. The choice of the United States as a case study is due to its extremely devout population and its relevance in the construction of the "American spirit." Protestant foundational myths help to understand the country celebration contained in the civil religion. From time to time, moments of religious revival swept the United States, casting his dynamic religious marketplace and committed evangelical force that characterizes the current "American church." Recent changes in Protestantism brought a new dynamic for the intersection between religion and politics, calling into question the institutional foundations of secularism in the United States. For a long time in American history, religious society and secular government coexisted and mutually reinforced. The wall of separation between church and state and freedom of religion are fundamental values of the Republic, defended since the eighteenth century by the founding fathers. In the second half of the twentieth century, however, religious groups structured around a conservative agenda, began to influence the debate on moral issues like abortion and gay rights, and mobilize the faithful to the local and federal elections. We can note, also, patterns such as the "religious attendance gap" and the religious rhetoric of political leaders which reflect the new thrust of religion in American public space. This work's focus lies in investigating the spillover effect of the interface religion/politics to American foreign policy. It highlights the relevance of religious mentality in the perception of otherness and the projection of the Christian Right's interests on American international agenda, whether through foreign assistance, with the Faith-Based Initiatives, or behind Christian Zionism and the Israel lobby. Finally, we highlight the religious freedom policy as a double influence of religion in U.S. foreign policy at the turn of the millennium. The approval of the International Religious Freedom Act of 1998 was the result of a religious civil society mobilization, including leaders of the Christian Right. The handling of the bill in Congress showed different strengths in the American evangelical movement, however, bore the same goal of bringing religion into the U.S. State Department and consolidate religious freedom around the world.

KEYWORDS: religion, freedom of religion, politics, foreign policy, the United States of America.

LISTA DE FIGURAS:

| | |
|---|-----|
| Figura 1 – Frequência ao culto religioso semanal | 43 |
| Figura 2 – Familiaridade dos americanos com as religiões | 45 |
| Figura 3 – Homogeneidade dos círculos sociais | 46 |
| Figura 4 – Evangélicos e “ <i>nones</i> ” entre jovens americanos | 49 |
| Figura 5 – Prática religiosa e identificação partidária | 49 |
| Figura 6 – Frequência ao culto religioso e o voto presidencial | 74 |
| Figura 7 – Filiação partidária e os maiores grupos religiosos | 76 |
| Figura 8 – A familiaridade dos partidos com a religião | 77 |
| Figura 9 – Quem controla os partidos | 78 |
| Figura 10 – Filiação religiosa dos presidentes americanos | 80 |
| Figura 11 – Igrejas devem se manter fora da política | 83 |
| Figura 12 – Religião e política externa nos Estados Unidos | 89 |
| Figura 13 – A popularidade das Faith-Based Initiatives | 102 |
| Figura 14 – Orçamento para liberdade religiosa internacional | 126 |

SUMÁRIO

| | |
|--|-----|
| INTRODUÇÃO _____ | 10 |
| 1. TRAZENDO A RELIGIÃO PARA AS RELAÇÕES INTERNACIONAIS _____ | 14 |
| 1.1 Múltiplas influências da religião na dinâmica global | 15 |
| 1.2 A origem da exclusão | 24 |
| 1.3 Impasses teóricos e debates contemporâneos | 29 |
| 2. ESTADOS UNIDOS: UM PAÍS DE DEUS? _____ | 43 |
| 2.1 Tolerância e Pluralismo | 44 |
| 2.2 O quadro composicional do mercado religioso nos Estados Unidos | 46 |
| 2.3 Mudanças no protestantismo norte-americano | 50 |
| 3. RELIGIÃO, LIBERDADE RELIGIOSA E IDENTIDADE NACIONAL _____ | 52 |
| 3.1 A religião na narrativa fundacional | 53 |
| 3.2 O Grande Despertar e a construção da igreja americana | 57 |
| 3.3 A Religião civil norte-americana | 61 |
| 3.4 O transcendental nos Estados Unidos do terceiro milênio | 64 |
| 4. A INTERFACE ENTRE RELIGIÃO E POLÍTICA NOS ESTADOS UNIDOS _____ | 66 |
| 4.1 O secularismo norte-americano | 67 |
| 4.2 A religião e o jogo político-partidário | 73 |
| 4.3 O <i>God talk</i> dos líderes americanos | 84 |
| 5. TRANSBORDAMENTOS PARA POLÍTICA EXTERNA _____ | 88 |
| 5.1 A Direita Cristã | 90 |
| 5.2 As Iniciativas Baseadas na Fé | 98 |
| 5.3 O <i>lobby</i> de Israel | 103 |
| 5.4 A percepção do outro | 108 |

| | |
|--|-----|
| 6. A POLÍTICA DE LIBERDADE RELIGIOSA INTERNACIONAL NO DEPARTAMENTO DE ESTADO NORTE-AMERICANO _____ | 111 |
| 6.1 Uma política externa secularizada | 112 |
| 6.2 O IRFA e seus desdobramentos | 113 |
| 6.2.1 Embate entre tendências | 117 |
| 6.2.2 A implementação | 122 |
| 6.2.3 Balanço dos impactos | 127 |
| | |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS _____ | 134 |
| | |
| REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS _____ | 135 |
| Livros | 135 |
| Capítulos de livro | 137 |
| Artigos | 141 |
| Dissertações e Teses | 143 |
| <i>Surveys</i> e eventos transcritos | 143 |
| Documentos oficiais | 145 |
| | |
| ANEXO 1 _____ | 146 |

INTRODUÇÃO

A presente pesquisa tem por objetivo analisar a importância da religião na formação da sociedade americana, bem como sua influência nas políticas doméstica e exterior dos Estados Unidos da América (EUA). O interesse pelo caso americano está motivado pelo cenário mais amplo do ressurgimento da religião nos palcos locais e regionais da segunda metade do século XX e seu papel de destaque nesse processo. Novas dinâmicas passam a influenciar as relações internacionais, como: movimentos religiosos transnacionais, mentores espirituais e lideranças que adentram o universo político, crenças religiosas legitimando agendas políticas, redefinição de identidades e o desenrolar de conflitos sociais que mesclam religião, etnia e nacionalismo.

O primeiro capítulo, portanto, é responsável por descrever o mosaico de influências que a religião exerce sobre a sociedade internacional contemporânea, destacando como aspectos da globalização – crises de sentido e pertença, corrosão do Estado Moderno e influência da tecnologia no aumento dos fluxos de informação e pessoas – incidem sobre a religião. Este quadro traduz uma nova “oportunidade histórica” para a religião que, relegada à esfera privada desde o advento da Modernidade, em diversas partes do mundo ensaia seu retorno à esfera pública e política.

A fim de entender o papel da religião nas relações internacionais, procurou-se investigar as razões que levaram à sua exclusão dentre aqueles conceitos-chave da disciplina. Partindo da construção da “religião” durante a modernidade, desvendou-se a oposição entre os universos da crença particular e da *res publica*, resguardada principalmente pelo imaginário das guerras religiosas europeias do século XVI.

Por fim, toma lugar a reflexão sobre os impasses teóricos responsáveis por relegar a religião ao segundo plano analítico. Diferentes caminhos epistemológicos, ontológicos e metodológicos trilhados por escolas das Relações Internacionais conformaram atalhos ou obstáculos no retorno da religião para a disciplina. Contemporaneamente, o debate está polarizado entre os defensores de conceitos consagrados, favoráveis à dedução de variáveis que possam mensurar a religião, e a crítica pós-moderna e pós-positivista ao “pressuposto westfaliano” da disciplina, além de autores que defendem a retomada de métodos tradicionalistas¹ para entender cultura e religião.

A partir do segundo capítulo, o foco reside na investigação do papel da religião para a conformação do tecido social e político da América. Deste modo, o esforço consistiu na coleção de

¹ O desenvolvimento da disciplina das Relações Internacionais processou uma dicotomização metodológica entre cientificistas e tradicionalistas. Os primeiros, inspirados pelas ciências econômicas e naturais, valem-se da empiria para deduzir recorrências e prever comportamentos. Já os tradicionalistas empregam uma abordagem holística que foca na história, filosofia e tradição cultural em detrimento da quantificação.

indicadores que caracterizam os Estados Unidos como uma nação devota, religiosamente plural e tolerante. Os números vão moldando um retrato do atual mercado religioso americano, com fluxos de fiéis e mudanças no *core* cultural protestante.

Tendo apreciado o contemporâneo quadro religioso dos Estados Unidos, a análise concentra-se na influência da religião e da liberdade religiosa para a edificação da identidade americana. Este é o elo fundamental para a compreensão da interface religião/política e sua imbricação internacional, através da política externa americana. Destarte, o terceiro capítulo examina a influência do puritanismo e da fé dos primeiros colonos para a autopercepção do país enquanto uma nação escolhida que recebeu um chamado de Deus para mudar o mundo. Os mitos protestantes fundacionais, como a providência divina e a cidade sobre a colina, foram sendo introjetados e diluídos no *ethos* americano. Da mesma forma, os momentos de “despertar” religioso injetaram novo ânimo às denominações religiosas, moldando a igreja americana, seu caráter evangélico e seu padrão de engajamento social.

A representação sagrada de símbolos da nação e a apropriação pública de expressões bíblicas compõem as duas facetas da religião civil americana. Junto com a narrativa de um passado comum que começa com o êxodo dos puritanos vindos da Inglaterra, o simbolismo religioso recorrente na posse presidencial, em discursos e monumentos oficiais conforma o caráter excepcional dos Estados Unidos enquanto uma das nações mais religiosas do mundo.

O quarto capítulo articula identidade religiosa, padrões de frequência ao culto e filiação religiosa ao universo político dos Estados Unidos. Para exemplificar este elo optou-se por destacar três aspectos da política americana: seu caráter secular, institucionalmente colocado desde o século XVIII, a influência da religião sobre o jogo partidário, especialmente através da “lacuna da frequência religiosa” e o *God Talk*, as recorrentes alusões à fé e passagens bíblicas enunciadas por presidentes americanos.

No primeiro exemplo, evidencia-se a presença da religião nos primeiros esboços da nação, seja nos documentos fundacionais deliberando sobre a separação Estado/igreja ou sobre o resguardo da liberdade religiosa, ou nos discursos dos patronos da independência, defendendo o sustentáculo moral da república.

Os dois últimos exemplos trazem evidências concretas da presença religiosa na esfera pública americana contemporânea, sobretudo durante a gestão George W. Bush, quando a religião delimitou os aliados do governo, como os evangélicos brancos que votaram maciçamente no republicano em 2000 e 2004. A religião alterou, também, o tom do discurso de Bush – as diversas menções a passagens bíblicas, ao conflito entre bem e mal, e ao chamado pessoal do comandante-em-chefe dos Estados Unidos.

Com o quinto capítulo, pretende-se expandir a análise para o plano internacional, verificando a influência da cosmovisão religiosa para a percepção do estrangeiro, e seu peso indireto para a formulação política. Outro importante viés de análise do papel da religião nas relações internacionais dos Estados Unidos é a direita religiosa, que se torna ator decisivo na política americana pelo menos desde os anos 70. Após definir quem são, e como atuam, as lideranças do movimento conservador religioso, dois estudos de caso são enumerados para ilustrar os resultados internacionais da agenda política da direita religiosa

O primeiro é a projeção internacional de organizações de caridade religiosa através de projetos da USAID sob o guarda-chuva das Iniciativas Baseadas na Fé. Tendo facilitado o acesso de organizações religiosas aos projetos sociais nos Estados Unidos e no exterior, o mecanismo criado por George W. Bush suscita o questionamento sobre a constitucionalidade do Escritório para Iniciativas Baseadas na Fé, sediado na Casa Branca e possivelmente conflitante com a Primeira Emenda. Paralelamente, a iniciativa é acusada de financiar com dólares de contribuintes americanos o proselitismo global da direita religiosa.

Em segundo lugar, aborda-se a influência do sionismo cristão para a configuração e legitimação popular do chamado *lobby* de Israel. Resgatando o debate colocado por Walt e Mearsheimer (2006, 2008), evidencia-se, por um lado, a importância do eleitorado judeu no financiamento das campanhas americanas, e por outro o apoio de cristãos à causa israelense com base na escatologia pós-milenarista. Ou seja, o apoio do público americano ao *lobby* de Israel provém da interpretação doutrinária de que a segunda vinda de Jesus à Terra está condicionada, entre outros, ao retorno do povo judeu à Terra Prometida.

Por fim, o sexto capítulo consiste no ensejo de verificar a inauguração da religião na pauta oficial de política externa, no Departamento de Estado americano. Com a aprovação do *International Religious Freedom Act* (IRFA) de 1998, tanto Washington como as embaixadas ao redor do mundo passam a se preocupar com o tema religioso. Anualmente, a elaboração de um relatório especial para liberdade religiosa transpõe o contexto de quase 200 países, nomeando os casos mais graves na infração do direito à livre expressão da fé.

Além de trazer a religião para a mesa de discussão política, o IRFA representou a supracitada interface religião/política, na medida em que foi uma vitória da organização de religiosos lutando, no âmbito da sociedade civil, contra a perseguição religiosa no exterior. A mobilização logrou migrar do púlpito de igrejas para ONGs (organizações não governamentais) e *think thanks*, além de discussões parlamentares que culminaram na aprovação da lei durante o governo Clinton.

A esquematização da pesquisa buscou dispor um panorama diverso de fontes, coletando levantamentos, gráficos e análises que pudessem conduzir a caracterização dos Estados Unidos, sua faceta religiosa e a correlação desta identidade com a esfera política. Destarte, a lógica partiu do nível doméstico para o internacional, com dinâmicas definidas ou influenciadas pela religião, originalmente projetadas pela política externa americana ou que indiretamente transbordam para as relações internacionais dos Estados Unidos.

1. TRAZENDO A RELIGIÃO PARA AS RELAÇÕES INTERNACIONAIS

O papel da religião nas ciências sociais em geral, e no estudo das Relações Internacionais em particular, é um interessante paradoxo. De um lado, a religião é um elemento essencial para sua origem, de outro, elas têm ignorado a religião até muito recentemente. (FOX e SANDLER, 2004, p.32)²

As produções teórico-analíticas das Relações Internacionais têm, historicamente, relegado a temática religiosa às margens. Durante décadas, o tema esteve ausente nos títulos de livros e artigos das principais revistas acadêmicas e congressos da área. No período de 1980 a 1990, apenas seis artigos publicados em quatro das revistas mais prestigiadas na área das Relações Internacionais (*International Organization*, *International Studies Quarterly*, *International Security* e *World Politics*) abordaram especificamente o papel internacional da religião. (PHILPOTT, 2002, p.66)

Somente em fins do século XX os analistas da disciplina se voltam ao entendimento da religião e dos fenômenos a ela conectados, como a violência religiosa e o desenrolar de conflitos étnico-religiosos, o fundamentalismo e o terrorismo religioso. A religião constitui importante fator na construção das cosmovisões individuais, da identificação social e de atitudes cujo impacto delineiam o espaço público dos Estados e a interação entre estes.

A primeira parte deste capítulo se dedica a tracejar as múltiplas influências da religião na política internacional, em crescente ênfase na cena global. Torna-se imperativa, portanto, a necessidade de um programa investigativo capaz de trabalhar as correlações entre religião e variáveis como economia e democracia, a política externa de Estados teocráticos como o Irã, a atuação de instituições religiosas e movimentos transnacionais, dentre outros que perpassam o atual sistema internacional.

Na sequência, toma lugar o questionamento dos variados motivos que concorreram para a histórica exclusão da religião enquanto vetor de influência e causalidade na política global, na dinâmica de poder e na configuração do sistema mundial. Recentes estudos dedicados ao desvendamento do papel religioso nas relações internacionais se deparam, primeiramente, com o desafio de superar a lacuna explicativa deixada pela disciplina³.

Os títulos de obras relevantes para o tema são bastante ilustrativos – *Religion as an overlooked element of international relations* (FOX, 2001), *Bringing religion into international relations* (FOX e SANDLER, 2004), *Religion in international relations: the return from exile* (HATZOPOULOS e PETITO, 2003), *On taking religious worldviews seriously* (TICKNER, 2005),

² Todas as citações em língua estrangeira foram traduzidas livremente para o português.

³ Note-se que, em todo o texto, o termo “relações internacionais” se refere ao processo histórico enquanto “Relações Internacionais” se refere à disciplina acadêmica.

The global resurgence of religion and the transformation of international relations (THOMAS, 2005).

Destarte, a segunda etapa desta exposição faz um mergulho na história das relações internacionais, e no contexto de elaboração das categorias de análise e teorias da disciplina, a fim de compreender a origem do “esquecimento” da religião. Paralelamente à construção identitária das próprias ciências sociais, as Relações Internacionais se deparam com as heranças do Iluminismo e do positivismo, grandes influências na delimitação de seu objeto de estudo. O estadocentrismo e o materialismo se somam, portanto, ao caráter fortemente ocidental da produção teórica das Relações Internacionais para condicionar a subvalorização de elementos culturais, ideacionais e, sobretudo, religiosos.

Abordar a totalidade de teorias ou escolas das Relações Internacionais não constituiu propósito desta pesquisa. Antes, optou-se por ressaltar as limitações epistemológicas, ontológicas e metodológicas que, adotadas por algumas teorias, minimizam a possibilidade de considerar a variável religiosa e suas adjacentes. O prisma transposto nestas páginas advém de estudiosos contemporâneos que, respondendo à demanda por incluir a religião na análise sociopolítica internacional, empreendem uma revisão teórica das Relações Internacionais⁴.

Partindo do diagnóstico aparentemente incompatível, do ressurgimento da religião e negação disciplinar de sua relevância, a terceira parte do capítulo almeja conferir visibilidade ao repertório de estudos que aborda diferentes elementos religiosos na dinâmica global. O intuito foi traduzir as discussões travadas na última década, aludindo obras cuja leitura direta e apurada proporcionou ainda outra esfera de referências bibliográficas em temas e abordagens correlatos. Evidenciando diversos impactos da religião nas relações internacionais, o texto esboça um mosaico de possibilidades e uma extensa agenda de pesquisa, compatível com os mais variados prismas teóricos.

1.1 Múltiplas influências da religião na dinâmica global

As fundações científica e racional da modernidade ocidental têm desafiado as religiões desde o século dezoito. O Iluminismo ocidental gradualmente permitiu aos indivíduos questionar e duvidar de Deus e seu governo mundial. No entanto, a religião mantém controle sobre a mente humana até hoje, um fato confirmado pelos eventos do século vinte. (MURDEN, 2008, p.420)

⁴ Os principais autores consultados são Jonathan Fox e Shmuel Sandler, Scott M. Thomas, Daniel Philpott, Eric O. Hanson, Jeffrey Haynes, Pavlos Hatzopoulos e Fabio Petito, Pippa Norris e Ronald Inglehart, todos os quais pesquisam no âmbito das Relações Internacionais.

A perplexidade dos analistas frente aos componentes religiosos de eventos como a Revolução Islâmica no Irã em 1979 e os ataques ao *World Trade Center* em setembro de 2001 são exemplos que denotam a incipiência do escopo conceitual das Relações Internacionais para lidar com as interconexões entre as esferas religiosa e política.

A transição para o terceiro milênio foi marcada pela retomada religiosa de praças públicas ao redor do mundo, seja com o revivalismo hindu do partido *Bharatiya Janata* indiano, os conflitos comunais inter-religiosos no sudeste asiático e na África ou a proeminência da ortodoxia e seitas cristãs nas antigas sociedades comunistas da Rússia e Europa Oriental. Destarte, a história contemporânea indica, mais pela somatória das evidências que pela força dos argumentos, a necessidade de compreender como a religião influencia os traços identitários, organizativos e normativos das relações internacionais.

O caso da revolução islâmica de 1979 foi instigante porque frustrou a expectativa generalizada de que o Oriente Médio progrediria na esteira da modernização e ocidentalização. Quando o Irã do aiatolá Khomeini se revestiu em devoção fundamentalista e instrumentalizou a violência religiosa, tornou-se evidente a ausência de ferramentas intelectuais para decodificar a emergência dos ditames religiosos no palco internacional.

Segundo Moorhead Kennedy, então funcionário da embaixada americana em Teerã, “Não há nenhum pedaço da torta para a religião. Nada na longa experiência do serviço secreto [americano] nos preparou para um movimento religioso transnacional do tipo liderado pelo aiatolá Khomeini.” (apud THOMAS, 2005, p.3) De fato, o tom de anormalidade inerente ao desafio imposto pelo regime iraniano em 1979, com a negação da supremacia cultural e da política secular do Ocidente, vai paulatinamente desaparecendo, até que a religião se estabeleça como grande tema da política internacional no século XXI.

Além de alterar o ordenamento político e geoestratégico global, os ataques terroristas perpetrados em Nova Iorque e Washington D.C. em setembro de 2001 também impactaram os eixos de análise das relações internacionais contemporâneas, ressaltando novas dinâmicas de conflito e novos focos de ameaça. As chagas abertas pela Al Qaeda expuseram, sobretudo, o fracasso dos críticos na interpretação de motivações religiosas. Em balanço disciplinar, Robert Keohane afirmou que as teorias de política internacional tradicionais são implacavelmente seculares e “ignoram o impacto da religião, conquanto os movimentos que chacoalham a política mundial estejam por vezes repletos de fervor religioso”. (2002, p.29)

Grandes foram os debates suscitados pelos eventos de 11 de setembro, tanto na mídia como na academia. Todavia, a maior parte dos diagnósticos limitou o papel da religião à concepção de fundamentalismo, furtando-lhe complexidade. Segundo Mark Juergensmeyer, o

fundamentalismo é um termo pejorativo que, além de impreciso para denotar uma tendência global, por atropelar as particularidades culturais, não carrega consigo um significado político⁵. Desta forma, o fundamentalismo enquanto conceito global seria melhor traduzido por antimodernismo, pois encerra uma revolta religiosa contra a ideologia secular que geralmente acompanha a sociedade moderna. (JUERGENSMEYER, 2008)

Muitas vezes, este reducionismo conceitual advém de uma abordagem teórica que entende o extremismo religioso como um subproduto da incompletude do processo de modernização no mundo não ocidental, ou seja, da pobreza, exclusão social e falta de liberdades civis candentes em países subdesenvolvidos e não democráticos. Entender o recente fenômeno do ressurgimento da religião sob este foco conduz, por consequência, à crença na promoção de ajuda externa e na consolidação do desenvolvimento econômico, através da implementação do livre mercado, como ferramentas essenciais para o combate ao terrorismo mundial. “Simplesmente não há razão para crer que a ajuda externa transformará islamistas em liberais.” (THOMAS, 2005, p.8)

Para este autor, seria preciso transcender os argumentos que definem os terroristas como analfabetos, famintos ou indivíduos com distúrbios sócio-psicológicos, e que atestam que o terrorismo religioso que desponta no limiar do século XXI em nada difere dos demais extremismos ideológicos do século XX (como o nazifascismo ou o stalinismo). Esta incursão de análise acabaria subvalorizando as particularidades do fenômeno, seus aspectos culturais e religiosos, reduzindo-o a um mosaico de violência e niilismo. (THOMAS, 2005)

Os fundamentalismos representam, atualmente, holofotes que conferem à religião visibilidade mundial, por denotar o reavivamento da mesma no espaço público e, sobretudo, por configurar possível resposta aos deslocamentos e crises decorrentes da própria modernidade. “Na cena religiosa internacional, são os movimentos conservadores, ortodoxos ou tradicionalistas que estão em ascensão. Estes movimentos são precisamente aqueles que rejeitam se acomodar à modernidade”. (BERGER, 2005, p.6)

O complexo processo que hodiernamente se convencionou nomear globalização configura um espaço de assimetrias que, personificado pela velocidade dos fluxos de mercadorias, capitais, pessoas e informações, desestabiliza as referências espaço-temporais, fragilizando a dimensão da memória coletiva e furtando aos indivíduos seus sentidos de pertença e parâmetros de orientação.

“As identidades cultural e política do povo se tornaram mais confusas depois da queda do muro de Berlim. Em resumo, nosso mundo contemporâneo combina as mudanças da aceleração

⁵ O surgimento do fundamentalismo acontece no plano da religião. É um modo de interpretar as escrituras sagradas e originalmente não dizia respeito às “leituras de mundo” ou à natureza da sociedade. Para Juergensmeyer (2008), o que se convencionou chamar de fundamentalista é na verdade o ativista religioso, indivíduo que alinha seus interesses religiosos aos políticos e cuja resposta a situações políticas se origina na moral religiosa.

tecnológica com quadros ideológicos cada vez mais fragmentados e caóticos.” (HANSON, 2006, p.5) Deste modo, a dissolução destas sociedades tradicionais pode levar à desintegração social, criando a necessidade de novas identidades e lealdades.

Conseqüentemente, os movimentos fundamentalistas se apresentam como uma tentativa na retomada das identidades individuais e/ou coletivas, localizando no passado elementos que possam compor um projeto alternativo à modernidade. Para tanto, fazem uma releitura literalista dos escritos sagrados, ao mesmo tempo em que lançam mão de avançadas técnicas de comunicação, propaganda e organização. (FOX e SANDLER, 2004, p.14) Ou seja, trata-se de um processo reativo, voltado à construção das identidades pessoal e social a partir de imagens do passado projetadas em um futuro utópico, visando à superação do insustentável tempo presente. (CASTELLS, 2002, p.42)

Em dada realidade mundial que dissolve os antigos significados, as comunas culturais de cunho religioso parecem ser uma alternativa, uma possibilidade de resistência em defesa das fontes autênticas de significado, retomando códigos específicos de autoidentificação, como a comunidade de fiéis. Neste contexto, a religião perfaz espaço privilegiado na construção de cosmovisões individuais e ordenação de sentidos sociais, provendo o “dossel sagrado” sob o qual se constroem as imagens e significações – “A religião implica no maior alcance da externalização do âmago do homem, na infusão de realidade com seus próprios significados.” (BERGER, 2004, p.27)

Quando o mundo se torna grande demais para ser controlado, os atores sociais passam a ter como objetivo fazê-lo retornar ao tamanho compatível com o que possam conceber. Quando as redes dissolvem o tempo e o espaço, as pessoas se agarram a espaços físicos, recorrendo à memória histórica. Quando o sustentáculo patriarcal da personalidade desmorona, as pessoas passam a reafirmar o valor transcendental da família e da comunidade como sendo a vontade de Deus. (CASTELLS, 2002, p.85)

Ao mesmo tempo, este turbilhão globalizador incide também sobre o terreno religioso, transformando-o de várias maneiras. Pode-se mencionar o surgimento de atores não estatais, como os islâmicos Al Qaeda, Hamas e Jihad Islâmica, os novos movimentos religiosos, como o *Falun Gong* chinês e o pentecostalismo cristão, ou a expansão das diásporas religiosas, principalmente através de populações refugiadas. (THOMAS, 2005, p. 28-32)

Há ainda os fluxos do proselitismo global, que mobilizam milhares de missionários dispostos a exportar sua fé. Os principais alvos são países não ocidentais e geralmente ao sul do Equador. Quando as novas igrejas não são recebidas com uma atmosfera doméstica pluralista, geralmente catalisam a intolerância e violência dirigida às minorias religiosas⁶.

⁶ Este é o caso do missionarismo cristão que assediou o Leste Europeu no imediato pós-União Soviética. Em momento delicado de redefinição das identidades coletivas e dos Estados nacionais, a pressão dos evangélicos vindos principalmente dos Estados Unidos gerou entraves sociais e, no longo prazo, favoreceu a retomada da Igreja Ortodoxa

Não raro, a globalização abre espaço para o reavivamento religioso, a exemplo do cristianismo, islamismo e hinduísmo. A revitalização da fé se intensifica na medida em que estas religiões (mais especificamente as instituições ou movimentos religiosos) se valem dos modernos veículos de comunicação para difundir suas mensagens, crescentemente marcadas pelos padrões emotivos e carismáticos de persuasão.

De maneira análoga à associação possível entre religião e globalização, o ressurgimento global do transcendental pode ser entendido enquanto uma decorrência da corrosão, tanto em termos práticos quanto ideológicos, do Estado Moderno-secular. Esta “falência” do padrão estatal é percebida, notadamente, a partir de sua incapacidade de promover a democracia e o desenvolvimento econômico-social no mundo não ocidental.

No período pós-independências da segunda metade do século XX, os denominados países subdesenvolvidos optaram majoritariamente pela adoção dos parâmetros modernos enunciados pelos Estados centrais. Declinando da possibilidade de se autorreferenciarem sociopoliticamente a partir da afirmação de suas tradições nacionais (o que incluía elevada parcela de suas religiões autóctones), estes países aderiram ao padrão ocidental, assumindo os ideais de superioridade científica, tecnológica e do regime democrático.

Todavia, pode-se dizer que em diversas nações da África, do sudeste asiático e do Oriente Médio, além das próprias falhas na “viabilização da modernidade” denotadas pela não realização das promessas de avanço econômico e estabilidade interna (segurança, liberdades fundamentais e pluralismos sociais), o projeto secular ocidental foi visto como uma imposição realizada pela colonização. Não somente pela colonização de fato (que se estende a meados do século XX), como também pela posterior colonização cultural, perpetuada até os dias de hoje pelas elites nacionais e orquestrada pelo poder produtivo-financeiro transnacional sediado nos países ricos.

Para as populações de muitos países do mundo não ocidental, portanto, as ideias de modernidade são vistas como estrangeiras e ilegítimas. “O nacionalismo secular, que foi o legado europeu para o mundo em desenvolvimento, começou a ser percebido por muitos como moralmente vazio e politicamente corrupto – os piores aspectos do passado colonial.” (JUERGENSMEYER, 2008, p.9-10)

Da mesma forma que o nacionalismo moderno foi o sucessor natural da religião enquanto “doutrina de destino” e fonte de identidade, legitimidade e lealdade, a atual fragilização do Estado Nação reabre a porta-giratória da história, dando nova chance aos apelos identitários e organizacionais religiosos. A projeção midiática de líderes espirituais e a ampla veiculação de suas

como símbolo do espírito nacional russo. Do mesmo modo, a presença de missionários estrangeiros na região balcânica acabou agravando as tensões étnico-religiosas.

mensagens são instrumentos capazes de mobilizar populações nacionais inteiras, angariando seu apoio em torno de determinados planos de ação política.

Com a politização da religião e ascensão de nacionalismos religiosos, o “mito liberal da secularização” se fragiliza e o mundo vê despontar inúmeros conflitos nos quais a religião compõe pano de fundo, quando não é o cerne dos descompassos sociopolíticos. A partir da década de 1990, isso fica evidente nos Bálcãs, na Ásia central (como no Sri Lanka e Índia), na África (como no Egito e Sudão), e no agravamento das contendas entre Israel e Palestina. (THOMAS, 2005, p. 41)

Esta fragilização dos valores modernos perfaz uma realidade de crescente lastro geográfico. No que se entende por ocidente, adquire força uma desilusão para com o olhar científico-racional do mundo, marcado pela emergência de católicos carismáticos, protestantes evangélicos e pentecostais, budistas e espiritualistas *new age*. O mundo não ocidental, por sua vez, assiste à construção de múltiplos diálogos entre a esfera política e aspectos de autenticidade, herança cultural e tradição religiosa, em nítida resposta à mencionada desilusão com os parâmetros europeus de secularismo, democracia e progresso econômico. (THOMAS, 2005, p.11)

A Europa assistiu nos últimos séculos à consolidação, ao menos em grande parte de seu território, de muitas das predições modernas de secularização. À exceção das regiões leste e sudeste, o continente pode ser traduzido por indicadores reduzidos de religiosidade, longo histórico de tolerância e pluralismo religioso, bem como ampla laicização do Estado e das instituições públicas. “Por mais que muitos europeus tenham deixado de participar de instituições religiosas, eles não abandonaram ainda algumas de suas inclinações religiosas mais profundas.” (DAVIE, 2005, p.68). Ou seja, a religião na Europa ocidental tem peso maior enquanto tradição cultural do que enquanto doutrina. A baixa porcentagem de filiação às igrejas caracteriza o padrão contemporâneo de “crer sem pertencer” (*believing without belonging*).

Todavia, o continente europeu tem sofrido, recentemente, as consequências do efeito centrífugo de movimentos mais amplos de retomada da religião ao redor do mundo, tais como o ativismo de grupos tradicionalistas religiosos. Além de serem alvo de movimentos “antimodernização” e “antissecularização” (como nos ataques terroristas da fundamentalista islâmica Al Qaeda em março de 2004 em Madrid, e julho de 2005 em Londres), a Europa passa a ter que lidar com questões religiosas frente ao processo de integração continental. A recente ampliação da União Europeia atinge momentos de clímax devido à entrada de alguns países do sul e do leste europeus no bloco, profundamente distintos em matéria econômica e social (inclusive no que tange à conformação religiosa).

O próprio impasse que subjaz a admissão da Turquia na União traz consigo a reflexão sobre o papel da religião na identidade europeia. Ainda neste sentido, são fatores de destaque as

populações migrantes que, vindas do leste europeu ou de países no norte da África, Ásia e Oriente Médio, trazem consigo sentimentos nacionais marcadamente religiosos (principalmente islâmicos). Em meio a uma população europeia “desencantada”, os novos migrantes catalisam um choque cultural que, além de gerar reações que podem chegar à violência xenófoba, também expõe os limites da então sedimentada comunidade imaginada europeia. (SHAH, 2006, p.2)

Recentemente, a França assistiu à retomada da polêmica sobre o uso do véu por mulheres mulçumanas em prédios públicos, para a qual o presidente Nicolas Sarkozy respondeu com assertividade, classificando a burca não como um problema religioso, senão uma questão de igualdade e liberdade entre os sexos. Defendendo os valores da *laïcité* francesa, Sarkozy disse que “Não podemos aceitar em nosso país mulheres prisioneiras atrás de grades, amputadas de toda vida social, privadas de toda identidade. Não é essa a ideia que a República Francesa faz da dignidade da mulher.” (apud NETTO, 2009) O embate travado entre políticos, religiosos e acadêmicos franceses remonta à proibição do uso do véu e do chador nas escolas de ensino fundamental e médio, encabeçada por Jacques Chirac em 2004, e revela a complexidade que as questões identitárias assumem na Europa mãe do secularismo e do iluminismo.

Também os Estados Unidos, país símbolo do ocidente e que arroga para si a excelência na aplicação do projeto liberal-democrático, revelam diversas interfaces entre religião, identidade e política. Não somente por serem considerados um dos países mais dinâmicos e diversos em matéria de religião, com 95% de seus cidadãos se autoafirmando tementes a Deus e 40% frequentando igrejas aos domingos, mas também devido à sua história, construída a partir de imaginário coletivo permeado pela religião. (DEMERATH e STRAIGHT, 1997, p.7)

Exemplo disso são os mitos fundacionais que situam os Estados Unidos enquanto o povo escolhido e a cidade na colina, ideias que sedimentaram a identidade nacional norte-americana e até hoje configuram valores individuais e diretrizes para seu ordenamento sociopolítico, inclusive no plano exterior. (MEAD, 2006, p. 104-111)

O próprio nascimento do fundamentalismo ocorreu em solo americano. A mobilização política de grupos religiosos nos Estados Unidos está entre as mais eficientes do globo. Tanto a criação da Maioria Moral de Jerry Falwell em princípios do século XX como o recrutamento do eleitorado evangélico nas eleições de Ronald Reagan e George W. Bush são passagens que dão colorido especial à presença da religião no espaço público americano.

Os ataques terroristas de 11 de setembro, como já salientado, elevaram o papel da religião no entendimento do cenário internacional, não somente porque seus mentores se auto intitulavam condutores de uma guerra santa (a *jihad* islâmica), mas porque o evento marcou o renascimento de um patriotismo americano descrito, inclusive, em termos religiosos. Cidadãos liderados por Bush

filho passam a se autorreferenciar enquanto bastiões da liberdade e militantes de uma guerra entre o bem e o mal. A linguagem religiosamente orientada invocou, por vezes, a imagem de uma cruzada global, denunciando que o islamismo “tem sido distorcido e colocado a serviço do mal”.

É no mundo não ocidental, todavia, que o fenômeno religioso aparece desveladamente enquanto um fator de influência política: no norte da África, na África subsaariana, na América Latina, no Oriente Médio e na Ásia (principalmente na China), assim como na Rússia e em toda Europa leste. (MOGHADAM, 2003, p.65) Nestas localidades, o reavivamento da religião pode ser representado pelas:

[...] igrejas neopentecostais na África e América Latina, como a enorme Igreja Universal do Reino de Deus no Brasil e Moçambique, a *Ishwa Hindu Parishad* e *Rashtriya Swayamsevak Sangh* na Índia, a Irmandade Mulçumana no Egito e na Jordânia, o *Hezbollah* no Líbano, o *Hamas* nos Territórios Palestinos e o *Muhammadiyah* na Indonésia. (SHAH, 2006, p.3)

Também merecem destaque os partidos políticos religiosamente orientados, que exercem grande influência nos resultados eleitorais de países como Brasil, Turquia, Nigéria, Palestina, Índia e México. Além dos grupos formalizados em defesa de uma agenda religiosa, as paisagens políticas nacionais têm sido inundadas por líderes religiosos com grande poder de atração. Estes guias espirituais, mediadores dos mundos terreno e transcendental, podem ser ilustrados por figuras como:

[...] o papa João Paulo II, o Dalai Lama, Franklín Graham, Desmond Tutu, Osama Bin Laden e o Ayatollah Sistani, que tiveram papel “profético” ao aplicar o que eles alegam serem ensinamentos divinamente autorizados a circunstâncias políticas. Em alguns casos, estes profetas emanaram grande autoridade e sua influência política foi decisiva. (SHAH, 2006, p.3)

Segundo teóricos da globalização, o ressurgimento de fatores culturais e religiosos seria uma resposta à densa interdependência entre as esferas política, econômica, militar e midiática. Deste modo, os adventos do mercado global e da sociedade civil transnacional, marcados pelas tecnologias da comunicação e dos transportes, dão ênfase e corporificam o sentimento de encolhimento espaço-temporal que permeia o exercício da globalização. (HANSON, 2006)

Devido à sua vocação transnacional, a religião, pelo menos em tese, pode atuar de forma mais abrangente sem o constrangimento das forças locais. [...] Quero marcar que seu caráter universalista lhe dá outras possibilidades de ação; possibilidades em grande parte denegadas ao Estado Nação. Se entendermos poder como potência, capacidade de realizar certos objetivos em determinadas situações concretas, no mundo contemporâneo, as instituições religiosas e as empresas transnacionais, por se definirem como “além das fronteiras”, dispõem de potencialidades que lhes são favoráveis para agir em escala globalizada (isso certamente irá variar com as situações em que estão inseridas essas instituições). (ORTIZ, 2001, p.65)

Na medida em que se desenvolve, o processo globalizador traria consigo uma revolta contra os valores modernos, dentre os quais também o secularismo. Em geral, o que se observa é um efeito difusor de tendências religiosas locais e regionais, impulsionado pela interconexão dos sistemas de informação. O avanço tecnológico das telecomunicações maximiza a propagação das mensagens religiosas, aumentando sua abrangência geográfica e facilita a organização de igrejas e grupos religiosos em âmbito global.

A própria modernização do sistema político, com a consolidação do parâmetro liberal, ao projetar maior representatividade das massas, permite uma incidência, direta ou indireta, daqueles que militam por Deus no espaço político, em estratégias que variam da opinião pública às urnas. Seja através de partidos religiosamente orientados ou de grupos de pressão (como nos *lobbies* exercidos por evangélicos e judeus nos Estados Unidos), a religião se apresenta, contemporaneamente, como um elemento de influência nas arenas políticas nacionais de inúmeros países.

A disseminação da democracia, longe de conter o poder de militantes ativistas religiosos, provavelmente só aumenta o alcance de movimentos políticos proféticos, muitos dos quais emergiram de processos democráticos mais organizados, mais populares e legítimos que antes – mas possivelmente não menos violentos. A democracia esta dando voz aos povos do mundo e eles querem falar de Deus. (SHAH, 2006, p.1)

Se a religião está “voltando do exílio”, motivada pelas crises instadas a partir da globalização, não é prudente seguir negligenciando sua presença na cena internacional. Ainda que a leitura predominante nas ciências sociais tenha assegurado que a religião decairia em importância no espaço público, as realidades nacionais e as relações que se constroem internacionalmente parecem revelar uma “revanche de Deus”⁷. Uma vez que o “secularismo não é o futuro, mas uma versão antiga e equivocada sobre o futuro” (BROOKS, 2004, p. 67), a disciplina das Relações Internacionais deveriam dedicar um olhar mais atento para a incidência da religião e seus processos correlatos no sistema global contemporâneo.

1.2 A origem da exclusão

Parece consensual entre os autores situados na presente análise que a negligência historicamente destinada à temática religiosa pelas teorias das Relações Internacionais se deve, em grande parcela, à base constitutiva das ciências sociais como um todo, e das Relações Internacionais em particular. No nascedouro deste campo epistêmico, a religião era aludida antes para justificar

⁷ A expressão foi cunhada pelo cientista social francês Gilles Kepel em livro de 1994, *A revanche de Deus: judeus, cristãos e muçumanos na reconquista do mundo*, no qual o autor interpreta o reavivamento da religião através da explosão de novos movimentos religiosos.

sua ausência do que sua importância para a ação social. Esta abordagem reflete o contexto sobre o qual os cientistas sociais clássicos estavam refletindo – a passagem da sociedade tradicional para a sociedade moderna, com a consolidação do capitalismo, desenvolvimento industrial e tecnológico, urbanização, institucionalização política, maiores níveis de educação e admissão de pluralismos sociais.

Os pensadores da modernidade assumiram que a realidade social em consolidação seria mais racional, científica e legalista, o que refletiria a decadência dos fatores primordiais de identificação e, portanto, da religião enquanto fator organizativo e fonte de sentidos para as esferas social e política.

De fato, o Estado Nação desloca a religião enquanto fonte privilegiada de integração social e cultural fundando sua existência num outro tipo de lógica. Isso se coloca claramente em relação à política. Na medida em que ele é o foro central de orientação coletiva das ações, caberia à religião um papel menor. (ORTIZ, 2001, p.64)

A Teoria da Modernidade delimita, desta forma, uma clara distinção entre o presente e o passado – a “sociedade tradicional” passa a ser caracterizada como estática e monolítica, vista sob uma atmosfera de atraso. Concomitantemente, a modernidade era admitida como um processo linear e universal.

Por mais que o ideário moderno tenha nascido na Europa, logo cruza o Atlântico em direção à América do Norte e, posteriormente, projetar-se-ia no globo. Deste modo, os desníveis existentes entre as sociedades “em transição” para a modernidade eram entendidos como vestígios residuais que deveriam desaparecer conforme estas caminhassem na esteira do progresso.

Semelhantemente, a teoria da secularização reafirma a noção de que o desenrolar da modernidade desdobraria em uma infraestrutura estatal racionalizada e burocratizada, legitimada pela vontade popular e não mais por ideais marcadamente religiosos. Max Weber descreveu esta mudança como “desencantamento do mundo”. A modernidade seria, portanto, uma gaiola de ferro na qual a vida e o discurso estavam condicionados aos constrangimentos do racionalismo secular.

Desta forma, a explicação dos fenômenos físicos passaria a compor atividade científica, desacreditando a lógica interna das doutrinas religiosas. As instituições, por sua vez, se tornariam ideologicamente neutras e despidas de qualquer tradição religiosa. Ou seja, o racionalismo passa a ser a fonte da qual emanam os sentidos necessários para o “situar-se no mundo” dos indivíduos e sociedades na Modernidade. (FOX e SANDLER, 2004, p.37) Foi nesta gaiola do secularismo moderno que se desenvolveram os discursos jurídico e acadêmico até os dias atuais. (SMITH, 2010, p.23)

[...] desde a era do Iluminismo, figuras de destaque na filosofia, antropologia e psicologia postularam que as superstições teológicas, símbolos rituais litúrgicos e práticas sagradas

são produto de um passado que seria superado na era moderna. A morte da religião foi conhecimento convencional nas ciências sociais durante o século vinte e tem sido, na verdade, considerada o modelo principal de investigação sociológica, no qual a secularização é classificada conforme as revoluções históricas da burocratização, racionalização e urbanização foram transformando as sociedades agrárias medievais em nações industriais modernas. (NORRIS e INGLEHART, 2004, p.3)

Neste universo político e simbólico, a religião só perpetuaria sua influência na medida em que se modernizasse, adequando-se ao tripé racionalismo, relativismo e pluralismo. Sua sobrevivência dependeria do comprometimento com o Estado secular, com a ciência e com a economia liberal. Algumas religiões processaram esta acomodação à modernidade, como o protestantismo liberal e o catolicismo liberal – acomodação que ainda estaria por acontecer em religiões como o islamismo.

Para Scott M. Thomas (2005), a compreensão do ressurgimento global da religião deve ter início com a própria definição do termo. Para tanto, Thomas mergulha nas origens do conceito “religião” e demarca os significados a ele atribuídos na história, bem como seus respectivos interesses implícitos.

Este conceito de religião foi inventado como parte da mitologia do liberalismo e agora emerge como um conceito universal aplicável a outras culturas e civilizações. Este entendimento da religião é usado para legitimar uma forma de política liberal que considera a mistura entre política e religião como violenta e perigosa para a razão, liberdade e estabilidade política. (THOMAS, 2005, p.21)

Thomas entende por “mito político da modernidade” a concepção de religião, e seu respectivo papel sociopolítico, que vai se consolidando na Europa a partir do século XVII. Esta concepção foi construída a partir das imagens remanescentes das guerras religiosas, como a própria Guerra dos Trinta Anos (1618-1648) – o último conflito desta natureza e que selou, com o Tratado de Vestfália, o nascimento do sistema internacional de Estados. O espectro destes conflitos religiosamente motivados lembrar-nos-ia que, quando a religião é trazida do espaço privado para o espaço público, ou seja, quando a religião é politizada, ela inerentemente conduz à guerra, à intolerância, à agitação política ou até mesmo ao colapso da ordem internacional. Então, “a mitologia política do liberalismo é o mito do estado moderno secular como nosso salvador dos horrores das modernas guerras religiosas e do choque de civilizações.” (THOMAS, 2005, p.22-23)

De fato, a modernidade europeia não “inventou” a religião⁸. Antes, trouxe uma nova forma de interpretá-la, com definições que estreitaram seu escopo àquele das crenças e instituições que

⁸ A religião, enquanto conjunto de crenças sobre os fenômenos da vida e da morte, sempre acompanhou os conjuntos sociais, tendo assumido diferentes formulações culturais. Para Robert Bellah, a religião é uma tentativa de transcender o plano ordinário, conturbado e imprevisível, com um “risco de fé” que permite às pessoas agir frente à incerteza em nome de uma verdade superior. A crença no sagrado motiva os indivíduos a assumirem este “risco de fé” tendo vista a realidade suprema, que é do outro mundo.

deveriam estar apartadas do resto da vida social. A nova relação entre os poderes temporal e espiritual inaugurada pela modernidade ficou amplamente conhecida como “secularismo”. Um governo secular, em outras palavras, é aquele que age puramente baseado nos propósitos deste mundo, que é “não religioso” nos seus pressupostos, motivações e deliberações. (SMITH, 2010, p.129-130)

O secularismo moderno é, portanto, reducionista, pois eliminou a tensão entre o sagrado e o profano simplesmente descartando o primeiro e preservando o último. Antes do iluminismo europeu, as palavras “religião” e “secularismo” eram escassamente enunciadas. A primeira passou a ser vocábulo corrente nos Estados Unidos e Europa apenas no século XIX. Tradição, comunidade e fé eram os termos que designavam o que hoje entendemos por costumes religiosos, grupos religiosos e devoção religiosa. (JUERGENSMEYER, 2008, p.17)

Segundo Charles Taylor, o termo “secular” tem origem cristã. Seu significado remonta ao Antigo Testamento e à separação entre os mundos terreno e espiritual trazida por passagens enunciadas por Jesus: “dai a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus” e “Meu mundo não é deste reino”. Dentro desta simbologia cristã, o termo secular equivalia a mundano. (TAYLOR, 2007)

A origem da palavra também diz respeito à divisão da Igreja Católica entre os cleros regular e secular. Os sacerdotes seculares eram aqueles que não viviam em mosteiros, mas serviam nas paróquias “no mundo”. O “secular” passa a ser antítese do “religioso” – enquanto negação do espiritual, sagrado e supernatural – apenas com as transformações simbólicas da modernidade europeia. (SMITH, 2010, p.129-130)

Deve-se considerar, portanto, os particularismos desta concepção de religião, resultado de experiências e práticas discursivas da civilização europeia ocidental durante a consolidação da era moderna (séculos XV a XVIII). O “novo” sentido de religião se valeu de uma imagem de caos associada à fé politizada (partindo das guerras religiosas europeias) para demover a religião do posto central na definição da comunidade. Ou seja, transformou o papel de religião que era, na baixa Idade Moderna, socialmente percebida como uma comunidade de crentes, para a concepção corrente de religião a partir da modernidade – um conjunto de ideias. (THOMAS, 2005)

O que se revela fundamental ao entendimento das Relações Internacionais, por conseguinte, é que esta demarcação da religião enquanto “conjunto de crenças privadas” ou doutrinas foi um produto da construção do sistema interestatal, necessária para a consolidação do Estado moderno, do nacionalismo moderno e do sistema internacional moderno. A reivindicação do monopólio interpretativo e a configuração abrangente da vida e da comunidade, anteriormente

trazidos pela religião, foram deslocadas devido às condições impostas pela secularização do saber, da neutralização da violência do Estado e da liberdade geral de credo. (HABERMAS, 2005)

Enquanto na baixa Idade Moderna *religio* expressava a virtude e prática da tradição cristã na comunidade, a partir dos séculos XV e XVI, o conceito adquiriu um tom mais universal, como sistema de crenças que poderia existir fora da comunidade e da prática eclesiástica. A distinção entre as esferas de poder espiritual e temporal, garantindo-lhes ampla autonomia, põe fim ao projeto do *corpus cristianus* da Igreja Católica. Encerra-se a possibilidade de construir o reino de Deus na Terra e a tolerância passa a ser vista como solução política para lidar com a diversidade de crenças que se reuniam sob a mesma unidade política, um mesmo principado.

Essa transformação da concepção de religião atende à primeira demanda do Estado Moderno europeu – sua consolidação enquanto direcionador da ação, superando o amplo poder exercido até então pela Igreja Católica. Era preciso redimensionar as jurisdições dos reinos temporal e espiritual, da Igreja e do Estado.

Durante a Idade Média, o poder do papado sobre os príncipes consistia na capacidade de instruir, financiar e excomungar, este último muito importante porque poderia acarretar na deposição do líder político. Nos tempos pré-modernos, os sacerdotes não somente definiam o comportamento herético, como estipulavam suas respectivas punições, que poderiam incluir pena capital. (SMITH, 2010, p.126) As novas monarquias europeias necessitavam, caso quisessem impor sua disciplina, privatizar as consciências e as crenças que perfaziam o corpo social, “remoldando” a religião enquanto um rol de ideias que não dizia respeito, não orientava e tampouco julgava a ação social.

Com o novo papel da religião, os Estados têm legitimada sua soberania interna, a partir do momento em que a lealdade nacional é construída em detrimento da antiga lealdade religiosa. Este processo de secularização da política, ou de privatização da religião, viabilizou-se devido ao aumento do poder estatal e da influência dos próprios príncipes sobre a Igreja Católica.

Ou seja, o princípio de não intervenção e os preceitos do realismo político, marcado pela Razão de Estado, seriam componentes do arranjo vestfaliano e demarcadores dos limites entre os poderes religioso e político, nacional e internacionalmente. Com a percepção de que a soberania é o elemento definidor da relação política, sua salvaguarda passa a ser uma condição indelével e, conseqüentemente, essencial para a manutenção do sistema em termos de pluralidade de atores e integridade de princípios regentes deste ambiente internacional. (THOMAS, 2007, p.5-10)

A substituição da noção de religião por uma ética cosmopolita ocupa função central para a coesão social do Estado Nação desafiado pelo multiculturalismo que derivava, por um lado, da

emergência de novas comunidades políticas compartilhando o espaço internacional, e por outro, da multiplicação de denominações religiosas interiormente em cada Estado.

O grande aumento no número de tradições religiosas é um fenômeno essencialmente moderno, advindo da Reforma Protestante que inaugura, no universo simbólico cristão, a possibilidade de livre interpretação dos preceitos divinos. A mediação entre os planos terreno e espiritual deixa de ser entendida enquanto primazia de um corpo eclesiástico de escolhidos. A Igreja Católica já não é mais o elo com o transcendental, e este passa a ser entendido de forma individualizada e, portanto, descentralizada. (PHILPOTT, 2000)

É a noção protestante de que a fé não mais se encontra numa prática eclesiástica específica, ou num templo e hierarquia religiosa determinados, que viabiliza o pluralismo em matéria de religião. Concomitantemente, esta multiplicidade deposita naquelas sociedades europeias o desafio da convivência com a diferença, culminando na adesão à noção de tolerância religiosa, que passa a compor uma importante ferramenta política frente ao moderno cenário europeu.

1.3 Impasses teóricos e debates contemporâneos

A rejeição da religião [...] parece estar inscrita no código genético da disciplina das Relações Internacionais. Provavelmente, isto ocorreu porque os principais elementos constitutivos das práticas de relações internacionais foram deliberadamente estabelecidos no início da Europa moderna com o fim das Guerras Religiosas. (HATZOPOULOS e PETITO, 2003, p.1)

Consoante argumentado, o desenvolvimento teórico das Relações Internacionais foi profundamente marcado pelo imaginário iluminista e pelo pressuposto vestfaliano, associando “religião” com ameaça, dogma e concepções reducionistas da alteridade. (LYNCH, 2003, p.56) O mundo de Estados soberanos que emergiu em Vestfália é o mesmo que realistas como Thomas Hobbes e Kenneth Waltz descreverão. Nele, o conflito religioso é uma sombra que desafia a própria existência e legitimidade do sistema. (PHILPOTT, 2000, p. 244-245)

Os pressupostos ontológicos da síntese de Vestfália, conjuntamente com o compromisso das Relações Internacionais como uma ciência social [...] reforçaram o abandono da religião e, mais importante, sua incapacidade de incorporá-la nas teorias. (TICKNER, 2005, p.16)

Soma-se à herança fundacional da disciplina uma marginalização mais ampla que a cultura e os aspectos ideacionais, enquanto forças sociais, sofreram em relação aos principais paradigmas, perspectivas e escolas de pensamento em Relações Internacionais. Estas, tendo surgido enquanto disciplina autônoma há cerca de um século, na sequência da Primeira Guerra Mundial, estiveram por longo período dirigidas ao entendimento da guerra e dos meios para prevenir a sua recorrência,

o que reflete uma primazia de questões materiais que se estende aos dias de hoje. Assim, assuntos como capacidade militar, balança de poder, alianças entre as grandes potências, ou mesmo estratégias de construção da paz e da ordem jurídica internacional concentraram atenção de analistas que relegaram ao patamar secundário a subjetividade latente na sociedade internacional, em sua roupagem cultural, ideológica, ética, ou mesmo religiosa.

As primeiras discussões em Relações Internacionais se delinearão a partir de duas tradições que configuravam epistemologias claramente opostas, optando por enxergar o mundo “como ele era” e “como ele deveria ser”. Conjugando autores clássicos da filosofia política, como Kant, Rousseau, Maquiavel e Hobbes, o embate acadêmico travado por liberais e realistas configurou o primeiro “grande debate” teórico da disciplina.

De um lado, a racionalidade humana dando suporte à construção da paz através da cooperação e instituição de um ordenamento jurídico internacional, ainda que descentralizado. De outro, a anarquia internacional condicionando a desconfiança mútua, e a lógica do poder com vistas à manutenção da soberania e à própria sobrevivência das unidades políticas.

O advento da Segunda Guerra Mundial deflagrou um duro golpe aos que ficaram conhecidos como idealistas ou utópicos. A tragédia do conflito desacreditou o caráter normativo na análise das relações internacionais, fortalecendo a lógica da autoajuda e da recorrência cíclica à guerra. O prestígio com que o livro de Hans J. Morgenthau, *A política entre as Nações* (1948), foi recebido denota a supremacia da tradição realista a partir de meados do século XX. (NOGUEIRA e MESSARI, 2005)

Enquanto escola de pensamento, o realismo primou pela definição da lógica internacional a partir dos Estados Nação e da inexistência de uma autoridade soberana capaz de lhes impingir normas de comportamento. O ponto de partida é a

[...] busca de poder pelos Estados a centralidade da força militar dentro deste poder e a inevitabilidade duradoura do conflito em um mundo de múltipla soberania. Mesmo não negando inteiramente o papel da moralidade, do direito e da diplomacia, os realistas dão maior peso à força militar como instrumento de manutenção da paz. (HALLIDAY, 2007, p.24)

Neste contexto, pouco espaço ficou reservado ao papel das ideias e da cultura, sendo ainda mais difícil prever uma discussão sobre a religião e seus desdobramentos internacionais. É certo que o contexto histórico incidu diretamente sobre a produção teórica realista. Edward H. Carr escreveu os *Vinte anos de crise* justamente no período entre guerras (1919-1939) e em clara interlocução com a proposta liberal de Woodrow Wilson. Morgenthau responde à atroz realidade do segundo conflito internacional e Raymond Aron escreve *Paz e Guerra entre as Nações* em 1962, rodeado pela tensão nuclear e iminência da destruição total.

Mas não somente o relevo que temas da *realpolitik* alcançaram na cena mundial conduziu à marginalização de aspectos ideacionais. As próprias ontologia e epistemologia da tradição realista limitam a possibilidade de refletir sobre o assunto, na medida em que admitem a objetividade da realidade social e o isolamento de aspectos morais e ideológicos no processo científico.

Este primeiro diálogo disciplinar, entre realistas e liberais, esteve sob o imperativo do sujeito racional que observa o mundo objeto, sem esboçar a transição ontológica que designaria o sujeito como parte fundamental e inseparável da realidade, que se torna um sujeito-objeto agente e não um sujeito observador paciente.

Segundo Fox e Sandler (2004), para que o paradigma realista pudesse incorporar o elemento religioso à sua explicação da política internacional, seus teóricos deveriam repensar três pressupostos centrais, a saber: a definição das políticas externas dos Estados apenas em termos de acúmulo de poder, a estrita separação entre as esferas doméstica e internacional⁹, e o caráter anárquico do sistema definido pela autoajuda (*self-help sistem*).

Por outro lado, os autores celebram a possibilidade de interpretar aspectos religiosos através de termos realistas: a disseminação de valores religiosos aos demais Estados é uma medida de influência e pode agregar poder e delimitar aliados. (FOX e SANDLER, 2004) Há também outros aspectos da religião que funcionam como trunfos de poder, tais como o controle sobre sítios sagrados (como a cidade de Jerusalém), a questão da legitimidade e da persuasão (associadas ao discurso político), e também a questão das diásporas. (FOX, 1999)

A existência de comunidades, étnica ou religiosamente identificadas, vivendo fora de seu território de origem pode configurar um circuito de influência e poder, como no caso do *lobby* judeu mobilizado para influir a política exterior norte-americana para Israel, ou no tratamento das questões migratórias e do fluxo internacional de missionários. (FOX e SANDLER, 2004, p.167-170)

Conquanto não apareça textualmente exposta, a questão religiosa figura latente nas definições realistas de natureza humana e moralidade. No primeiro caso, fica evidente a concepção de uma herança do pecado original que determina a condição humana egoísta, má e conflituosa. No pensamento de Morgenthau (2003, p.3-27), a relevância do tema é considerável, pois o autor define a política “governada por leis objetivas que refletem esta natureza humana”. Ainda que existente, o espaço relativo atribuído à questão moral em Morgenthau não se relaciona diretamente às questões religiosas. Quando o autor afirma que os princípios morais são guias da ação política, se refere ao

⁹ Fox e Sandler (2004) entendem que a separação entre as políticas doméstica e exterior, designada pelo realismo clássico, resultaria no pressuposto de que os assuntos internos dos Estados podem ser lacrados em uma “caixa preta” e ignorados, já que no plano internacional só uma única motivação por trás dos Estados, o poder.

código de condutas que diz respeito à prudência e à lógica das consequências, e não a preceitos teológicos.¹⁰

A importância da religião para a escola realista está relacionada, sobretudo, à herança do pensamento católico europeu. Santo Agostinho, por exemplo, foi considerado o primeiro realista político e legou ampla reflexão sobre moralidade e legitimidade na guerra, a chamada tradição da guerra justa. (THOMAS, 2005) Dentre outros, destaca-se o trabalho de Reinhold Niebuhr, teólogo norte-americano que contribuiu para as discussões do realismo no século XX. (PHILPOTT, 2002, p.80)

De maneira ainda mais incisiva que o realismo, a tradição liberal está profundamente ancorada no Iluminismo, deixando pouco ou nenhum espaço para a religião. Os analistas liberais se preocuparam, antes, com a possibilidade racional de escapar da gaiola de ferro da competição para cooperar na busca de paz e prosperidade. Se realismo e liberalismo estiveram limitados pela roupagem moderna que vestia o binômio religião/política, o segundo “grande debate” das Relações Internacionais agravou ainda mais o cenário. O embate metodológico contrapôs empirismo e tradicionalismo, donde o primeiro saiu vitorioso.

A revolução behaviorista da década de 1950 polarizou a produção acadêmica entre norte-americanos e europeus, prestigiando uma forma de ciência social que, fundada em quantificações e regularidades, raramente olha para as motivações religiosas com empenho. (PHILPOTT, 2002, p.81) Não obstante a onda cientificista tenha agregado importantes contribuições para disciplina, a reafirmação incondicional do positivismo mostrou-se estéril aos propósitos de analisar a cultura e, particularmente, a religião – variáveis de difícil mensuração e elevado grau de subjetividade.

Grande representante do tradicionalismo metodológico acima referido, a Escola Inglesa mais antiga, composta por Martim Wight, Michael Donelan e Herbert Butterfield, teve marcante papel no esforço por abordar, pela sociologia histórica, diferentes sistemas estatais, destacando a importância do estudo da religião, cultura, civilizações e da história mundial nas relações internacionais.

Com este suporte metodológico, Wight diferenciou os sistemas-estatais ancorados em normas, tradições e doutrinas religiosas. Para o autor, a existência de alguma unidade cultural entre os Estados era premissa para a existência da sociedade internacional, pois forneceria as necessárias intersubjetividade, sentimento de pertença e obrigações mútuas. A religião¹¹ aparece no pensamento de Wight, também, com a defesa do “pacifismo cristão” e através da influência da filosofia

¹⁰ A moralidade descrita em termos realistas desqualifica as tomadas de decisão que não atendam ao interesse nacional, o que configura a lógica peculiar da esfera política, autônoma em relação às demais esferas, como a econômica, jurídica e religiosa.

¹¹ Martim Wight era anglicano.

“providencialista” da história sobre seu pessimismo com relação ao idealismo moral nas Relações Internacionais. (THOMAS, 2001, p.923)

Conquanto tenham sido historicamente marginalizadas, as questões levantadas por Wight e Butterfield envolvendo religião, civilização e o substrato cultural da sociedade internacional são revisitadas pela perspectiva “solidarista” de Andrew Linklater, John Vincent ou mesmo Hedley Bull. Enfatizando a cultura cosmopolita da modernidade liberal, os autores buscam incorporar a preocupação normativa ao debate das Relações Internacionais. A interpretação de uma sociedade mundial definida por questões difusas, como normas e costumes, vai além dos temas estruturais e materiais trabalhados no contexto neo-neo¹². Neste horizonte mais abrangente, as ideias assumem papel privilegiado na análise da política internacional.

Durante a segunda metade do século XX, o arcabouço analítico da Escola Inglesa se vê desafiado pela lógica da globalização, na medida em que a incorporação de culturas não ocidentais ao sistema interestatal, assim como o reflorescimento religioso global, culminam em impasses culturais e identitários, dentre outros oriundos da corrosão da unidade e legitimidade da sociedade internacional.

Para Scott M. Thomas¹³, a maior contribuição da Escola Inglesa para a reflexão sobre questões culturais e religiosas nas r relações internacionais passa pela teoria social de Alasdair McIntyre, em sua crítica ao “Projeto Iluminista” de separação entre razão/moralidade e prática/tradição social. (THOMAS, 2005, p.86) Conjeturando sobre as questões éticas, McIntyre aponta para o perigo de deslocá-las de suas origens histórico-sociais, o que lhes furtaria o significado e a coerência. Ou seja,

[...] valores e conceitos éticos sobre a natureza do bem, do que é justo e do que é correto, e as noções de obrigação e racionalidade que os embasam são socialmente construídos a partir de tradições sociais e comunidades. Não há racionalidade independente de tradição, não há “ponto de vista neutro” ou conjunto de regras e princípios que sirvam a todos independentemente de suas concepções do bem. (THOMAS, 2005, p.87)

Rejeitando o pressuposto moderno, o filósofo escocês interpreta a religião enquanto um tipo de tradição, que pode ser moral, econômica, estética, geográfica ou religiosa (como catolicismo, islamismo ou humanismo). O indivíduo não é uma unidade isolada, sua história é um episódio numa narrativa social mais ampla. Logo, a história do “eu” só pode ser entendida em meio à história da própria comunidade, suas identidades históricas e culturais. (THOMAS, 2005, p.91)

¹² A contraposição das lógicas neorrealista e neoliberal conformou o segundo “grande debate” das Relações Internacionais. Neorrealistas focaram-se na definição estrutural do sistema, matriz anárquica capaz de ditar o comportamento das unidades políticas, capitaneado pela preocupação com a segurança. No campo neoliberal, predominaram questões como a interdependência, o transnacionalismo e a emergência de atores não estatais.

¹³ Thomas se autoneomeia membro da Escola Inglesa das Relações Internacionais.

A construção dos significados do indivíduo “situado” se viabiliza a partir de mediação social – as convenções linguísticas de uma comunidade, as práticas e tipos de comportamento legitimados pelas narrativas enraizadas na própria identidade comunitária. Destarte, esta abordagem sugere a indissociabilidade entre religião e linguagem, o que permite uma analogia com o construtivismo linguístico de Friedrich Kratochwil e Nicholas Onuf os quais, apesar de não desenvolverem especificamente o tema da religião, abrem espaço para pensar a edificação da realidade através dos discursos, da construção de significados através dos “atos de fala”.

Em geral, o esforço de trazer a religião para as relações internacionais se beneficiou com a abertura que a disciplina teve a partir da década de 70, através da incorporação conceitual de atores não estatais e transnacionais, e com o interesse por averiguar a influência mútua entre as esferas da política doméstica e externa. A conjuntura histórica geral corresponde à distensão da Guerra Fria e diminuição da importância relativa das questões de segurança (notadamente a questão nuclear), ao desastre no Vietnã, que obrigou os *policy makers* a considerar a importância da opinião pública, e às questões econômicas, que ganharam maior espaço na Agenda internacional com o choque do petróleo e o desmantelamento do sistema de *Bretton Woods*.

Neste contexto, a obra de Robert Keohane e Joseph Nye, *Transnational Relations and World Politics* (1971), teve grande impacto sobre os pilares analíticos das Relações Internacionais, ao desvelar as engrenagens do artefato internacional, identificando atores relevantes para além do jogo interestatal e novos padrões de interação entre estes. Com esta expansão conceitual, que traz à baila elementos como a economia e as organizações internacionais para dividirem espaço com os tradicionais fatores de segurança no jogo de poder das relações internacionais, pode-se vislumbrar algum espaço para o manejo de temas como os movimentos religiosos transnacionais, os grupos de fiéis que se dedicam ao proselitismo internacional, as instituições religiosas, a cooperação inter-religiosa na construção da paz, dentre tantas outras incursões da religião no cenário político internacional.

Instituições de alcance global, como a Igreja Católica Romana, podem influenciar amplamente a tomada de decisão política, dar suporte ou criticar regimes, gerar mobilização pública baseada em crenças e argumentos teológicos. (FOX e SANDLER, 2004) O caráter transfronteiriço da religião, em sua natureza e impacto, revela a porosidade entre as esferas doméstica e internacional – a exemplo dos fluxos de peregrinação para sítios sagrados, como Meca, ou a influência mundial do Islã político. (FOX e SANDLER, 2003)

Analogamente, o transbordamento de conflitos domésticos étnico-religiosos (como em Darfur, no Sudão, ou em Caxemira, na Índia), que culminam na desestabilização regional, por vezes

demandando intervenções militares internacionais, como ocorreu em Kosovo, ou atuação de *peacekeepers* no pós-guerra, como no Timor Leste. (FOX, 2001, p.68)

Todavia, a incursão nestas temáticas não constituiu a estratégia dos neoliberais, que já em pleno confronto com o estruturalismo realista¹⁴ retomam uma abordagem mais estadocêntrica. Aspectos da política doméstica e do transnacionalismo não consolidam seu espaço no *mainstream* teórico e a religião sequer foi enunciada como fator influente nos resultados gerais das relações internacionais. (THOMAS, 2005) Predominou na análise as dinâmicas de interdependência econômica e globalização, seguindo na abordagem sistêmica e objetiva para entender as possibilidades dos Estados engajarem na cooperação.

Esperava-se que a diminuição do papel relativo do Estado e do poder estatal, em contraposição ao aumento do papel das normas, da ideia de civilização mundial ou cidadania mundial e do livre comércio que promove paz trouxessem a religião de volta ao discurso da política internacional. (FOX e SANDLER 2004, p.29)

Nem mesmo com o conceito de *soft power*¹⁵, que garantiu ao neoliberalismo maior fôlego explicativo frente às mudanças impingidas pelos fluxos de globalização, esta matriz teórica se dedicou à reflexão sobre religião. Tópicos como o impacto das instituições religiosas ou de ideias difundidas por líderes espirituais (como a Igreja Católica e os discursos e encíclicas papais) permanecem, ainda, como sugestões futuras.

A profusão de temas na agenda das Relações Internacionais na década de 70 não logrou, portanto, desvencilhar a lógica *mainstream* realista tendente a excluir a religião. Em resposta ao vazio analítico deixado pelos ataques terroristas de 2001, Robert Keohane faz o balanço: “Nós precisamos sintetizar *insights* do realismo clássico, institucionalismo e construtivismo, mas também precisamos levar visões de mundo alternativas – inclusive as religiosas – mais seriamente.” (KEOHANE, 2002, p.1-41)

Concordando com Keohane, muitos autores que se dedicam ao tema da religião nas Relações Internacionais defendem a estratégia da síntese teórica ou a revisão de conceitos clássicos, a fim de adaptá-los aos fenômenos religiosos em curso no século XXI. Para Fox e Sandler (2004, p.30-33), por exemplo, o objetivo primeiro é superar o caráter marginal da “religião” na disciplina, construindo uma agenda de pesquisa robusta. Para tanto, são imprescindíveis as análises quantitativas, os estudos de casos e, principalmente, a dedução de variáveis e padrões capazes de circunscrever os aspectos religiosos na política internacional.

¹⁴ O neorealismo ou realismo estrutural foi inaugurado por Kenneth Waltz com a obra *Theory of International Politics* em 1979.

¹⁵ O conceito de poder brando foi cunhado pelo teórico neoliberal norte-americano Joseph Nye, em sua obra de 2004 – *Soft Power: os meios para o sucesso na política mundial*.

Esta estratégia segue imersa na lógica racionalista e positivista – proposição de variáveis que possam ser submetidas a testes empíricos a fim de encontrar vetores de causalidade. A operacionalização da religião enquanto comportamento observável se verifica, por exemplo, com a relação aos indicadores de frequência ao culto ou separação entre igreja e Estado. Jonathan Fox concretiza esta agenda de pesquisa quando centraliza o elemento religioso, muitas vezes associado à etnia e ao nacionalismo, relacionando-o com outras variáveis dependentes como legitimidade política e conflitos internacionais. (FOX, 1999 (a) e (b), 2002, 2004, 2006, 2007; FOX e SANDLER, 2003)

Com foco nas relações “políticas” internacionais, estas pesquisas partem da elaboração de conceitos análogos aos clássicos (como poder e norma), e técnicas de mensuração do fenômeno religioso. (FOX e SANDLER, 2004; HASENCLEVER e RITTBERGER, 2003) A independência ontológica da religião e sua análise no âmbito da interação social ficam, por conseguinte, relegadas ao segundo plano.

Este recorte engloba os estudos que trazem a religião como fonte de violência ou ameaça. A relevância da religião depende, portanto, de sua incidência sobre outros aspectos (realmente) centrais para a dinâmica internacional, notadamente sobre a segurança. Sua presença na agenda de estudos é, portanto, condicional e intermitente.

Para estes estudos, os principais fenômenos religiosos contemporâneos são os conflitos étnico-religiosos (FOX, 1999 (a) e (b); 2002) o fundamentalismo e sua faceta terrorista (ARMSTRONG, 2001; APPLEBY, 2003; JUERGENSMEYER, 2003; BRUCE, 2003; HALLIDAY, 2005, 2007), e as manifestações religiosas na sociedade civil global (BUSH, 2007; JUERGENSMEYER, 2005).

Cabe destacar o *Projeto dos Fundamentalismos*, publicado por Martin E. Marty e Scott Appleby de 1991 a 1995, bem como a obra *The ambivalence of the sacred: religion, violence and reconciliation* (APPLEBY, 2000), em que o autor discute sobre o *peacebuilding* religioso e a importância do ativismo de líderes, movimentos e organizações religiosas na promoção da paz.

Pode-se mencionar, ainda, a influência de Samuel P. Huntington sobre o debate cultural na agenda das Relações Internacionais. (HUNTINGTON 1993, 1997; HUNTINGTON e HARRISON, 2002) O autor americano definiu a ordem pós Guerra Fria a partir da lógica do “choque entre civilizações”. Estas seriam unidades sustentadas a partir da história, cultura, tradição e, mais importante, a religião. Dentre as civilizações enumeradas pelo autor, quase todas são definidas pela religião: Ocidental (que ao englobar Estados Unidos, Europa Ocidental, Austrália e Nova Zelândia, se refere aos cristãos, protestantes e católicos), Sínica-Confuciana, Japonesa, Hindu, Islâmica,

Ortodoxa, Latino Americana (também definida pelo cristianismo católico, com absorção de elementos indígenas) e Africana (1997, p. 50).

Entretanto, sua obra traz escassas referências ao próprio código “religião”, que aparece apenas como um dos muitos fatores culturais, tanto no artigo seminal publicado na *Foreign Affairs* (1993) quanto no livro *O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial* (1997), quando afirma que:

[...] de todos os elementos objetivos que definem as civilizações, o mais importante geralmente é a religião [...] Em larga medida, as principais civilizações na História da Humanidade se identificaram intimamente com as grandes religiões do mundo, e os povos que compartilham a mesma etnia e idioma podem, como no Líbano, na antiga Iugoslávia e no Subcontinente indiano, massacrar-se uns aos outros porque acreditam em deuses diferentes. (HUNTINGTON, 1997, p.46-47)

É relevante ressaltar que, apesar do trabalho de Huntington lançar luz sobre o tema religioso/civilizacional, gerando um dos maiores debates das Relações Internacionais na década de 90, não rompeu com o caráter *negativo* que a religião assumiu desde as guerras religiosas do século XVI. Desmistificadora na medida em que manifesta com alarde a existência do tema, a teoria do choque de civilizações não vê a religião como fonte de possibilidades e diversidade cultural, senão como fonte de conflitos na escalada de interesses por parte de cosmovisões religiosas e fundamentalistas. Justifica-se, deste modo, o argumento subjacente ao pensamento huntingtoniano, de que a religião dificilmente será o pilar de qualquer ulterior civilização universal. (HUNTINGTON, 1997)

Em oposição à corrente que defende a instrumentalização da religião como variável aplicável às teorias clássicas, outro conjunto de obras (THOMAS, 2005; TICKNER, 2005, KUBÁLKOVÁ, 2003; HATZOPOULOS e PETITO, 2003) insiste na apreensão do papel da religião pelas Relações Internacionais partindo do questionamento sobre a natureza de suas investigações teóricas e a origem da disciplina no âmbito das ciências sociais.

Nestas pesquisas, o desafio imposto às abordagens clássicas advém da interpretação da cultura como componente de poder nas Relações Internacionais, com destaque para o papel dos discursos e das manifestações institucionais capazes de mobilizar e legitimar. (LYNCH, 2003) Assim, a religião é uma variável perene e relevante na medida em que compõe o mosaico abrangente de cultura e identidade a moldar interesses, comportamentos e expectativas.

Para esta corrente crítica, portanto, a negação disciplinar da religião não é tributária apenas da primazia dos elementos do *hard power* e da *realpolitik* (em detrimento das questões culturais e ideacionais) que persistiu historicamente por meio do realismo e sua releitura estruturalista. A questão mais profunda diz respeito ao racionalismo moderno que ancora este projeto acadêmico,

centrado no papel dos Estados e das questões materiais circundantes à manutenção da soberania, a anarquia sistêmica e a autoajuda.

As Relações Internacionais, particularmente nos Estados Unidos, têm sido construídas sobre fundações ontológicas que remetem ao sistema de Estados e não a relações sociais entre pessoas, uma ontologia que complica a incorporação da religião nas teorias. (TICKNER, 2005, p.16)

Os pressupostos positivistas delineadores das teorias clássicas seriam um grande empecilho à incorporação da religião nas Relações Internacionais por excluírem, *a priori*, o universo da subjetividade. A abordagem predominante ocidentalizada, materialista e estadocêntrica tende a contrastar religião e razão, o que dificulta o entendimento de sua relação mútua no âmbito das relações internacionais. Ideias, culturas e religiões acabam rotuladas pejorativamente como pertencentes ao reino do efêmero. (KUBÁLKOVÁ, 2003)

O ceticismo recai sobre a estrutura cientificista hegemônica que exulta o método e a estatística em detrimento da história e da interpretação, e o sistêmico em detrimento do particular, configurando uma leitura estática da realidade internacional. “Um conhecimento baseado na formulação de leis tem como pressuposto metateórico a ideia de ordem e de estabilidade do mundo, a ideia de que o passado se repete no futuro.” (SANTOS, 2004, p.30) Se uma realidade é enxergada como natural, dificilmente pode-se vislumbrar a possibilidade de transformação e a atuação dos atores fica, conseqüentemente, restrita aos ditames das circunstâncias perenes.

O grande desafio reside na superação das chamadas teorias explicativas, que enfatizam causa e efeito em detrimento do sentido e significado, lançando mão de abordagens mais interpretativas para compreender “o modo como os significados culturais são moldados dentro e por movimentos religiosos e pelas mudanças políticas e religiosas”. (THOMAS, 2005, p.73). A motivação da ação social deveria ser encarada em relação à cultura e à religião.

Nas Relações Internacionais, a metodologia interpretativa é ferramenta utilizada pela teoria crítica, pós-modernismo, feminismo, pelo construtivismo e Escola Inglesa. Para estas correntes teóricas, é impossível pensar em uma leitura neutra, racional ou universal da realidade social, inclusive do conteúdo social das relações internacionais. A teoria social, bem como a razão secular, seria incapaz de promover um espaço objetivo e não ideológico, um “ponto de vista-zero” do qual iniciar uma investigação.

Caracterizadas justamente pela crítica ao positivismo enquanto pedra angular na produção intelectual da área, as teorias mencionadas conseguem transcender os limites do racionalismo que traduz a religião enquanto uma excrescência do mundo material, para interpretar seu papel numa

realidade artificialmente forjada. A contestação do cientificismo na pesquisa em Relações Internacionais é a origem da crítica dirigida às abordagens clássicas.

Esta contraposição ontológica, epistemológica e metodológica ao *mainstream* teórico representa justamente o terceiro “grande debate” nas Relações Internacionais. Entender aspectos como identidades, valores e interesses, admitindo o caráter constitutivo da realidade social representa, portanto, uma alternativa exequível para o amplo projeto de incorporação da religião na pesquisa em Relações Internacionais.

As teorias que se consolidam em fins do século XX sob o rótulo de pós-positivistas orquestram um conjunto ímpar de possibilidades analíticas e críticas ambiciosas. Cabe destacar a estratégia da desconstrução de conceitos cristalizados ao longo da disciplina das Relações Internacionais. O descortinamento do “mito liberal” da religião, mencionado anteriormente, é análogo em propósito àquele empreendido por Richard Ashley em relação ao conceito de anarquia e as leituras teóricas tradicionais.

Igual relevância deve ser atribuída à metodologia de análise discursiva presente tanto em construtivistas da chamada “virada linguística” como em pós-modernos que se preocupam com a díade poder-verdade na abordagem da genealogia, amplamente influenciados por Michel Foucault e Jacques Derrida. (SMITH e OWENS, 2008, p.174-191)

Conquanto não se possa mencionar uma agenda construtivista para o tema religioso, este campo de estudos gera espaço privilegiado para intervenções sobre o papel da religião na construção social do conhecimento, das regras, símbolos e linguagens. Isto porque o construtivismo tem como pauta principal o papel das ideias na definição da estrutura internacional, os constrangimentos sistêmicos às identidades, interesses e políticas externas dos Estados, e o papel dos atores estatais e não estatais na reprodução (ou transformação) da estrutura internacional.

Inserindo o debate agente-estrutura na teoria das Relações Internacionais, o construtivismo de Alexander Wendt questiona a ontologia clássica da disciplina ao sugerir que a realidade internacional é socialmente construída – movimento conhecido como “virada sociológica”. A relação performática entre agentes e estrutura permite transcender tanto o essencialismo anárquico conflituoso do sistema internacional como a definição monodirecional do interesse estatal, inserindo a discussão sobre as identidades.

O construtivismo oferece ideias alternativas para uma série de temas centrais na teoria das Relações Internacionais, inclusive: o sentido da anarquia e balanço de poder, a relação entre identidade estatal e interesse, a elaboração do poder e as perspectivas de mudança na política mundial. (HOPF, 1998, p.172)

Entretanto, também no palco construtivista o tema religioso continua negligenciado, conforme retratado pela frustração de Daniel Philpott: “Os construtivistas, cujas afirmações sobre a maleabilidade e pluralidade das identidades estatais pareciam criar mais espaço para questões religiosas, raramente lhe dão a atenção devida.” (2002, p.81)

Thomas (2005, p.93-96) destaca alguns entraves que prevaleceram na evolução do pensamento construtivista, dificultando a incorporação das questões religiosas nas relações internacionais. Os problemas teóricos amplos seriam a (paradoxal) abordagem da identidade enquanto substância estática, passível de observação, e a aceção da intersubjetividade que perfaz o relacionamento entre as unidades como questão de natureza prática, ou um dispositivo social¹⁶. Consoante Thomas, estes problemas impediriam a escola construtivista de abordar completamente o conteúdo da interação social.

A ênfase do construtivismo social nos aspectos mutuamente constitutivos da identidade coletiva a partir da interação social parece estar baseada numa concepção estreita de identidade, na qual o mundo social é basicamente uma engenhoca. O eu da abordagem construtivista [...] é baseado numa ilusão – o eu racional e autônomo da modernidade liberal. (THOMAS, 2005, p.96)

Não obstante seja impreciso fazer referência ao pós-positivismo como movimento unívoco, devido à pluralidade de abordagens que carregam, inclusive, discordâncias internas, pode-se fazer menção à contribuição desta matriz teórica para o tratamento das dimensões culturais e identitárias. (BARROS, 2006)

O pós-positivismo critica o condicionamento do método positivista na definição da epistemologia e ontologia das Relações Internacionais, que por consequência limita o escopo do objeto de pesquisa àquilo verificável empiricamente, abrindo caminho para epistemologias alternativas e desconfiando de modelos científicos universais. A “naturalização” e reificação de conceitos (socialmente construídos) empreendidos pelas teorias clássicas acarretam um anacronismo que mina a capacidade de entender as interações sociais em sua complexidade.

Assim, o a-historicismo seria a evidência do aprisionamento da disciplina numa “camisa de força” de Vestfália, de modo que toda a reflexão tradicional estivesse condicionada ao retrato de uma realidade descrita em termos de dicotomias, entre o interno/externo, soberania/anarquia, particular/universal, cultural/material.¹⁷ A abordagem *mainstream*, quando se referia à identidade e

¹⁶ A Escola Inglesa, da qual Thomas faz parte, daria a esta pergunta um apontamento: a intersubjetividade entre os Estados – que emerge nas normas, conceitos e princípios – deriva dos contextos culturais (e religiosos) dos diversos sistemas de Estados na história. (THOMAS, 2005, p. 93)

¹⁷ A abordagem da Dialética da Divisão é empreendida pelos autores da *dissidência*, dentre os quais se destacam Rob Walker e Richard Ashley, no entendimento das práticas de inclusão e exclusão que circundam as dicotomias presentes no processo de entendimento do internacional a partir das teorias tradicionais da disciplina. Assim, a construção de significados a partir da oposição acaba incorporando, através da valoração maniqueísta das partes, relações de

cultura, o fazia a partir de categorias fixas, coadunando a dificuldade da tradição intelectual ocidental na abordagem das diferenças e da densidade da tessitura social.

Somando esforços para inserir a subjetividade na análise de Relações Internacionais, o pós-positivismo reinterpreta a interface matéria/ideia, superando a priorização da primeira e a instrumentalização do universo ideacional como complemento explicativo e, portanto, secundário ou derivativo, dos fenômenos e fatos sociais. Em suma, as contribuições trazidas por pós-modernos¹⁸, feministas¹⁹ e pós-colonialistas²⁰ na consideração da alteridade e reivindicação da moralidade no plano internacional, questionam as incongruências decorrentes do mundo que desnuda, no pós-Guerra Fria, as debilidades do pensamento moderno e, sobretudo das correntes teóricas predominantes nas Relações Internacionais.

Nessa esteira de reflexões, pode-se vislumbrar a incorporação da religião na análise do internacional, a exemplo do processado com questões identitárias. Tanto a religião como as questões de gênero “são exemplos dos componentes social, histórico e mesmo antropológico que compõe um quadro estrutural (desigual) de relações de poder internacionais”. (SILVA, 2006, p.31)

A predileção por um prisma teórico influi diretamente na definição de “religião” e na delimitação das variáveis de pesquisa. Consoante exposto, a religião pode ser vista como recurso de poder e legitimidade, como norma de moralidade, tradição social, cultura, identidade, discurso, entre tantos outros. “Não existe dimensão das relações internacionais mais controvertida e de longa duração que a religiosa”. (HALLIDAY, 2007, p. 169)

Elemento presente no nascimento do moderno sistema interestatal e um dos traços mais marcantes da sociabilização humana, a religião reaparece como tema a ser trabalhado na disciplina de Relações Internacionais após uma convergência de acontecimentos (dentre os quais o mais enfático foi o 11 de setembro de 2001) e transformações endógenas à própria lógica do funcionamento internacional (como a questão dos novos atores e alteração das relações local-global, que envolvem a dimensão identitária).

hierarquia. A ideia é trabalhada com acuidade em: *Inside/Outside: international relations as political theory* (WALKER, 1993).

¹⁸ Dentre os trabalhos que dialogam neste campo, ganham relevo as contribuições de Rob Walker, R. Ashley, James Der Derian, Michael Shapiro e David Campbell.

¹⁹ Constituindo grupo heterogêneo, pesquisadoras como Christine Sylvester, Ann Tickner, Cynthia Enloe e Marysia Zalewski se debruçam sobre as questões de gênero veladas sob o processo disciplinador do conhecimento. Ganha destaque no contexto deste trabalho a contribuição da corrente feminista no tratamento de uma identidade fluida, superando a preponderância de estudos ligados às variáveis de etnia e raça para refletir sobre gênero e, possivelmente, religião.

²⁰ Voltando-se para o entendimento das relações internacionais como discurso e prática do Ocidente colonizador, autores como Ashis Nandy, Kate Manzo, Naeem Inayatullah e David Blaney dão sequência a abordagem pós-positivista de aspectos como identidade, cultura e diferença.

A religião não é uma força monolítica que influencia as relações internacionais de maneira simples e unidirecional. Cada um dos múltiplos caminhos de influência tomados individualmente pode ser considerado trivial. Porém, no todo, a avenida de influências cria um efeito cumulativo que é inegável. (FOX, 2004, p.166)

A virada para o terceiro milênio parece ser marcada pelo ressurgimento da religião ao redor do mundo. Percebe-se que na luta contra o secularismo, “Deus está ganhando” e a religião preenche contemporaneamente o papel de matriz comportamental, fonte de legitimidade e, ao mesmo tempo, premissa de choques culturais. Se a realidade global do novo milênio é perpetrada pela paisagem de conflitos étnico-religiosos, discursos fundamentalistas, influência crescente de bancadas religiosas em inúmeros parlamentos, tensões identitárias (agravadas por questões como as migrações), e crescentes níveis de intolerância, a possibilidade de entender as relações internacionais em sua complexidade e profundidade não se sustenta à parte do esforço de trazer a religião para a disciplina.

O capítulo que aqui se encerra optou por esboçar um quadro que reflete como a religião tem sido abordada nas relações internacionais – quais as problemáticas que se sobressaem, e quais abordagens viabilizam respondê-las de maneira mais acertada, eficiente ou responsável. Embora pareça diminuta a possibilidade de negar a contemporânea importância da religião, a disciplina das Relações Internacionais revela incongruências que necessitam ser repensadas.

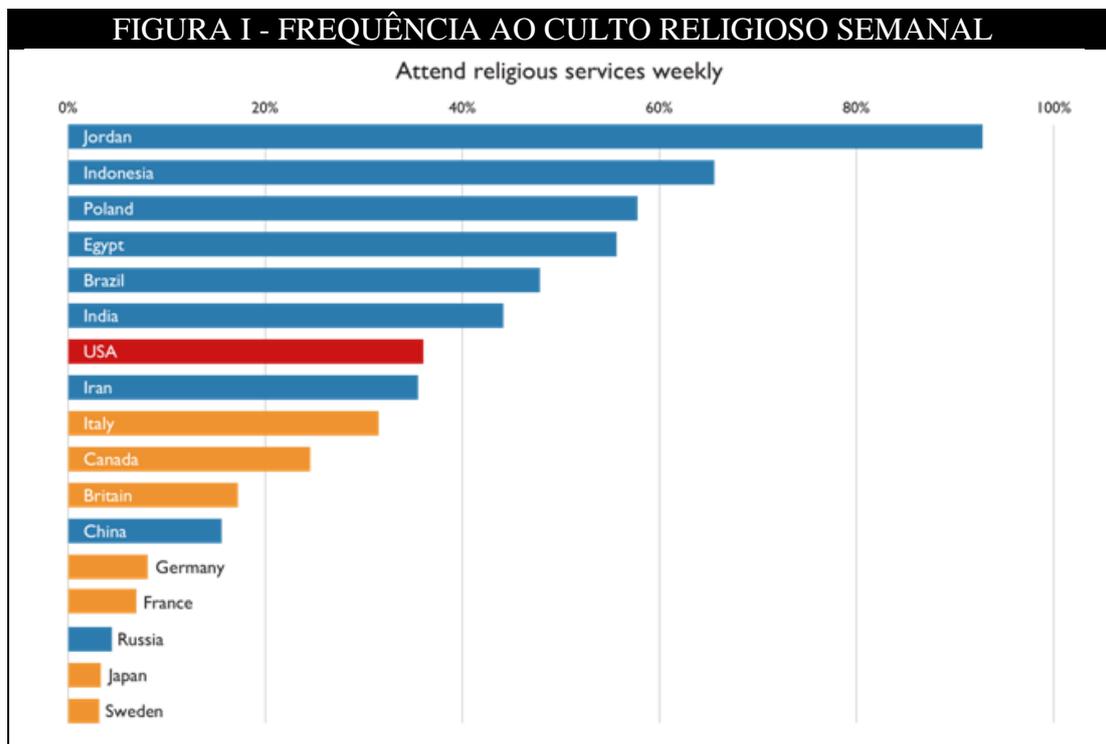
De modo introdutório, o texto objetivou adentrar o universo teórico, mapeando o recente debate sobre o tema religioso, nomeando autores e seus argumentos, identificando lacunas, saudando avanços galgados e vislumbrando promessas de reflexão intelectual, transfigurando o interesse latente em comprometimento com a temática religiosa no âmago das Relações Internacionais.

2. ESTADOS UNIDOS: UM PAÍS DE DEUS?

A multiplicação de igrejas e a diversidade de cultos, o dinamismo das comunidades religiosas e a projeção de suas ideias para a esfera pública são características marcantes do cenário religioso nos Estados Unidos. Da interface entre religião e política surge um prisma interessante para analisar o desenvolvimento da nação americana, já que o elemento religioso sempre teve grande força no *ethos* do país.

A religião molda o caráter nacional, ajuda a formar as ideias dos americanos sobre o mundo e influencia a maneira como eles reagem a acontecimentos fora de suas fronteiras. “Ela explica tanto a visão que os americanos têm de si mesmos como povo escolhido quanto sua crença de que têm o dever de espalhar seus valores pelo resto do mundo.” (MEAD, 2007, p.103)

Agregando mais de 1200 denominações, os Estados Unidos se colocam como um dos países mais religiosos do mundo. Dentre os chamados desenvolvidos, os norte-americanos são os crentes mais fervorosos. No gráfico transcrito abaixo, os Estados Unidos se destacam em meio às nações industrializadas, coloridas em amarelo. De fato, segundo os dados recolhidos por David Campbell e Robert Putnam no trabalho *American Grace: How religion divides and unites us* (2010), o padrão de fé americano está mais próximo do iraniano do que de seus parceiros europeus como Alemanha, França ou mesmo Itália.



Fonte: PEW FORUM, 2010a.

Os levantamentos ilustram o cotidiano religioso nos Estados Unidos: quase 40% dos americanos vão à igreja ao menos uma vez na semana e 35% rezam ao menos uma vez na semana. Mesmo entre aqueles que não se consideram formalmente vinculados a qualquer religião, a oração semanal é uma constante. (PEW FORUM, 2008a) Semelhantemente, 44% dos americanos “agradecem a Deus” uma ou mais vezes ao dia e 10% pedem bênção ao Pai antes de todas as refeições. (PEW FORUM, 2010a)

Três aspectos são fundamentais para entender o quebra-cabeça religioso nos Estados Unidos: devoção, diversidade e tolerância. Este capítulo tenta esboçar as linhas gerais que caracterizam a fé do norte-americano, imprescindíveis para as posteriores elucubrações sobre a relação entre religião e identidade, ideologia e regras de conduta, institucionalidade e política e norte-americanas.

[...] a maioria dos americanos diz que a religião é muito importante em suas vidas e uma pluralidade quer preservar as crenças e práticas tradicionais da sua fé, enquanto apenas uma pequena minoria quer acomodar receber a sua religião à cultura moderna. (PEW FORUM, 2008c, p.5-6)

2.1 Tolerância e pluralismo

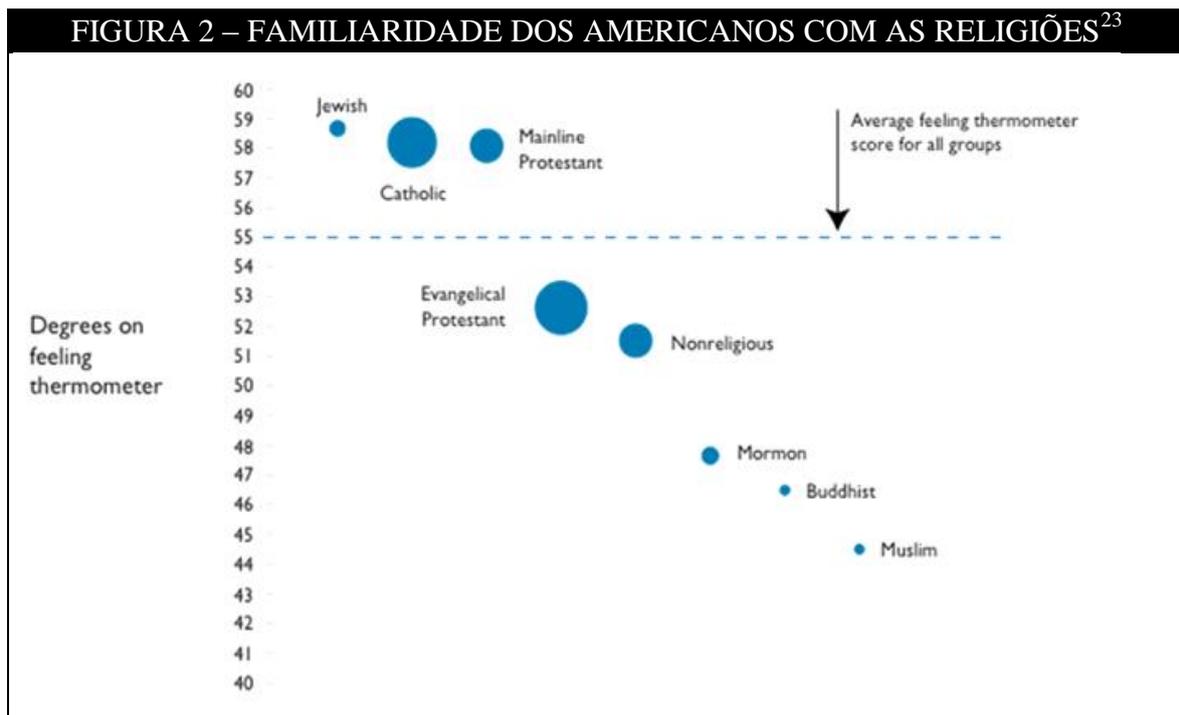
Em setembro de 2010, o pastor Terry Jones anunciou o plano de queimar 200 exemplares do Alcorão em sua igreja evangélica na Flórida. O intuito era rememorar a tragédia dos ataques terroristas em Nova York e Washington e enfrentar os “perigos” do islã. Outros exemplos como este deram vida à expressão *talibã americano*, caracterizando fundamentalistas religiosos que galgam ampla visibilidade²¹ e ofuscam os princípios de tolerância e pluralidade tão caros à cultura política americana.

Não obstante, os casamentos inter-religiosos e a heterogeneidade religiosa dos círculos sociais norte-americanos reafirmam o caráter predominantemente tolerante da sociedade americana, que está cada vez mais confortável em admitir que exista verdade em outras religiões. Em 2010, 82% dos norte-americanos admitem que seus compatriotas “sem religião” podem ser bons cidadãos e, ainda além, 91% acreditam que pessoas boas de outras religiões, mesmo não cristãs, podem chegar ao paraíso. (PEW FORUM, 2010a)

O gráfico abaixo revela o grau de “familiaridade” do norte-americano com seus compatriotas que professam credos diferentes. Em perspectiva histórica, considerando os ciclos de

²¹ No caso do pastor Jones, houve uma comoção nacional e internacional para demovê-lo de seu plano. Barack Obama, o Vaticano, o Irã, a União Europeia e a ONU pediram que ele desistisse da ideia. Robert Gibbs, então porta voz da Casa Branca, afirmou que a queima do Alcorão “coloca nossas tropas em uma situação perigosa”. De fato, dentre as manifestações de repúdio, destaca-se o ataque ao escritório da ONU no Afeganistão.

imigração²² acomodados na sociedade americana, observa-se um padrão de absorção gradual das novas comunidades religiosas pelo *mainstream* cultural do país. Isto porque comunidades como católicos e judeus, que num primeiro momento foram marginais à “americanidade” anglo-saxã e protestante, hoje estão completamente imersos na sociedade estadunidense. Com otimismo, é viável estimar que este processo de inclusão possa se repetir com budistas e mulçumanos, dentre outros.



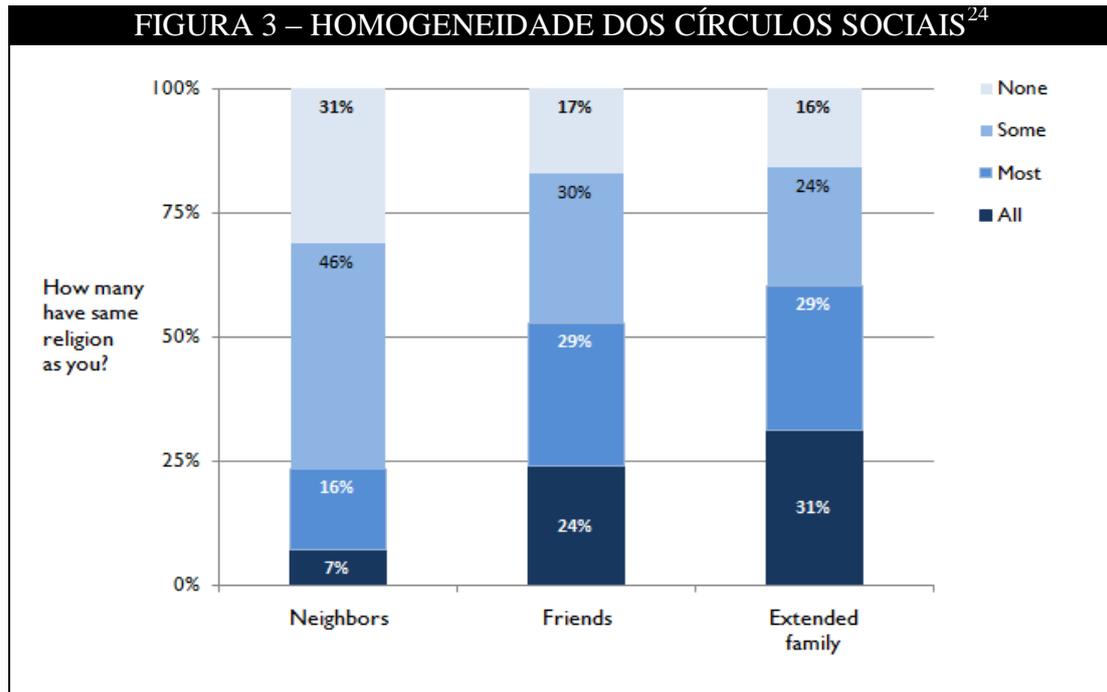
Fonte: PEW FORUM, 2010a

De maneira semelhante, o terceiro gráfico, também divulgado na palestra realizada por David Campbell no *Pew Forum for Religion & Public Life*, caracteriza o convívio multirreligioso e tolerante do norte-americano médio. Podemos observar que em cada caso, porcentagens relativamente pequenas dos entrevistados dizem que todos seus amigos, familiares e vizinhos pertencem à mesma religião.

Se combinadas, as figuras 2 e 3 confirmam a ideia dos Estados Unidos como um caldeirão (*melting pot*) cultural e religioso – o americano não somente se relaciona com indivíduos de diversas religiões como tem se sentido confortável com um conjunto cada vez maior de credos.

²² Dentre as primeiras ondas de imigração ainda no período colonial podem-se destacar os alemães que trouxeram à América diversas igrejas protestantes ou os católicos irlandeses e italianos. Ao longo de séculos de história, os americanos receberam as mais diversas tradições, de judeus a budistas, mulçumanos e hindus.

²³ O título original é *Americans feel warmest toward Jews, mainline Protestants and Catholics – scores reflect how everyone else feels about each group (the size of circle represents that group's share of the population)*.



Fonte: PEW FORUM, 2010a

A “proximidade” do norte-americano com diferentes comunidades religiosas também está conectada a outro indicador, o intenso trânsito de fiéis entre igrejas. O mercado religioso dos Estados Unidos congrega centenas de denominações, além de fluidez e capacidade de auto-reinvenção ímpares. Somente na segunda metade dos anos 2010, subiu de 28% para 40% o total de norte-americanos que abandonaram a fé em que nasceram para adotar outra religião ou optar por não professar nenhum credo. (PEW FORUM, 2008a, 2010a) Dentre os fiéis que mais mudaram de igreja estão os protestantes (15%) os quais, em contrapartida, tenderam a continuar nesta tradição – a exemplo de batistas que se tornam presbiterianos ou luteranos que aderiram ao metodismo. (PEW FORUM, 2009a, p.6)

2.2 O quadro composicional do mercado religioso nos Estados Unidos

Apesar da histórica prevalência do protestantismo nos Estados Unidos, em 2000 apenas 60% da população estava filiada a alguma denominação protestante (HUNTINGTON, 2004, p.62). Em 2008, os indicadores apontam 52% da população americana vinculadas ao protestantismo, grupo que se encontra extremamente fragmentado, com conjunto plural de igrejas e pouca verticalização organizacional. (PEW FORUM, 2008a) Para John Green, pesquisador sênior do *Pew*

²⁴ O título original é *Few Americans have religiously homogeneous families, friends, and neighbors.*

Forum for Religion & Public Life, parte do sucesso do protestantismo americano advém justamente desta diversidade. (PEW FORUM, 2009a, p.9)

Em segundo plano está a comunidade católica norte-americana, reunindo praticamente um quarto da população norte-americana (24%). Comparativamente, a Igreja Católica Romana sofreu a maior perda de fiéis e possui a menor taxa de conversão, de apenas 2,5%. Segundo Luis Lugo, diretor do *Pew Forum on Religion & Public Life*, “Os latinos, como todos os americanos, estão aderindo ao *religion switching business*.” (PEW FORUM, 2009a, p. 12)

Ainda assim, os latinos são o grupo étnico que se manteve mais estável no catolicismo, sendo que 73% dos latino-americanos que tiveram criação católica permaneceram nesta religião, em oposição a 65% dos não latinos²⁵. Dentre os 20% de latinos que mudou de religião, a grande maioria migrou para o cristianismo evangélico, sobretudo para igrejas pentecostais. (PEW FORUM, 2009a, p. 11-12)

Se olharmos os americanos nascidos no exterior²⁶, o contingente católico é sensivelmente mais expressivo – representa 46% dos americanos adultos. Os números ganham destaque quando comparados à porcentagem de americanos nascidos no exterior e adeptos de igrejas protestantes, que não chega a 24%. Na análise dos americanos nativos, como era de se esperar, a estatística se inverte – os protestantes somam 55% e os católicos 21% do total de indivíduos abordados pelo *survey*. Fica evidente, assim, como o padrão de filiação religiosa sofre, nos Estados Unidos, grande influência de fatores externos, tais quais os fluxos migratórios. (PEW FORUM, 2008a)

As demais comunidades religiosas, historicamente oriundas de outras regiões do globo, também contam com grande percentual de imigrantes em sua composição. Pode-se verificar este padrão em relação ao hinduísmo (cujos fiéis somam 0,4% da população norte-americana), ao budismo (0,7%) e ao islamismo (0,6%). Os judeus, grupo que sempre obteve grande penetrabilidade no país ao longo da sua história de diásporas, somaram 1,7% do total populacional norte-americano. (PEW FORUM, 2008a)

Os norte-americanos “não filiados” compõem um grupo diversificado e de escopo crescente. Em 2008, eles somaram 16,1% da população, dos quais 1,6% se consideram ateus e 2,4% agnósticos, sendo que 12,1% dos entrevistados afirmam não estar vinculados a “uma religião em particular”. Nesta última categoria, estão presentes tanto os secularistas (para os quais a religião não exerce importância e que totalizam 6,3% da população adulta nos EUA), quanto àqueles que

²⁵ Consoante o censo americano (2009), a comunidade latina corresponde a 15.1% do total populacional no país (301,5 milhões de habitantes). Disponível em: <http://www.census.gov>. Acesso em: 23 jan. 2011.

²⁶ Consoante o censo americano (2009), 12.4% dos norte-americanos nasceram fora das fronteiras dos Estados Unidos. Disponível em: <http://www.census.gov>. Acesso em: 23 jan. 2011.

admitem o papel do transcendental em suas vidas, os quais compreendem 6,8% do total. (PEW FORUM, 2008a, p.5-6)

O número de americanos jovens (com idade inferior a 30 anos) que não está vinculado a uma denominação religiosa é três vezes superior aos idosos, faixa etária que começa nos 70 anos. Neste grupo, há ainda o dobro de agnósticos e 30% mais ateus em comparação com a sociedade em geral, além de comporem a menor parcela de protestantes (apenas 43%). Todas as denominações estão perdendo a adesão dentre os jovens, exceção de três: budismo, islamismo e hinduísmo. (SILVA, 2009)

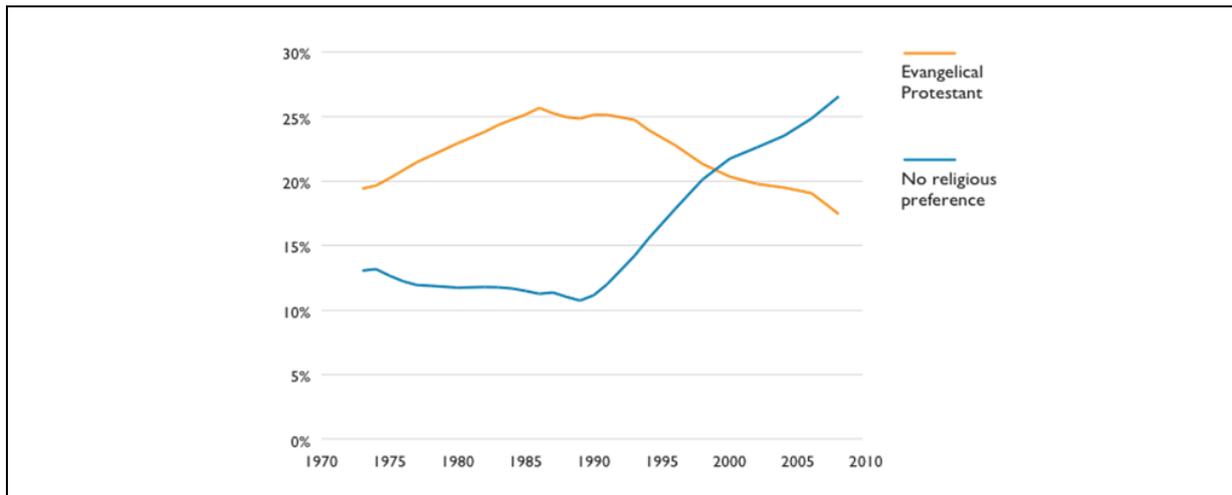
Grande parte dos americanos sem filiação apenas não encontrou a religião ideal – um terço deles confessou que segue à procura do “norte espiritual” para suas vidas. Menos de um quarto dos não filiados está convencido de que a ciência pode responder suas inquietações pessoais melhor do que “superstições” religiosas. (PEW FORUM, 2009a, p. 5)

Para Campbell, o decréscimo nos níveis de filiação religiosa representa o fechamento de uma sequência de altos e baixos na história religiosa dos Estados Unidos nos últimos sessenta anos. Se a década de 1950 foi conhecida como um período áureo da fé do povo americano, a década posterior testemunhou um ciclo de liberação sexual e questionamento dos modelos tradicionalistas que culminou na emblemática edição da revista TIME em 1966, com a pergunta de capa: *Is God Dead?* Reativamente ao decréscimo da religiosidade popular dos anos 60, as décadas que vão de 1970 a 90 se tornam palco para o renascimento do transcendental através, sobretudo, do protestantismo evangélico. (THE PEW FORUM, 2010a)

O segundo período de “recesso” religioso na sociedade americana se inicia na passagem dos 1980 para os 90 e se estende aos dias de hoje, caracterizado pelo crescimento significativo do número de indivíduos sem filiação religiosa. Ao longo do século XX, o percentual de não religiosos se manteve estável na faixa dos 5-7%, enquanto em fins de 2010 houve um pico de 17%. Dentre a população mais jovem, o número de *nones*²⁷ é ainda maior – atinge um quarto da população. (PEW FORUM, 2010a) O quadro abaixo aponta a disposição atual da fé entre os jovens americanos, comparando as duas tendências que mais alteraram o cenário religioso americano nas últimas quatro décadas – o movimento evangélico e os “não filiados”.

FIGURA 4 – EVANGÉLICOS E “NONES” ENTRE JOVENS AMERICANOS (18-29)

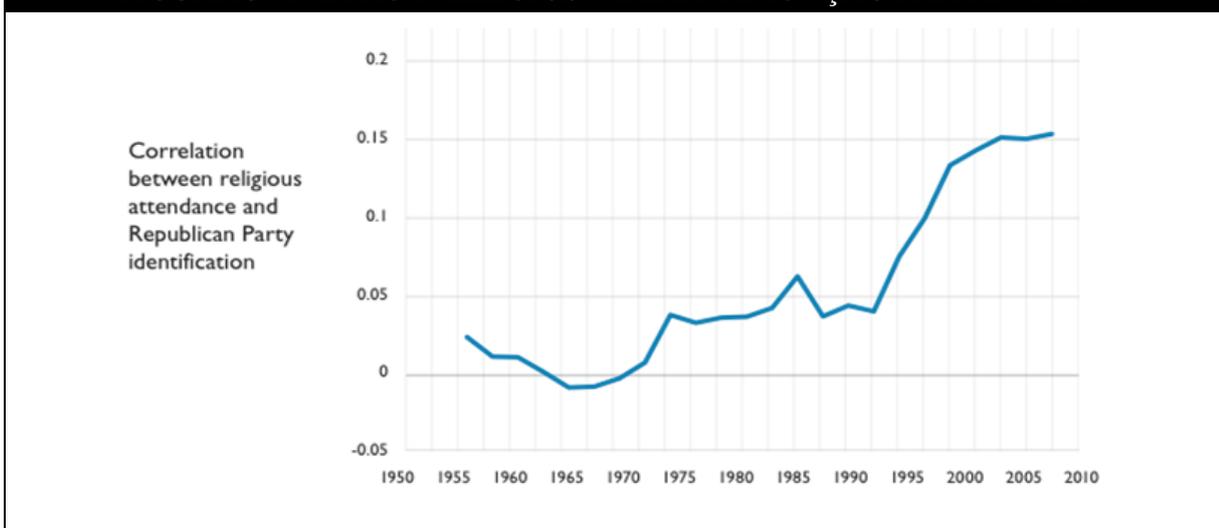
²⁷ O termo *nones* empregado por David Campbell no evento transcrito se refere aos americanos que responderam ao levantamento como não tendo religião “*no religion*”.



Fonte: PEW FORUM, 2010a.

Segundo Campbell, o crescimento dos *nones* constituiu, portanto, o segundo grande abalo sofrido pela religião nos Estados Unidos contemporâneos (antecedido pela crise dos anos 60), e teria uma das principais origens no entrelaçamento entre religião e política no país. Campbell ilustra seu argumento com o protótipo do jovem que acaba negando sua religiosidade por receio de ser identificado como um conservador político. Isto se deve à conexão que se fortalece ao longo das últimas décadas do século XX e a primeira do XXI, entre religiosidade e conservadorismo moral à política republicana. Este é o chamado *God gap* que será abordado mais detidamente no terceiro capítulo.

FIGURA 5 - PRÁTICA RELIGIOSA E IDENTIFICAÇÃO PARTIDÁRIA²⁸



Fonte: PEW FORUM, 2010a.

²⁸ O gráfico, que traz como título original *The link between religious attendance and party identification has varied over time*, traz dados de eleições nacionais apenas.

Podemos destacar os anos 1990 como o ponto de viragem no qual a associação entre religião e a política republicana ganha força redobrada. Desde 1992, todas as eleições (presidenciais e congressuais) reservaram um papel destacado às religiões. O fim do mundo bipolar trouxe, ironicamente, um frescor para as questões religiosas na política americana. Com o “exorcismo do comunismo ateu” o inimigo externo dá lugar às diferenças religiosas internas, que muitas vezes se veem em pleno embate.

Em setembro de 2001, o público americano passa a ter consciência de uma religião totalmente destoante de seu *background* cultural. A “descoberta” do islamismo se deu por processo traumático que reenergizou todas as facetas do problema religioso no debate político americano. Voltaram à baila questões como a separação entre Estado e Igreja e o livre exercício da religião, e até mesmo os limites da convenção norte-americana (amalgama entre protestantismo, judaísmo e catolicismo) na incorporação do mulçumano como mais um elemento deste *melting pot*. (NOLL e HARLOW, 2007, p.5)

2.3 Mudanças no protestantismo americano

Consoante destacado, a principal mudança do cenário religioso norte-americano foi o declínio generalizado do protestantismo e suas consequências simbólicas, já que este é um dos pilares da identificação e coesão do povo estadunidense. No período que vai de 1950 a 80, as tradições protestantes ainda agregavam aproximadamente dois terços dos crentes nos Estados Unidos. Esta proporção começa a decair abruptamente nas últimas décadas do século XX devido, principalmente, a dois fatores – a diminuição na taxa de natalidade e a grande evasão de fiéis que, nascidos no protestantismo, aderem a outros credos no transcorrer da maturidade.

Não se pode, contudo, estabelecer parâmetro ou origem comum ao declínio das várias denominações protestantes, uma vez que algumas delas estão mesmo crescendo. Frente ao competitivo mercado religioso americano, a fragmentação inerente ao protestantismo influenciou profundamente o processo de perda de fiéis. Paralelamente, a migração de latinos tem sido responsável por inúmeras mudanças nestes padrões de filiação dos Estados Unidos. Em sua vasta maioria cristãos (cerca de 70%), os latino-americanos compõem um terço dos católicos norte-americanos.

Certamente esta dinâmica migratória contribuiu para a estabilização do número de fiéis da Igreja Católica Romana na América das últimas décadas. Segundo Luis E. Lugo, os Estados Unidos do início do século XXI apresentam canais entre questões religiosas e étnicas:

Não se trata apenas de os Estados Unidos estarem se tornando cada vez menos protestantes, mas de esterm se tornando cada vez menos brancos. A grande matriz da mudança são os latinos. Hoje, eles compõem 14% do público dos EUA. Segundo as projeções demográficas aqui do *Pew Research Center*, esse número vai para 29% até 2050. O número dos asiáticos também irá crescer cerca de 10% durante esse período, e os afro-descendentes permanecerão basicamente estáveis em 13%. Portanto, não é apenas uma mudança religiosa: é uma mudança étnica estreitamente relacionada com a dinâmica religiosa. (PEW FORUM, 2008b, p.5-6)

Mesmo dentro do protestantismo, as transformações são notórias. Se por um lado o chamado protestantismo liberal e as igrejas moderadas entram em declínio, de outro ganham destaque os grupos evangélicos e fundamentalistas. Caracterizado pelo conservadorismo moral, grande poder de conversão, inserção nos meios de comunicação e preocupações políticas, o movimento evangélico toma impulso principalmente na década de 1970. Em 1998, 59% da população norte-americana eram protestantes tradicionais, número que já em 2003 baixou para 46%. No mesmo período, o número de evangélicos subiu de 41% para 54% dos religiosos norte-americanos. (MEAD, 2007, p.11)

A realidade sociopolítica dos Estados Unidos recebe os efeitos diretos das mudanças no equilíbrio de forças entre as principais tradições religiosas. Alterações no padrão de filiação refletem movimentos sociais mais amplos, favorecidos por determinada visão de mundo que influenciam desde modelos de conduta individual a priorização de temas na agenda sociopolítica, gerando debates sobre o papel da religião e das instituições religiosas na vida pública, temas estes que serão abordados nos capítulos que seguem.

3. RELIGIÃO, LIBERDADE RELIGIOSA E IDENTIDADE NACIONAL

A percepção dos Estados Unidos como uma nação excepcional é um artifício ideológico que moldou com grande eficiência, desde os tempos coloniais, a autoimagem do povo americano. Os mais religiosos acreditam viver numa terra iluminada e especialmente protegida por Deus. Em pleno século XXI, 48% da população dos Estados Unidos acreditam estar sob o resguardo divino, enquanto 58% acreditam que a fé é o fator que motiva a força e o sucesso do país no competitivo cenário internacional. (PEW RESEARCH CENTER, 2002)

É justamente enquanto pano de fundo simbólico para o arranjo identitário nacional que a religião cumpriu um de seus mais importantes papéis no desenvolvimento da América contemporânea. Para Huntington (2004), o protestantismo²⁹ é o elemento central da cultura norte-americana, ainda que seu peso tenha sido sistematicamente relativizado pelas ondas de imigração de católicos³⁰, judeus e, mais recentemente, budistas, hindus, muçumanos, dentre outros. Por quatro séculos, a cultura protestante dos primeiros colonos teria resistido como estrutura da identidade americana, ainda hoje representando o cerne cultural americano.

O puritanismo foi imprescindível na consecução do “experimento” americano, uma vez que influenciou desde economia e governo, políticas públicas, moralidade pública e privada, credo americano, até mesmo vivificando o sentido de excepcionalidade dos Estados Unidos. O *ethos* protestante teria, ainda, influenciado outras religiões, a exemplo da evolução do catolicismo americano³¹. Desta forma, para aqueles que não fossem brancos, protestantes e anglo-saxões, a assimilação social se processaria através da adoção da cultura e dos valores políticos americanos anglo-protestantes.

Ainda no século XVIII, no período pós-independência, a narrativa de um passado comum embasado no protestantismo configurou um instrumento para superar as diversidades étnicas e até mesmo religiosas que apartavam as colônias da América do Norte. O espaço público americano se viu repleto de textos, sermões e artigos de jornais que afirmavam que os norte-americanos descendiam diretamente dos pais peregrinos. A história dos ancestrais puritanos que desembarcaram do *Mayflower* para fundar a nação americana funcionou não somente no passado distante como seguiu estruturando, até os dias de hoje, a memória compartilhada, as crenças e representações de realidade, os padrões éticos e modelos de conduta dos americanos. (JUNQUEIRA, 2003)

²⁹ O autor define como protestantismo americano aquele que enfatiza a relação direta do indivíduo com Deus, a Bíblia como única palavra de Deus, a salvação pela fé e o renascimento espiritual, a missão individual de proselitismo e efetiva participação nos afazeres da Igreja. (HUNTINGTON, 2004, p. 63)

³⁰ Os Estados Unidos sofreram desde o início dos tempos coloniais sucessivas ondas de migração de irlandeses, italianos, poloneses e alemães católicos que se acomodaram ao *mainstream* religioso americano.

³¹ Neste caso, a maior influência não é doutrinária, mas organizacional.

3.1 A religião e a narrativa fundacional

De início, o próprio descobrimento das Américas foi uma consequência das rivalidades econômicas, mas também civilizacionais, entre a cristandade europeia e o mundo mulçumano. Estes últimos não só dominavam as rotas comerciais do Oriente Próximo como desfrutavam de grande homogeneidade cultural e, também, religiosa. Tendo em mente a frustração das malogradas cruzadas medievais e incentivados pelas novas tecnologias da navegação marítima, os bastiões da fé cristã projetariam sua expansão através da catequização do novo mundo, movimento capitaneado pelas potências católicas ibéricas.

Nutridos pela expectativa de compartilhar os benefícios do colonialismo, as potências do noroeste europeu tiveram na Reforma Protestante um novo impulso para se lançar às Américas. Isto porque a recente independência religiosa de franceses, ingleses, suecos e holandeses permitiu que contestassem a autoridade papal, que sancionara, no século XV, a divisão do Novo Mundo entre Portugal e Espanha.

O caráter religioso acabou predominando entre os primeiros colonos que se estabeleceram na América do Norte. Em caravanas que atravessavam o Atlântico rumo ao novo mundo, famílias inteiras nutriam esperanças de criar raízes e construir uma nova história. A ânsia por oportunidades advinha da fome generalizada fruto do *boom* populacional, crise do comércio europeu, bem como da perseguição aos dissidentes religiosos.

Num momento de acalorado embate decorrente da Reforma, estes fiéis viram a América como uma revelação, um lugar destinado ao cumprimento da verdadeira ordem purificada da corrupção europeia – a *novus ordo seclorum* (a nova ordem dos tempos). Realizando seu êxodo à Terra Prometida, os colonos da Nova Inglaterra se viam portadores de uma incumbência divina e detentores de uma verdade transcendental, “fatos que foram decisivos para sua autopercepção religiosa, bem como para a simbolização da experiência política.” (FONSECA, 2007, p. 157)

Nos séculos XVII e XVIII, os americanos definiram sua missão no novo mundo em termos bíblicos. Muitas das Treze Colônias, quando da fundação da América, foram estabelecidas por ingleses que buscavam poder praticar, longe da Europa, sua própria religião sem discriminações. A Pensilvânia foi estabelecida por quacres, Maryland por católicos romanos, Massachusetts por puritanos e a Nova Holanda pela Igreja Reformada Holandesa. Nove das treze colônias possuíam, originalmente, religiões estabelecidas³², com as exceções de Nova Iorque e das Carolinas.

³² Religião estabelecida é aquela que recebe dinheiro de impostos locais para sua manutenção institucional.

O puritanismo dos primeiros colonos prevaleceu na cultura americana. A partir da Nova Inglaterra, eles emanaram uma cosmovisão que aos poucos foi diluída pelas novas denominações e culturas religiosas trazidas pelas migrações do século XVIII. Os puritanos originais eram protestantes ingleses que queriam reformar e purificar a Igreja da Inglaterra dos “resquícios do catolicismo”.

Em 1630, quase 20 mil puritanos cruzaram o Atlântico para exercer sua religião livremente na América, a maioria dos quais se instalou na Nova Inglaterra. Teologicamente, os puritanos eram congregacionais não separatistas³³. Nas colônias americanas, as igrejas eram consideradas unidades independentes – não havia entre elas uma hierarquia estabelecida.

A pedra angular desta narrativa sobre a origem puritana da América é a fundação de *New Plymouth*, onde hoje encontramos o estado de Massachusetts, em 11 de dezembro de 1620. Um grupo de peregrinos calvinistas ingleses, composto de 41 famílias, aportou na América sem pretensões de voltar a terra mãe que os maltratara, pelo contrário:

Diferentemente dos seus antecessores na América, os 102 colonos dessa missão não atravessaram o Atlântico movidos pelo desejo de enriquecer, encontrar novas oportunidades de vida, satisfazer anseios de aventura ou fugir das dificuldades na Inglaterra. Eles enfrentaram o oceano para criar o reino de Deus na Terra. (SILVA, 2009, p.74)

Esta foi a tripulação que esteve a bordo do lendário *Mayflower* e invocou Deus como testemunha no pacto para criação da nova comunidade em terras americanas. Durante a travessia marítima, os fiéis se comprometeram com uma estruturação sociopolítica baseada em leis “justas e iguais” a partir dos ensinamentos da Igreja e da Bíblia. (SILVA, 2009, p. 75)

Junto ao episódio do *Mayflower*, outra figura que representa a densa atmosfera religiosa da época colonial é John Winthrop, que se estabeleceu em 1630 na cidade de Boston, implementando uma teocracia na Nova Inglaterra. Com a célebre expressão “nós devemos ser como uma cidade brilhante do alto da colina” – um exemplo moral para o mundo – Winthrop exaltava a si mesmo como um novo Moisés que liderava o povo escolhido em busca da terra prometida. “Ao contrário dos peregrinos que vieram antes dele, Winthrop não desejava separar-se de insituições eclesiásticas consideradas corruptas e condenadas. Seu objetivo era recuperar a Igreja. Ele criara um loaboratório no Novo Mundo para salvar o Velho.” (SILVA, 2009, p. 76)

Na Nova Inglaterra, Winthrop era líder religioso e governador. Seus assessores eram escolhidos por membros da congregação, de acordo com o comportamento religioso. A legislação previa duras punições para os contestadores e fiéis indisciplinados – como açoitamento, queima da

³³ O congregacionalismo é uma forma de organização eclesiástica que enfatiza a autoridade da igreja local em detrimento de qualquer estrutura organizacional acima deste nível. A maior independência propiciou divergências doutrinárias, dificultando a manutenção das unidades denominacionais.

casa ou deportação. Vigorava o literalismo bíblico e acreditava-se que a ligação do indivíduo com Deus se fazia por meio das sagradas escrituras. Apesar de seu carisma, Winthrop começou a sofrer oposição e esteve afastado do governo por uma decisão democrática que consitiu a primeira eleição da América. Questionava-se a validade do governo baseado na fé e sua efetividade prática. (SILVA, 2009, p.77)

Destarte, pode-se dizer que os primeiros puritanos não eram exímios libelos da tolerância religiosa. Sua ênfase na pureza da igreja, e da comunidade em torno dela, acarretou na perseguição de dissidentes, muitos dos quais foram expulsos da Nova Inglaterra. As leis estritas elencavam punições que poderiam chegar à pena capital, como acontecera com quatro quacres nos idos de 1659-61. Os puritanos que vieram à América queriam usufruir sozinhos da liberdade religiosa que não encontraram na Europa, praticando sua própria forma de ortodoxia. (MURRIN, 2007, p.24) A busca por homogeneidade religiosa foi relativamente bem sucedida na Nova Inglaterra:

Um século após a chegada dos primeiros colonos, a maior parte das pessoas na América britânica vivia sob um conjunto de “opções religiosas” menor que seus pares na Inglaterra. Apenas meio século antes da elaboração da Carta de Direitos, um observador bem informado não poderia detectar facilmente uma base popular para a ativa separação entre igreja e Estado como proclamada na Primeira Emenda. (MURRIN, 2007, p.25)

Segundo Silva (2009, p. 76-79), o clima de divergência atinge seu ápice quando Roger Williams se opõe ao autoritarismo religioso protagonizado por Winthrop, defendendo publicamente a liberdade e a interpretação individual da Bíblia, repudiando o dogma puritano da aliança entre Deus e uma comunidade inteira. Segundo ele, “Deus não exige uma uniformidade religiosa a ser aplicada a qualquer Estado civil. Forçar esta uniformidade dará lugar, cedo ou tarde, à guerra civil, arrebatadora de consciências, à perseguição de Cristo em seus servos, e à hipocrisia e destruição de milhares de almas.”

Williams fora preso e quase deportado para Inglaterra, mas conseguiu se estabelecer onde hoje se encontra o estado de Rhode Island. Ali fundou uma colônia conhecida como lugar de tolerância, liberdade e convivência pacífica com os índios. A segunda geração de colonos americanos já esteve muito menos favorável à liderança religiosa como aquela realizada por Winthrop, e o ideal secular começou a ganhar adeptos.

Os católicos que chegaram ao país se instalaram onde hoje encontramos o estado de Maryland. Embarcações *Ark* e *Dove* trouxeram, em 1634, duzentos migrantes dos quais muitos pregadores católicos. Apesar de não serem ameaçados localmente, os católicos eram dissidentes em seu próprio país, pois tinham aceitação restrita em outros territórios, onde não podiam exercer cidadania (votar e concorrer a cargos públicos). Em 1749, Maryland aprovou a Lei de Tolerância, a

partir da qual estiveram protegidos os fiéis católicos oriundos da Alemanha, Holanda ou mesmo de outras regiões dos Estados Unidos.

Também a Pensylvannia, fundada por quacres, esteve marcada pela diversidade religiosa e pela defesa do pacifismo desde seus primórdios. Em 1685, aproximadamente oito mil quacres vindos da Inglaterra, Gales e Irlanda se refugiaram na colônia fundada por William Penn. Na Virgínia, o propósito empreendedor da população estava permeado pela militância protestante de comerciantes que trabalhavam em louvor e para a prosperidade da igreja. Esta colônia foi considerada o bastião do anglicanismo na América.

A colônia de Nova Amsterdã, por sua vez, fez da liberdade religiosa um mecanismo para fortalecer os anseios econômicos. Sua história começa com o interposto comercial da Companhia Holandesa das Índias Ocidentais estabelecido na ilha de Manhattan. Nesta colônia tiveram asilo os primeiros judeus na América – eram 23 vindos do Recife em 1654. (SILVA, 2009, p.80)

Da mesma maneira que a narrativa sobre a religião dos pais peregrinos e sua disposição para inaugurar no novo mundo uma sociedade moralizada e livre, os mitos fundacionais protestantes foram lentamente introjetados pela mentalidade coletiva norte-americana. Transcorridos os processos de secularização e ecumenização, ideias religiosas que orientaram a percepção de realidade dos primeiros habitantes nas Treze Colônias resistiram veladas na liturgia cívica estadunidense quando da celebração da comunidade nacional, de sua singularidade e sua missão no mundo. Dentre as principais narrativas simbólicas fundacionais dos Estados Unidos, destacam-se os mitos do povo escolhido (*chosen people*), da providência divina (*divine providence*), da cidade sobre a colina (*city upon a hill*), e da missão na natureza selvagem (*errand into the wilderness*).

A ideia da providência divina é um traço marcante do puritanismo americano, e sua principal característica é a visualização dos desígnios de Deus no cotidiano. Da mesma forma, a ideia da natureza selvagem refere-se à missão divinamente revelada de construir a ordem e difundir o bem em meio ao caos representado pela ausência de moralidade. Cumprindo o plano divino de “civilizar” o novo mundo, os colonos estariam dando provas de louvor a Deus e, mais do que isso, construindo um exemplo de moralidade cristã que poderia ser visto por todos. A cidade na colina seria justamente o papel representado pelos Estados Unidos enquanto bastião dos valores religiosos e modelo a ser mimetizado pelas demais nações.

A construção de uma comunidade moralmente imaculada era tarefa circunscrita à ideia calvinista de “contrato com Deus”. Ou seja, participar do seleto grupo dos “escolhidos” implicava empenhar-se na edificação de uma ordem que não se bastava em fundamentos religiosos. Assim, a meticulosidade com que os colonos puritanos articularam o ordenamento político residia, também,

em propósitos transcendentais. A “dialética da graça” exigia que a dedicação laboral e a dedicação espiritual precedessem a consolidação de uma ordem perfeita, e à medida que o país crescia e prosperava, seria notável a recompensa divina agraciando os fiéis norte-americanos. (FONSECA, 2007, p.158-164)

3.2 O Grande Despertar e a construção da igreja americana

Apesar de sua ampla influência, o puritanismo era um fenômeno da Nova Inglaterra. O fervor puritano dos primeiros colonos durou pouco tempo. Logo a dissidência aumentou e o número de membros da igreja encolheu.

No século XVIII, com o aumento da prosperidade material, o afluxo crescente de imigrantes de diferentes convicções religiosas e a melhora continuada da educação e da cultura, inclusive com a valorização do conhecimento científico, a América do Norte Inglesa viu a influência puritana diluir-se na sociedade, embora a religiosidade como um todo jamais tivesse deixado de representar um papel importante e a ala protestante do cristianismo de exercer a hegemonia cultural. (SILVA, 2009, p. 82)

Os não-puritanos começaram a requisitar participação no governo civil e as igrejas passaram a ser associações voluntárias às quais os indivíduos se filiavam por vontade e mantinham através de contribuições privadas. As igrejas tinham que competir umas com as outras por fiéis e não recebiam nenhum privilégio do governo. “Pelos idos de 1820, o pluralismo religioso, ausência de uma religião oficial e a tolerância se transformaram no modelo americano tradicional, com a única exceção de Massachusetts, que aderiu ao padrão em 1833.” (MURRIN, 2007, p.29)

Esta transformação da cultura religiosa processada no século XVIII, que inaugura a diversidade e a heterodoxia em terras americanas, tem origem no chamado Primeiro Grande Despertar (*Great Awakening*), uma onda de entusiasmo e redescoberta da fé protestante que percorreu as colônias americanas nos anos 1730-40. À época, as maiores denominações eram as congregacionais, anglicana e quacre. O movimento iniciado em New Jersey não foi unificado, mas trouxe o ensejo comum de fortalecer a igreja frente à secularização governamental e à hegemonia do pensamento racionalista sob as influências do Iluminismo europeu e do deísmo.

Lideranças como Jonathan Edwards e George Withefield deram alguma coesão ao movimento que teve duas vertentes, uma mais racionalista (contrária aos dogmas calvinistas) e outra mais emocional. (SILVA, 2009) Despreocupada com os rituais e com a correção litúrgica, os surtos de renovação religiosa focavam no “sentido de culpa” e na “salvação por Cristo”. A religião se tornou especialmente pessoal e focada na redenção e no estilo evangélico de “renascimento” através da palavra do Senhor e da oração .

Mais do que angariar novos seguidores, o Primeiro Despertar mudou o “sentido de existência” e a organização das igrejas americanas. O poder passou das mãos dos clérigos para os leigos. As lideranças não decorriam de treinamento teológico, mas de indivíduos que recebiam “chamados” para uma vida de transformação e salvação. Eram homens e mulheres convictos de sua relação direta com Deus. Os pregadores vindos do interior traziam um estilo menos erudito e racional, mais apaixonado e emocional, com grande ênfase na experiência individual. O estudo da Bíblia em casa auxiliou a descentralização da informação e reforçou o sentido protestante de individualismo. O espírito democrático e independente reinante no campo religioso se faria sentir, mais tarde, nas aspirações políticas. (MURRIN, 2007)

Na Nova Inglaterra, o despertar foi influenciado por igrejas congregacionais, nas colônias do centro-sudeste, por presbiterianos e no sul por metodistas e batistas. Em geral, o movimento revivalista religioso chocou-se com as igrejas mais tradicionais e trouxe temas novos, como a escravidão, para o cristianismo.

Para muitos analistas, o Primeiro Grande Despertar foi um fator de unificação das colônias que facilitou a revolução e a independência dos EUA. O movimento protorrevolucionário teria mudado a cultura americana e originado a “igreja americana” na medida em que diluiu uma devoção religiosa ecumênica e um sentido de “americanidade” por uma longa lista de denominações e seitas. (SILVA, 2009)

A religião na América pré-revolucionária enfatizou dois aspectos que influíram fortemente no espírito revolucionário: a salvação através da conduta terrena reta e a ideia do laço especial de Deus com uma comunidade escolhida. “Mudanças ideológicas se processaram dentro da estrutura simbólica calvinista de salvação pela experiência e entendimento dos desígnios da providência divina para os povos de Deus na Terra.” (BLOCH, 2007, p.50)

Concomitantemente, a própria revolução teria influenciado o *status quo* religioso, na medida em que dividiu ideologicamente denominações (principalmente anglicana e quacre)³⁴ e fortaleceu as expectativas milenaristas que incentivaram o povo a se libertar da Inglaterra e fundar uma nova república, não somente como um experimento político, mas como parte do novo trabalho de Deus na Terra. (MURRIN, 2007)

A crença na providência divina deu sentido elevado, a-histórico, à revolução. O esforço perene para definir a “comunidade de Deus” contribuiu para formação do nacionalismo americano. “Preocupações religiosas sobre as condições da salvação ajudaram a moldar o entendimento de valores revolucionários chave, como liberdade e virtude.” (BLOCH, 2007, p.49)

³⁴ Para os anglicanos, a revolução colocou o dilema da fidelidade à Inglaterra, enquanto os quacres tiveram seu princípio pacifista desafiado pelas demandas da guerra.

No início do século XIX, os Estados Unidos vivenciaram o que ficou conhecido como Segundo Despertar ou “grande renascimento”. Se o primeiro havia se concentrado na Nova Inglaterra (costa leste), o segundo se espalhou pelo sul e oeste do país. Uma das fontes de inspiração do movimento veio da igreja presbiteriana do Kentucky, que inovou a prática religiosa com os acampamentos de “retiro espiritual”.

Em isolamento, os crentes poderiam “renascer” através da expressão coletiva e apaixonada de sua fé. Os metodistas foram os maiores entusiastas do estilo emocional e do ascetismo estrito para uma vida sem pecados. Logo havia pastores migrando do Kentucky para o Tennessee e Ohio, rumando ao interior para promover a revitalização de denominações tradicionais e, muitas vezes, originando outras. Este é o caso, por exemplo, dos mórmons e adventistas, igrejas que nasceram durante o Segundo Despertar, se fortaleceram e estão ativos no mercado religioso americano contemporâneo.

A preocupação individual com a devoção e a salvação se revelou no combate aos vícios terrenos como prostituição, bebidas alcoólicas e jogos de azar. Indiretamente, os indivíduos se viam responsáveis por decisões políticas, econômicas e por temas sociais como a escravidão. Destarte, a defesa de teses progressistas e a preocupação com a moralização dos costumes ganhou conotação política, na tentativa de influenciar as leis e políticas públicas americanas. (SILVA, 2009)

Em suma, o Segundo Grande Despertar elevou a devoção evangélica ao patamar de religião nacional e moldou a igreja e a cultura sulista, com traços que podem ser observados até hoje. Outra faceta relevante deste movimento foi a influência do estilo carismático e voluntarista que, à época, conformou a visão de mundo do americano médio que foi conquistar o Oeste. (MURRIN, 2007)

Dos anos 1850 até o início do século XX, houve um Terceiro Despertar movido por altas doses de ativismo social. A tese pós-milenarista, que condiciona a segunda vinda de Cristo à reforma moral do planeta, deu força aos projetos moralistas. Cruzadas nacionais eram feitas em torno do combate à pornografia, trabalho infantil e consumo de álcool. Neste contexto se encontra a mobilização pela Lei Seca, uma das primeiras grandes vitórias políticas da religião organizada. (SILVA, 2009, p.100)

O crescimento das igrejas protestantes *mainline* se revelou pelo número de fiéis, nível educacional e fundos arrecadados, que puderam ser direcionados à criação de escolas, universidades, entidades filantrópicas (como o Exército da Salvação e a Associação Cristã de Moços) e de excursões missionárias no exterior. Em muitas cidades o “renascimento” foi interrompido pela guerra civil. No sul, ao contrário, a guerra estimulou o fervor religioso, principalmente entre os batistas.

Para alguns autores, a história da religião americana teria sido marcada por um quarto Despertar, que teria ocorrido nos anos 1960-70. Em que pese o impasse na definição das mudanças processadas neste período como um *Great Awakening*, é inegável o aumento na frequência aos serviços religiosos, o enfraquecimento das grandes e tradicionais denominações religiosas (principalmente metodista, luterana e presbiteriana) e o crescimento das igrejas e seitas evangélicas e fundamentalistas³⁵. Da mesma forma, o secularismo e o movimento dos não filiados ganhou espaço, conforme descrito no segundo capítulo.

Um renascimento carismático inundou o movimento protestante pentecostal, seguimento que enfatiza as experiências de manifestação do Espírito Santo, através de profecias, curas e da glossolalia (falar em línguas). Este também foi o período das megaigrejas e do televangelismo, da mobilização de conservadores em torno da agenda social (em temas como direitos homossexuais, aborto e criacionismo) e seu engajamento político na luta partidária.

Como veremos adiante, um conjunto de conservadores religiosos se organizará não somente no púlpito das igrejas e nos populares programas de rádio e televisão, mas também no Partido Republicano, alterando a paisagem política estadunidense. Este despertar religioso, caracterizado pelo engajamento político da família evangélica, é a base para a direita religiosa que influenciou diretamente nas eleições políticas a partir de Reagan. Líderes como Billy Graham, Jerry Falwell, James Dobson e Pat Robertson uniram carisma, conservadorismo social e plataformas políticas específicas na conformação da direita religiosa americana, conforme será descrito no quinto capítulo.

3.3 A Religião civil norte-americana

A confluência entre convicções religiosas e conquistas seculares resultou na constituição de um “credo” nacional: uma teologia “civil” na qual patriotismo e religião, Deus e democracia, liberdade e santidade são cultuados como obras da providência divina, cujas sementes foram plantadas por Deus no Novo Mundo, berço de uma nova civilização. (FONSECA, 2007, p. 178)

Os mitos fundacionais protestantes, as narrativas sobre os pais peregrinos, a presença da linguagem religiosa na política e a mistura entre liturgias civil e religiosa são componentes bastante particulares do amálgama identitário da “América profunda”. A forma como os processos políticos foram assimilados e impulsionados pela simbologia religiosa em diversas passagens históricas é a essência da chamada “religião civil” americana.

³⁵ Destaque para o crescimento da Assembleia de Deus, a Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias (mórmons) e os Batistas do Sul.

Segundo Robert Bellah (1967), sociólogo que popularizou o conceito³⁶ para a análise dos Estados Unidos, a religião civil seria uma somatória de mitos organizados à maneira de instrumento discursivo que vincula política e moralidade, facilitando o consenso social e oferecendo um sentido à existência da comunidade. A teia simbólica é tecida por invocações de Deus nos discursos oficiais, citação de textos religiosos por líderes políticos em ocasiões públicas, pelo uso de símbolos religiosos em prédios governamentais, ou mesmo pelo uso de instalações públicas para prática de rituais religiosos.

Para Bellah, o exemplo central para entender a religião civil americana é a cerimônia de posse do presidente da República Americana, que assume um compromisso ao mesmo tempo com o Governador do Universo e com seu povo. O líder eleito faz o juramento sob uma Bíblia, e pede ajuda a Deus para seguir seu mandato. Da mesma forma, muitos outros atos solenes invocam ao Ser Supremo e sua benção. (SILVA, 2009, p.)

A religião civil seria, portanto, um conjunto de expressões ritualísticas do patriotismo que auxiliam no desafio nacional de autoadoração. Ou seja, o hino nacional, exibição da bandeira, paradas em feriados patrióticos, mitificação de passagens marcantes da história com monumentos que celebram líderes ou soldados de guerra, o uso de suas vidas para transmitir ideais morais, a veneração de textos fundacionais como a Declaração de Independência e a Constituição, são elos constituintes da religião civil dos EUA como de tantos outros países.

Diferentemente da religião civil francesa, por exemplo, aquela desenvolvida nos Estados Unidos foi profundamente marcada pelo cristianismo e pelo protestantismo. A Revolução Francesa de 1789 foi bastante anticlerical e o abismo entre os símbolos católicos tradicionais e o simbolismo revolucionário é imenso. A religião civil americana nunca foi militantemente secular. Pelo contrário, foi construída sem entraves entre os símbolos de solidariedade nacional da igreja. “O puritanismo se “seculariza” ao fazer desaparecer seus significados religiosos, gerando a naturalização da ideologia puritana sob o mito da América: uma religião que se converte em nação sem deixar de perder seus elementos ideológicos intrínsecos.” (RESENDE, 2009, p.222)

A religião civil americana teve sua origem marcada pelo imaginário revolucionário visto como o ato final do êxodo iniciado no velho continente. A Declaração de Independência e a Constituição são consideradas escrituras sagradas e Washington o Moisés nomeado por Deus para tirar seu povo das garras da tirania inglesa. “As palavras e atos dos pais fundadores, especialmente

³⁶ A religião civil é um termo cunhado por Jean-Jaques Rousseau, no quarto capítulo do *Contrato Social*. Para o filósofo, a religião civil seria a base moral comum às sociedades modernas, uma forma de cimento social que ajudaria na coesão do Estado, fornecendo-lhe autoridade sagrada. Esta base moral universal seria, por exemplo, a existência de uma divindade e a crença no pós-morte, na recompensa da virtude e no castigo do vício.

os primeiros presidentes, moldaram a forma e o tom da religião civil americana até os dias atuais.” (BELLAH, 1967)

Posteriormente, com a Guerra de Secessão americana (1861-65), a religião civil passou a ser influenciada pelos temas do sacrifício e do renascimento. O novo simbolismo ganhou materialidade através dos discursos de Lincoln, cuja morte logo foi associada à redenção de Cristo, dos cemitérios que homenagearam as perdas da guerra (principalmente o *Gettysburg National Cemetery*), e dos feriados nacionais como o *Memorial Day*, que logrou integrar as comunidades locais ao culto nacional.

Atualmente, a religião civil é descrita por ritos e símbolos que perduraram no “espírito americano”. Dentre elas, pode-se mencionar o “mote oficial” do país, *In God we trust*. A expressão foi calcada pela primeira vez nas moedas de dois centavos em 1864. O início da prática data da guerra civil e foi proposta por um reverendo da Pensylvannia, acreditando que o conflito era um castigo porque os americanos não mencionaram Deus na Constituição. Em 1905, Theodore Roosevelt tentara retirar a expressão das moedas e cédulas, mas a oposição popular foi tamanha que ele recuou. (SILVA, 2009, p.91) Em 1956, o próprio Congresso norte-americano aprovou o lema nacional, que continua ilustrando os dólares, adesivos de carros e discursos oficiais nos Estados Unidos.

Também a expressão *under God* está presente no Voto de Fidelidade (*Pledge of Allegiance*) desde 1954, quando foi aprovado pelo Congresso. Todas as crianças do sistema público de ensino americano afirmam diariamente ser “uma nação sob Deus”. Apesar do esvaziamento do contexto de sua aprovação, a ameaça do ateísmo comunista nos anos de chumbo da Guerra Fria, a expressão materializou-se no imaginário norte-americano e é um dos maiores símbolos da religião civil americana.

Outro exemplo clássico é o *God bless America*, fórmula constante nos cumprimentos de encerramento que vão de telejornais a discursos presidenciais. A religião civil tem a função, portanto, de reunir os americanos de todas as religiões e denominações em torno de uma narrativa sobre sua origem, em processo que dá aura religiosa para patriotismo e legitimidade nacional para as crenças. É uma forma de superar a competição entre lealdades, gerando coesão social. Nas palavras de Huntington: “A religião civil americana provê benção religiosa àquilo que os americanos sentem ter em comum.” (2004, p. 103)

Para abrigar sentimento universal desejado, a religião civil americana exclui automaticamente os particularismos religiosos, transformando indivíduos religiosos de várias denominações “em uma nação com alma de igreja.” (HUNTINGTON, 2004, p.106) A única palavra que nunca aparece em nenhuma cerimônia pública, nenhum discurso oficial, é Jesus Cristo. Por um

lado, o credo americano é o protestantismo sem Deus, por outro a religião civil americana é o cristianismo sem Cristo.

Segundo Huntington, único grupo excluído de antemão são os ateus, já que a religião civil seria marcada pelo pressuposto de um Ser Supremo. Para o autor, a religião civil tem quatro principais elementos: a ideia de um Pai criador, a designação dos americanos como povo escolhido com a missão de fazer o bem na Terra, o predomínio de símbolos e alusões religiosas nos rituais públicos dos EUA, e a própria aura religiosa que assumem as cerimônias nacionais (passam a representar funções religiosas). Como exemplo, podemos citar a veneração da Constituição e da Carta de Direitos (*Bill of Rights*) que assume a forma de textos sagrados na definição da identidade americana. (HUNTINGTON, 2004, p.104)

Esse entrelaçamento entre o civil e o religioso cria uma fé híbrida sustentada por um excepcionalismo que alega que os Estados Unidos foram escolhidos por Deus para cumprir um papel único no mundo. Toda vez que o Juramento de Lealdade é recitado ou *A Bandeira Estrelada*³⁷ cantada, essas crenças são reforçadas. (MERSDEN, 2008, p.14)

Para Lee Marsden, a atual tendência plurirreligiosa norte-americana, que antes era pluridenominacional, faz com que a religião civil se aproxime cada vez mais dos valores compartilhados no “credo americano”. Este credo é composto pelo comprometimento ideológico com a democracia, com os princípios políticos e legais consagrados na Constituição e na Declaração de Independência. Consiste da crença na sabedoria dos pais fundadores³⁸ e seu projeto de liberdade, igualdade, individualismo e *laissez-faire*.

Em suma, o papel da religião na sociedade americana pode ser visto como um cimento que lhe garante coesão e flexibilidade. Os mitos religiosos fundacionais, que no início serviram como estímulo e conforto aos colonos, acabaram sendo introjetados pelas sucessivas gerações, agregando doses de idealismo à nascente comunidade imaginada, e formando um projeto de país associado à religião civil.

3.4 O transcendental nos Estados Unidos do terceiro milênio

Após séculos de história, a religião continua sendo componente central na formulação da identidade dos norte-americanos, que se respaldam majoritariamente nalguma crença transcendental ao se situar enquanto indivíduo. Mesmo aqueles que não corroboram com nenhum credo particular se apoiam em ideias cosmológicas mais gerais, como a crença em uma energia superior. Enquanto

³⁷ *The Star-Spangled Banner* (A Bandeira Estrelada) é o [hino nacional](#) dos [Estados Unidos da América](#).

³⁸ Podemos citar dentre os mais influentes: Benjamin Franklin, Thomas Jefferson, George Washington, John Adams, James Madison e Thomas Paine.

90% dos norte-americanos dizem acreditar na existência de Deus ou de um espírito universal, pelo menos metade (51%) crê em um Deus pessoal. (PEW FORUM, 2008a)

Concomitantemente, outro levantamento realizado em 2006 permite conjecturar que 67% da população norte-americana consideram seu país uma “nação sob a autoridade de Cristo” (*Nation under Christ*). Mesmo entre defensores do secularismo, 48% compartilham desta opinião, afirmando que o cristianismo é um marco identitário do país. Esta percepção sofre um grau de variação quando comparada separadamente segundo as divisões no espectro demográfico (etnia, faixa etária, gênero, dentre outros indicadores), ou segundo a predileção partidária. (PEW FORUM, 2006a)

Destarte, entre aqueles que se afirmam republicanos, 76% verificam o traço cristão de seu país. Entre os democratas e independentes, os números declinam um pouco, ocupando a casa dos 60%. Esta distinção é um reflexo de como a religião define a percepção individual do cidadão norte-americano, não somente em relação aos assuntos referentes à sua moral individual e circunscritos nas suas opções no plano privado. Mas, como se quer evidenciar aqui, a problemática colocada é justamente o ponto de inflexão em que a religião ultrapassa os limites do privado para estruturar uma leitura de mundo e assinalar a tomada de decisão destes indivíduos na vida pública.

O que se debate contemporaneamente sobre a religião – em âmbito mundial e também nos EUA enquanto um representante da modernidade ocidental – é a validade das predições sobre a secularização que acenaram, a partir do século XVIII, para uma completa ausência da religião como legitimador de ações na esfera pública. Os dados colhidos recentemente são reveladores: desde fins da década de 80, as pesquisas mostram que a população norte-americana avista um declínio na influência da religião no país. Em 2006, 59% pensavam assim. (PEW FORUM, 2006a)

Em primeira instância, muitos poderiam avaliar que a modernidade e o projeto racionalista caminhavam para sua concretização. Contudo, 79% destes entrevistados, ou o que corresponderia a 50% da própria população norte-americana, acreditam que este é um fator negativo. Da mesma forma, entre os que enxergam um aumento do papel da religião na vida norte-americana (34%), mais da metade acredita que este é um fator positivo. Ou seja, o que corresponderia a 21% do total da população do país acredita nos benefícios do fortalecimento dos padrões religiosos nos Estados Unidos.

Os questionamentos surgem no sentido de contrapor as demandas populares por maior envolvimento do conteúdo religioso na prática cotidiana do país e o total desprendimento do aparato burocrático com relação a qualquer vinculação à religião. O padrão de secularização americano, a separação estrita entre Igreja e Estado e a vigilância atenta ao desatrelamento entre as esferas religiosa e institucional é considerada um dos mais pronunciados do mundo. Contemporaneamente,

este tem sido desafiado pela alteração do tónus que a religiosidade sofreu nos Estados Unidos, representado pela já mencionada decadência das tradições liberal, em detrimento de comunidades religiosas que se pretendem muito mais presentes nas esferas políticas.

Ao mesmo tempo, o desafio surge das múltiplas possibilidades que hoje se apresentam como ferramental de ingerência da religião e das mensagens de fé em espaços tradicionalmente ocupados pela laica política. Os meios de comunicação são peça fundamental neste jogo de projeção do universo religioso na política nacional. O televangelismo, programas de rádio, o envolvimento direto e cada vez mais volumoso de líderes religiosos em disputas políticas eleitorais – muitos são os caminhos que ligam os universos simbólicos da religião e da política, os quais, entendidos diametralmente opostos no mundo moderno, nos Estados Unidos nem sempre estiveram tão divididos assim.

4. A INTERFACE ENTRE RELIGIÃO E POLÍTICA NOS ESTADOS UNIDOS

Inúmeros são os exemplos em que religião e política se mesclaram para conformar o espaço público dos Estados Unidos, característica que acompanhou o “experimento americano” desde seu princípio. Conforme descrito anteriormente, as motivações religiosas guiaram os primeiros colonos na construção perseverante de um “projeto divino” no novo mundo, na ideia de que a nascente comunidade deveria representar uma “cidade sobre a colina” e seus membros, militantes da moral cristã na Terra.

Muitas vezes os debates religiosos compuseram o pano de fundo de processos políticos importantes, tais como as discussões sobre liberdade religiosa durante a Convenção Constitucional de 1787, os debates públicos sobre a moralidade da escravidão no pré-Guerra Civil ou mesmo os estudos da Bíblia e manifestações religiosas à frente dos exércitos na Secessão³⁹. (NOLL e HARLOW, 2007, p.6)

Neste sentido, as motivações religiosas funcionaram como incentivos benéficos à defesa da paisagem cívica nacional. Durante a Revolução Americana, a religião ocupou o importante papel de dar voz à “vontade divina” e impulsionar os colonos na guerra contra a Inglaterra. Os líderes religiosos incrementavam o campo de batalha com discursos acalorados, remetendo à moral e ao projeto transcendental mais elevado a ser cumprido pelos Estados Unidos no mundo.

Também durante a Expansão para o Oeste aspectos nitidamente religiosos compuseram, estrategicamente, o discurso do Destino Manifesto. Ideias calvinistas como a predestinação foram transpostas à experiência terrena da civilização dos povos bárbaros (indígenas) e da necessidade de ampliação dos limites territoriais do país em franco processo de consolidação político-produtivo. (NOLL e HARLOW, 2007, p. 87)

Semelhantemente, na Guerra da Secessão a simbiose entre os discursos religioso e político foi eficaz na geração de legitimidade popular. Ambos os lados beligerantes invocavam a Bíblia para justificar sua causa. Os sulistas invocavam passagens do Antigo Testamento, explorando momentos históricos onde a escravidão era fato corrente. Os abolicionistas do norte advogavam pela contextualização das passagens descritas pelo texto sagrado, insistindo nos apelos igualitários de Jesus Cristo. A secessão também ocorreu nas igrejas. A própria religiosidade arraigada sulista tem origem na guerra civil americana, quando se acentuou a identidade entre políticos e líderes religiosos, que sempre foi mais integral comparativamente ao norte e que aumentou com a derrota na guerra. (SILVA, 2009, p.94-95)

³⁹ A guerra civil norte-americana, ou guerra da secessão, aconteceu entre 1861 e 65.

Tal qual nos primeiros passos da nação americana, nos séculos que seguiram a religião compôs um quadro de referenciais simbólicos imprescindível no apoio popular em momentos de transformações e crises. Sem a preocupação de enumerar e descrever cada passagem em que religião e política se cruzam na história dos Estados Unidos, o presente capítulo ocupa-se com conceitos fundamentais para o entendimento deste cruzamento. Doravante, discutiremos a edificação do secularismo americano, o papel da religião no jogo político-partidário e a retórica religiosamente inspirada dos líderes da nação, com destaque para o *God talk* de George W. Bush.

4.1 O secularismo americano

Os Estados Unidos são, oficialmente, uma nação secular. A Primeira Emenda à Constituição Americana, adotada pelo Congresso em setembro de 1789, garante o livre exercício da religião e proíbe o estabelecimento de qualquer governança sobre aspectos religiosos⁴⁰. Ainda em 1787, na Convenção da Filadélfia, os Estados Unidos se tornaram um dos primeiros países a resguardar juridicamente a liberdade religiosa. O artigo sexto da Constituição versa sobre a proibição de critérios baseados na religiosidade para julgamento formal de um indivíduo no concurso de cargos públicos⁴¹.

Em nenhum momento o texto invoca o imaginário religioso, senão na sua data, quando a Constituição traz “no ano de Nosso Senhor de 1787”. Já a Declaração de Independência apela para Deus da Natureza, o Criador e Supremo Juiz do mundo, afirmando que os seres humanos foram “dotados de certos direitos inalienáveis por seu Criador”. Também há menção ao Juiz do mundo e à Divina Providência, sempre com o intuito de conquistar aprovação popular, na clara intenção dos pais fundadores de se comunicar com uma sociedade americana profundamente devota.

Para Huntington, a Constituição e sua Primeira Emenda não são evidências suficientes do secularismo norte-americano. Ainda no século XIX, serviços religiosos dominicais teriam sido realizados na Suprema Corte e na Câmara dos Deputados. “Em menos de um ano de inauguração, Thomas Jefferson começou a frequentar os cultos na Câmara dos Representantes. Também Madison frequentava os cultos no Capitólio.” (DREISBACH, 1996)

Capelas cristãs podem ser encontradas nas duas casas do Congresso e a Suprema Corte está repleta de menções religiosas em suas paredes. Quando os elaboradores da Constituição se

⁴⁰ O princípio legal definido pela Constituição: “*Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof*”. Da tradução livre: “O Congresso não deve fazer leis para estabelecer uma religião ou proibir seu livre exercício”.

⁴¹ Segundo o artigo VI, “*no religious test shall ever be required as a qualification to any office or public trust under the United States*”. Da tradução livre: “nenhuma prova de natureza religiosa será jamais exigida como requisito para qualquer cargo ou confiança pública nos Estados Unidos”.

preveniram contra a criação de uma Igreja Nacional que pudesse limitar o poder governamental, o foco estava, também, na própria manutenção da pluralidade religiosa em território americano. (HUNTIGTON, 2004, p. 85)

Muitas das Treze Colônias, quando da fundação da América, foram estabelecidas por ingleses que buscavam no novo mundo a possibilidade de praticar sua própria religião sem discriminações. Conforme disposto anteriormente, a Pennsylvania foi estabelecida por quacres, Maryland por católicos romanos, e Massachusetts por puritanos. Nove das treze colônias possuíam, originalmente, religiões públicas oficiais, com as exceções de Nova Iorque e das Carolinas.

A separação entre Igreja e Estado [...] caracterizou-se inteiramente quando a nação americana institucionalizou-se. No estado de Connecticut, durante os debates para a ratificação da Constituição, houve um movimento para incluir uma menção à autoridade de Deus no país, mas o esforço falhou. [...] Alguns estados da Federação mantiveram igrejas estabelecidas por alguns anos, mas logo todos abandonaram esse preceito. O último foi Massachusetts, em 1833. Os mais importantes líderes do país deixaram claro repetidas vezes que Igreja e Estado deveriam estar separados. (SILVA, 2009, p.90-91)

Há uma relação direta entre a origem dos primeiros colonos e a preocupação enfatizada que eles conferiam aos aspectos da religião e, principalmente, à garantia da pluralidade religiosa. O espírito de tolerância que prescindiam quando tiveram que abandonar sua pátria-mãe para atravessar o Atlântico passou a ser um guia para o ordenamento do espaço público da nova comunidade política que passaram a constituir. Para Huntington, a separação entre Igreja e Estado é o corolário da identidade social e religiosa Americana, e foi um instrumento criado “[...] não para estabelecer liberdade da religião, mas liberdade para a religião.” (2004, p.85)

O primeiro evento que assinala o resguardo da liberdade religiosa em território americano ocorre quando o administrador local da Companhia Holandesa das Índias Ocidentais decidiu punir um pregador religioso da crença quacre. Em oposição, um grupo de cidadãos (que não eram quacres e não estavam, portanto, legislando em causa própria) apresentou uma petição formal de queixa, em defesa das leis locais de liberdade de credo. O episódio, conhecido como *Flushing Remonstrance*, representou um marco histórico para a liberdade de consciência na América. A direção da Companhia Holandesa acabou adotando, posteriormente, a política de proteção à comunidade quacre, e quaisquer outros credos, no território de Nova Amsterdã. (SILVA, 2009, p. 80)

A sombra de um Estado oficialmente vinculado a uma religião, no caso o anglicanismo inglês, fez com que a dissociação entre religião e as instituições governamentais se tornasse a pedra angular para a formação da cultura política na América. A Primeira Emenda incorporou mais de um século de lutas e experiências nas colônias. Isso representou uma ruptura dramática com os catorze séculos de prática europeia, na medida em que proibiu uma igreja estabelecida pelo Estado e, simultaneamente, protegeu a religião do assédio estatal.

Alimentadas pela memória das devastadoras guerras religiosas, muitos europeus vêem a religião como um “problema” e que, portanto, não é algo para ser comemorado ou promovido. Nos Estados Unidos, por outro lado, a religião é amplamente vista como uma força social positiva - um canteiro de moralidade, virtude cívica, e normas de cooperação. Assim, enquanto os europeus seculares veem a separação entre Igreja-Estado como um meio de proteger o Estado da religião, os americanos a vêem como uma forma de proteger a religião do Estado. (HERTZKE, 2008, p.17-18)

O secularismo seguia como pilar da democracia norte-americana, e a liberdade religiosa como “primeira liberdade do cânone americano”. O aparato jurídico deveria estar voltado ao resguardo da neutralidade, viabilizando a igualdade formal necessária à manutenção da pluralidade das comunidades religiosas e sua convivência na arena pública. A atividade volumosa destes grupos de fiéis seria o resultado benéfico de um “mercado religioso” muito competitivo.

Uma breve análise dos dispositivos jurídicos desde muito cedo incorporados ao aparato federal ilustra a importância que os aspectos da liberdade religiosa e da separação entre Estado e igreja tinham na mentalidade dos pais fundadores. Outro importante marco normativo relacionado à religião foi a XIV Emenda à Constituição, que hierarquizou os códigos legais, elevando os textos federais sobre os ordenamentos estaduais.

Este dispositivo foi extremamente relevante para assegurar a respeitabilidade às leis que ditavam os limites do campo religioso, principalmente àquelas da Primeira Emenda, conhecidas como *establishment clause* (nega ao Estado a possibilidade de sustentar uma religião oficial ou se envolver com instituições religiosas) e *free exercise clause* (protege os direitos do indivíduo de praticar sua religião sem interferência do Estado).

Há ainda uma série de estatutos legais de proteção à religião que foram recentemente incorporados à norma americana, donde se enumera: o *Civil Rights Act* (1964), o *Equal Access Act* (1984), o *Religious Freedom Restoration Act* (1993) e o *Religious Land use and institutionalized Persons Act* (2000). A trajetória da liberdade religiosa na execução do processo legal americano foi permeada por avanços e retrocessos, advindos das distintas interpretações Suprema Corte empregou à Primeira Emenda constitucional.

A jurisprudência acumulada no sistema americano de Direito Comum (*Common Law*) acaba sendo responsável por resultados aparentemente incongruentes. No caso *Sgherbert v. Verner*, por exemplo, a Suprema Corte proibiu o governo de punir empregados por faltar em dias úteis por motivação religiosa. Já em *Employment Division v. Smith*, o governo foi declarado livre para fazer leis gerais quanto à discriminação de uma religião em particular. (WAXLER, 2007, p.17-25)

Para equilibrar um sistema democrático e republicano com a religiosidade que emanava de seu povo, os pais fundadores esboçaram um modelo de liberalismo secular sem precedentes no ocidente, tampouco no oriente.

A “cláusula do livre exercício” encorajou os atributos religiosos necessários para a democracia pretendida por Washington, Madison, e Jefferson, respectivamente: disposições e hábitos democráticos, a liberdade necessária para que o homem possa desempenhar seu dever para com Deus, e a afirmação pública da origem transcendente do propósito americano. (FARR, 2008a, p.88)

Em 1797, o Senado americano aprovou com unanimidade o Tratado com Trípoli, colocando que “o governo dos Estados Unidos não é, em nenhum sentido, fundado na religião cristã”. Não obstante, nos primeiros textos que edificaram a nação americana Thomas Jefferson mencionou diretamente o Criador e James Madison evocou o Governador do Universo. Mais tarde, Abraham Lincoln inundaria a retórica política com suas alusões a Deus.

Conquanto fossem ávidos defensores da separação entre Estado e religião, os arquitetos da política norte-americana tinham uma visão positiva da religião, reconhecendo os valores benéficos que ela poderia nutrir numa sociedade de missão elevada.

[...] para aqueles homens e mulheres, a religião não era um assunto privado, mas uma poderosa ocupação humana com inevitáveis consequências públicas. Ela poderia destruir ou criar. Devidamente nutrida e canalizada, a empreitada religiosa [...] poderia encorajar ideias de liberdade ordenada, justiça e igualdade, e em suma, tornar-se o principal motor da ordem liberal. (FARR, 2008, p.10-11)

Dentre os pais fundadores, podemos destacar Jefferson e Madison como os principais ativistas da separação entre Estado e religião. Jefferson introduziu o *Act for Establishing Religious Freedom* em 1779 (aprovado em 1786) e escreveu a carta para a minoria batista de Danbury em 1801, evocando a “parede de separação” que se tornou a interpretação definitiva da Primeira Emenda.

À época, o estado de Connecticut mantinha uma igreja estabelecida, a Igreja Congregacional, e não dispunha de nenhuma lei que garantisse a liberdade religiosa. É interessante notar que Jefferson justificou a separação entre igreja e Estado, a liberdade de consciência e do exercício da crença religiosa sob a premissa teológica de que “O Deus Todo Poderoso criou a mente livre”. (apud SMITH, 2010, p.124) Nas palavras de Jefferson:

Acreditando com vocês que a religião é um assunto que cabe exclusivamente ao homem e seu Deus, que ele não deve satisfação para ninguém sobre sua fé ou seu culto, que os poderes legítimos do governo devem alcançar somente as ações, e não opiniões, eu contemplo com reverência soberana a lei de todo o povo americano, que declarou que seu “legislador” não deve “fazer leis a respeito do estabelecimento de religião, ou proibindo seu livre exercício” – construindo, assim, um muro de separação entre Igreja e Estado. (apud KOBER, 1997)

Em 1795, o *Memorial and Remonstrance Against Religious Assessment* demonstrou a oposição de James Madison à tentativa de Patrick Henry para criação de um imposto, na colônia de Virginia, para financiar os ministros religiosos. (MARSDEN, 2008, p.12) O argumento de Madison

foi influenciado pela ênfase protestante na relação entre Deus e o indivíduo. O pai da Constituição americana afirmou que: “é o dever de todo render homenagem ao criador [...] antes que cada homem possa se considerar membro da sociedade civil, deve se considerar sujeito do senhor do universo”. (apud SMITH, 2010, p.125)

Também George Washington foi grande defensor da liberdade religiosa: “Peço-lhes que fiquem convencidos de que ninguém seria mais zeloso que eu no estabelecimento de barreiras eficazes contra os horrores da tirania spiritual e toda espécie de perseguição religiosa.” (apud HOOVER et al, 2000, p.12)

A carta escrita por Washington para a primeira congregação judaica dos Estados Unidos, a *Touro Synagogue*, expressa adequadamente sua preocupação sobre o suporte que o poder público deveria dar à pluralidade e a respeitabilidade de toda e qualquer religião.

Todos possuem igualmente a liberdade de consciência e as imunidades da cidadania. Já não falamos mais de tolerância, como se pela indulgência de uma classe de pessoas a outra pudesse desfrutar de seus direitos naturais inerentes. Felizmente, o governo dos Estados Unidos, que não sanciona a intolerância e não dá assistência à perseguição, exige apenas que os que vivem sob sua proteção moldem-se como bons cidadãos, dando o apoio efetivo em todas as ocasiões. (apud KOBER, 1997)

Predominou, entre os pais fundadores, um profundo respeito pelos preceitos do Iluminismo, das liberdades e direitos individuais, mas nenhum deles, à exceção de Thomas Paine, via a religião como um perigo a ser combatido. Na verdade, embora os idealizadores da comunidade política norte-americana não fossem muito religiosos, a maioria deles esteve ligada a igrejas tradicionais. Alguns eram deístas, como James Madison, John Adams, Thomas Jefferson, Benjamim Franklin e Thomas Paine. Nenhum deles era ateu.

Esses dois grupos – os cristãos ortodoxos, majoritários mas menos prestigiados, os deístas, agnósticos, unitários, que eram os líderes do movimento – acabaram chegando a um acordo pelo qual, segundo Steven Waldman, a “fê fundadora do país não foi nem o cristianismo nem o secularismo, foi a liberdade religiosa, uma fórmula revolucionária de promover a fé deixando-a em paz”. (SILVA, 2009, p. 85-86)

A verdade é que a identidade puritana, conforme argumentado anteriormente, era tão marcante na sociedade americana que se tornara baluarte do mundo político. Segundo John Adams, “A república só pode ser sustentada através de religião pura e moral austera” e “Nossa constituição foi feita somente para pessoas morais e religiosas”. George Washington, ainda em 1796 no *Farewell Address*, defendendo o lugar da religião na conformação dos valores americanos colocou que “A razão e a experiência, ambas nos proíbem de esperar que a moralidade nacional possa prevalecer na ausência de princípios religiosos.” (apud FARR, 2008a, p.88)

Parece ter havido um consenso entre os líderes do país de que uma das mais eficientes formas de evitar a possibilidade de anarquia numa sociedade com grande liberdade política seria inculcar o autocontrole em cada cidadão por meio de fortes convicções morais ou religiosas. (SILVA, 2009, p.84)

Em 1835, quando Alexis de Tocqueville viajou à América, analisando de maneira memorável sua paisagem sociopolítica, as forças da fé religiosa e da liberdade democrática já eram elementos de destaque e, segundo o autor, existiam em harmonia e apoio mútuo. A importância que ele atribuiu às associações voluntárias, administração descentralizada e aos costumes e leis que elas produziam é tributária, também, ao profundo espírito religioso americano. Tocqueville percebeu que a religião molda o indivíduo que vai agir em todos estes âmbitos, consolidando o modelo político singular dos Estados Unidos. (HECLO, 2007, p.9)

Dando relevo ao papel dos colonos da Nova Inglaterra para a formação dos princípios puritanos que embasaram o mundo americano, o pensador político francês descreveu um amálgama de interação entre devoção cristã, autogoverno democrático e liberdade republicana. Para Tocqueville, o pensamento puritano configurava muito mais que uma doutrina religiosa, tendo ajudado a compor as teorias sociais dos Estados Unidos do século XIX – “Na América, é a religião que leva ao Iluminismo e a obediência às leis divinas que leva os homens à liberdade”.

Portanto, Tocqueville celebra a confiança que os pais fundadores depositaram na religião enquanto força capaz de sustentar os costumes, a cultura política e os princípios filosófico-jurídicos da nação. A religião é reverenciada, na obra *A Democracia na América*, por sua ampla utilidade: “A religião é considerada guardiã dos costumes e os costumes são considerados a garantia das leis e a garantia para manutenção da própria liberdade.” (apud HECLO, 2007, p.12) A igreja americana seria uma “instituição que contribui fortemente para a manutenção da república democrática entre os americanos” capaz de gerar forte consenso moral durante momentos de crise e mudança política.

Se por um lado a religião dava o tônus moral necessário ao experimento americano, de outro Tocqueville identificou a densa separação entre igreja e Estado como sustentáculo da democracia. Este secularismo americano esteve arraigado no âmbito popular através do pluralismo religioso e da organização das igrejas com base no voluntarismo e no individualismo. Durante séculos, os Estados Unidos seriam um lugar onde o cristianismo constituía uma crença sem divergências. O *insight* de Tocqueville em relação ao cristianismo da Nova Inglaterra foi que fé e razão, religião e política eram diferentes, mas longe de estarem separados por oposição, poderiam se apoiar reciprocamente.

De forma geral, pode-se dizer que o comprometimento dos líderes americanos com o projeto de secularização transcorreu pela história do país até que os Estados Unidos atingissem, na

entrada para o século XXI, um dos mais elevados níveis mundiais de separação entre Igreja e Estado. Em pesquisa recente, os EUA figuram como único país a galgar completa separação entre governo e religião. Com os Estados Unidos representando a exceção, nota-se um predomínio substancial da influência dos governos nos ordenamentos religiosos ao redor do mundo. Enquanto 75% dos países analisados apoiavam alguma religião, ou eram hostis a outras, quase um quarto (22%) dos países mantinham alguma religião estabelecida. (FOX, 2006)

4.2 A religião e o jogo político-partidário

Se a religião guarda uma relação tão específica com o universo político nos Estados Unidos, a dinâmica partidário-eleitoral não poderia seguir isenta destas interconexões com a fé religiosa do povo americano.

Os Estados Unidos têm uma longa tradição de separação entre igreja e Estado, mas uma equivalente inclinação para misturar religião com política. Ao longo da história do nosso país, grandes movimentos políticos e sociais – desde a abolição, sufrágio feminino e os direitos civis até as lutas atuais sobre o aborto e casamento *gay* – tem atraído autoridade moral e inspirado liderança das instituições religiosas. Porém, nesta geração passada, a religião se envolveu mais fundo na trama da política partidária do que jamais no passado. (PEW FORUM, 2005)

Dentre as correlações possíveis entre o jogo partidário e o universo religioso, aquela que mais se destacou na virada para o terceiro milênio foi a influência do indicador de frequência ao culto religioso, a chamada “lacuna de Deus” (*God gap* ou *church attendance gap*). Os norte-americanos que frequentam a igreja⁴² regularmente e guardam uma visão de mundo religiosa-tradicional têm votado cada vez mais no Partido Republicano, enquanto aqueles menos conectados a instituições religiosas e com perspectivas mais seculares tendem aos candidatos democratas. Esta linha divisória está ficando tão familiar que ofusca o ineditismo do processo histórico. (PEW FORUM, 2005)

Um estudo revela que as aproximações recorrentes no cenário religioso norte-americano se verificam através de um corte seccional entre as denominações. Ou seja, a similitude ideológica se apresenta em relação ao grau de conservadorismo moral, e não entre linhas de denominações religiosas. “Por exemplo, os católicos tradicionalistas estão mais próximos de evangélicos tradicionalistas que de católicos modernos em seus pontos de vista sobre aborto ou pesquisas com células-tronco embrionárias.” (PEW FORUM, 2005, p.4)

⁴² Ao longo de todo o texto o termo “igreja” foi referenciado genericamente, indicando à participação de serviços religiosos, seja em templos, sinagogas, mesquitas, ou qualquer outra casa de culto e adoração.

| FIGURA 6 – FREQUÊNCIA AO CULTO RELIGIOSO E O VOTO PRESIDENCIAL | | | | | |
|--|------------------|-------------------|------------------|--------------------|--------------|
| | 2000 VNS BUSH | EXIT POOL GORE | 2004 NEP BUSH | EXIT POLL KERRY | BUSH GAIN |
| | % | % | % | % | % |
| More than once a week | 63 | 36 | 64 | 35 | 1 |
| Once a week | 57 | 40 | 58 | 41 | 1 |
| Monthly | 46 | 51 | 50 | 49 | 4 |
| A few times a year | 42 | 54 | 45 | 54 | 3 |
| Never | 32 | 61 | 36 | 62 | 4 |

Fonte: PEW FORUM, 2004 (b)

Ainda que a correlação existente entre os indivíduos que guardam crenças religiosas conservadoras e aqueles que votam em candidatos conservadores seja forte, ela não é universal. Uma das exceções ilustrativas é o conjunto de latinos e afrodescendentes que, apesar de se vincularem a tendências mais tradicionalistas em seu credo pessoal, estão mais propensos a apoiar candidatos democratas do que republicanos. Pode-se concluir que aspectos como etnia, gênero, ou *status* socioeconômico adquirem realce, uma vez que dividem a sociedade americana conforme suas preferências ideológicas, no que concerne à religião e, concomitantemente, à política partidária. (PEW FORUM, 2005)

Em estudo comparativo, o aspecto religioso tem aparecido, em meio aos demais indicadores sociais, como um dos mais influentes para a escolha do candidato no pleito presidencial. A origem mais provável para o avivamento da “lacuna de Deus” é a existência de debates públicos sobre questões morais, que compõe o cerne da “guerra cultural” americana. Nos extremos opostos, encontram-se os secularistas e os tradicionalistas. Os termos da disputa situam-se em na defesa da tradição e contra a decadência espiritual trazida pela modernização da sociedade. O eleitorado define seus candidatos a partir do posicionamento em torno de temas como manipulação genética, oração e leitura da Bíblia nas escolas, eutanásia, aborto e controle de natalidade, direitos homossexuais, dentre outros. (PEW FORUM, 2005)

Apesar da polarização política entre liberais e conservadores estar relacionada, no primeiro plano, ao exercício da fé do cidadão norte-americano (a frequência com que vai à igreja), há também paralelos possíveis a serem projetados entre as tradições e denominações religiosas e filiação partidária.

Há importantes diferenças na filiação religiosa dos americanos que se identificam politicamente como conservadores ou liberais. Os mórmons, por exemplo, compõem um dos grupos mais conservadores em termos de política nacional. De outro lado, os judeus, budistas e hindus são provavelmente melhor descritos ideologicamente como liberais. E há outros grupos que se

localizam neste intervalo, como os católicos romanos, que mostram uma divisão bastante equilibrada entre fiéis conservadores, moderados e liberais.

Além da filiação, a crença e a prática religiosa também podem ter importantes impactos na ideologia. Por exemplo, indivíduos que relatam frequentar regularmente os cultos e que dizem que a religião é muito importante em suas vidas, tem maior probabilidade de se identificar enquanto conservadores. Estes padrões se estendem a muitas comunidades religiosas nos Estados Unidos, incluindo os evangélicos, protestantes *mainline* e igrejas negras protestantes, assim como católicos romanos e judeus. (PEW FORUM, 2008b)

Com relação à identificação estabelecida entre os partidos Republicano e Democrata e as principais tradições religiosas nos Estados Unidos, ganham realce as alterações transcorridas na segunda metade do século XX. Se nos anos 60 os evangélicos se identificavam majoritariamente com o Partido Democrata (60% em contraste com os 30% que se afirmavam Republicanos e 10% com os independentes), em meados dos anos 2000 os evangélicos eram predominantemente republicanos (56%). (PEW FORUM, 2007, p.7)

Dentre os protestantes tradicionais, o movimento foi análogo, porém inverso e menos abrupto. O número dos simpatizantes do Partido Democrata subiu levemente de 37% em 1960 para 40% em 2004, enquanto aqueles que se mostravam identificados com os republicanos passaram a compor 42% dos crentes (em contraste com 52% da década de 60). O volume de protestantes que se identificam como independentes também aumentou durante estas cinco décadas, de 11% para 19%.

Os católicos romanos, por sua vez, estiveram principalmente aliados à política democrata. Entretanto, a rejeição ao ideário republicano diminuiu, praticamente equiparando a predileção partidária católica. Isso porque na década de 1960, 71% dos fiéis da Igreja Romana se identificavam com o Partido Democrata, 18% com o Partido Republicano e 11% se consideravam independentes. Já em 2004, o apoio aos democratas despencou para 44%, o republicanismo ascendeu para o patamar dos 40%, e os independentes se mantiveram relativamente estáveis, com 12% de aderentes entre os católicos neste início de século. (PEW FORUM, 2005) A tabela que segue traz o conjunto das principais denominações religiosas norte-americanas e como elas estão relacionadas ao mosaico político-partidário.

FIGURA 7 – FILIAÇÃO PARTIDÁRIA E OS MAIORES GRUPOS RELIGIOSOS

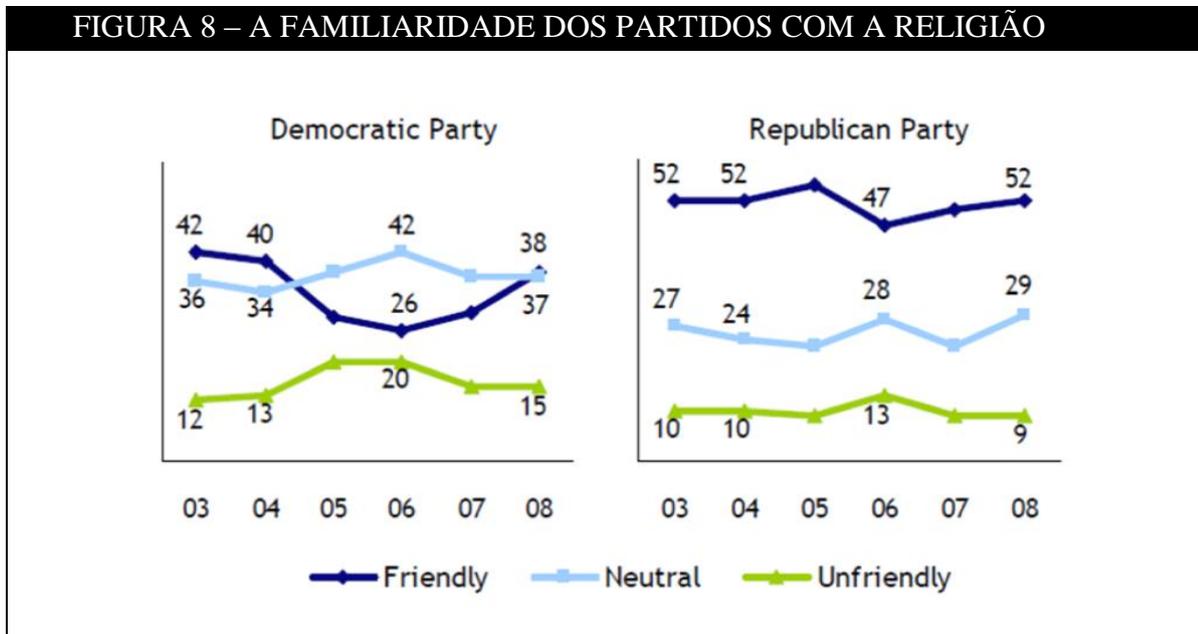
| MAJORITY REPUBLICAN (%) | | | |
|----------------------------|------------|-------------|------------|
| Traditionalist Evangelical | 70 | 10 | 20 |
| Traditionalist Mainline | 59 | 10 | 31 |
| Traditionalist Catholic | 57 | 13 | 30 |
| Evangelical (all) | 56 | 17 | 27 |
| PLURALITY REPUBLICAN (%) | | | |
| Centrist Evangelical | 48 | 22 | 30 |
| Centrist Mainline | 47 | 20 | 33 |
| Mainline Protestant (all) | 44 | 18 | 38 |
| Other Christians | 42 | 36 | 22 |
| PLURALITY DEMOCRATIC (%) | | | |
| Catholic (all) | 41 | 15 | 44 |
| ENTIRE SAMPLE | 38 | 20 | 42 |
| Unaffiliated believers | 28 | 37 | 35 |
| Unaffiliated | 27 | 30 | 43 |
| Latino Protestants | 37 | 20 | 43 |
| Modernist Evangelical | 32 | 24 | 44 |
| Seculars | 29 | 27 | 44 |
| Centrist Catholic | 35 | 19 | 46 |
| MAJORITY DEMOCRATIC (%) | | | |
| Modernist Catholic | 37 | 11 | 52 |
| Atheist, agnostic | 19 | 27 | 54 |
| Other faiths | 12 | 33 | 55 |
| Modernist Mainline | 23 | 21 | 56 |
| Latino Catholic | 15 | 24 | 61 |
| Jewish | 21 | 11 | 68 |
| Black Protestants | 11 | 18 | 71 |
| | Republican | Independent | Democratic |

Fonte: PEW FORUM, 2008a

A interseção entre as escolhas religiosa e partidária não se relaciona somente pela prevalência de determinadas tradições à adesão política e ideológica mais ou menos conservadora. Outra percepção bastante difundida na sociedade norte-americana é a que o Partido Republicano é mais pró-religião (*friendly toward religion*) que o Partido Democrata. No levantamento realizado em ocasião da corrida eleitoral de 2008, 50% do público entrevistado afirmou que o Partido Republicano era pró-religião, 23% neutro e apenas 9% disse que os republicanos eram hostis em relação à religião (*unfriendly toward religion*).

Os números contrastam com os 30% que entendiam que o Partido Democrata era pró-religião, 15% hostis, e a maioria (37%) acreditava que os democratas eram neutros quanto aos apelos da fé. (PEW FORUM, 2007c, p.10) Como mostra o gráfico abaixo, os últimos anos

mostraram a reafirmação dos laços religiosos no partido Republicano, mas também a diminuição da percepção que os democratas são refratários ao universo religioso.



Fonte: PEW FORUM, 2008d.

Não surpreendentemente, os entrevistados entenderam que a proximidade dos partidos com a esfera religiosa era algo positivo. Ao mesmo tempo, há uma preocupação expressa acerca da influência dos liberais (considerados não religiosos) sobre o controle do Partido Democrata. Em 2007, pouco mais de um terço dos entrevistados pensava assim (37%), indicador que declinou ligeiramente desde 2005, quando somavam 44%.

Em contrapartida, há também uma pequena pluralidade (43%) de norte-americanos que partilha a ideia de que os conservadores religiosos exercem muito controle sobre o Partido Republicano. Os indicadores se mantiveram estáveis no final da década de 2000, como mostra a tabela a seguir.

FIGURA 9 - QUEM CONTROLA OS PARTIDOS

| | | Aug 2007 | Aug 2008 |
|---|-------------------|----------|----------|
| Religious conservatives have too much control over the Republican Party? | Agree | 43 | 48 |
| | Disagree | 41 | 41 |
| | Don't know | 16 | 11 |
| Liberals who are not religious have too much control over the Democratic Party? | Agree | 37 | 43 |
| | Disagree | 47 | 45 |
| | Don't know | 16 | 12 |

Fonte: PEW FORUM, 2008d

Paralelamente, outro indicador revela um grande descontentamento popular com a tentativa dos políticos liberais de diminuir a influência da religião no governo e nas escolas, que soma 69% dos cidadãos norte-americanos. Da mesma forma pensam 87% dos republicanos e 78% de todos os protestantes (número que sobre para 86% entre os evangélicos brancos).

No extremo oposto, há também significativa parcela (49%) da população que critica a tentativa de imposição dos valores por parte dos cristãos mais conservadores. No espectro político, estes indivíduos se polarizam entre 59% dos democratas e apenas 31% dos republicanos. Dentre as tradições religiosas, o olhar desconfiado polariza-se entre evangélicos brancos (com a pequena soma de 25%) e secularistas (68%). (PEW FORUM, 2004)

O que se revela através das estatísticas, especialmente, é a capacidade de influência da religião em momentos de decisão política diante das urnas. Para 38% da população norte-americana, a religião influenciará diretamente na hora de votar, indicador este que é mais proeminente entre republicanos (31%) que entre democratas (20%). Seguindo a tendência, os evangélicos brancos são os mais suscetíveis aos apelos religiosos na decisão pelo candidato, chegando a 48%. Dentre estes, 60% dos que são altamente comprometidos com sua fé levam-na em consideração no momento da votação. (PEW RESEARCH CENTER, 2003)

Por outro lado, há um relativo consenso sobre a necessidade do líder da nação guardar profundos sentimentos religiosos – 72% dos norte-americanos enfatizam esse aspecto. Dentre os grupos políticos, destacamos os republicanos, dos quais 86% apoiam a crença religiosa do presidente. Um consenso similar existe dentre os grupos religiosos, com a um pequeno desvio dos não filiados, dos quais apenas 36% defendem esta ideia. (PEW FORUM, 2008b)

A eleição presidencial de 2004 é especialmente simbólica para a análise da conexão entre religião e política partidária nos Estados Unidos. Isso se deve ao fato de que, nesta campanha, os candidatos discutiram abertamente suas crenças religiosas, as igrejas estiveram bastante ativas na mobilização política e os votantes se alinharam não somente pelas preferências político-ideológicas, ou influenciados por ditames demográficos (como renda, gênero e faixa etária), mas também conforme o grau de comprometimento para com suas religiões pessoais, a já mencionada “lacuna de frequência religiosa”.

Em 2004, a campanha presidencial esteve marcada pela guerra no Iraque, pela ameaça terrorista e pela insegurança econômica. Neste contexto, os aspectos morais tiveram significativo impacto. De fato, 64% dos eleitores afirmaram que os valores morais influiriam sua escolha nas urnas. (PEW FORUM, 2004) Certamente os evangélicos brancos podem ser considerados o principal componente da coalizão republicana, repetindo o desempenho de 2000. O grupo representou quase um quarto de sua base eleitoral. George W. Bush recebeu o apoio de 78% dos

evangélicos brancos nas urnas. Esta elevada porcentagem é ainda maior que aquela garantida quatro anos antes, de 69%.

A associação entre o Partido Republicano e a direita religiosa tem uma história prévia, pois reflete a estratégia que os dirigentes do partido adotaram para renová-lo após a humilhante derrota de Barry Goldwater para Lyndon Johnson nas eleições presidenciais de 1964. A expansão das bases do Partido Republicano foi articulada por um dos conselheiros de Goldwater, Paul Weyrich, e incluiu a fundação do influente *think tank* conservador *Heritage Foundation* em 1973, e a aproximação com líderes religiosos dos movimentos pentecostal, carismático e fundamentalista.

O apoio destes conservadores religiosos já fora indispensável para a vitória de Ronald Reagan na campanha de 1980. (MARSDEN, 2008, p.15-17) Karl Rove, que assessorou George W. Bush em suas bem sucedidas candidaturas ao governo do Texas (1994 e 1998), foi o mentor da aproximação do Partido Republicano com a direita religiosa nas campanhas presidenciais de Bush filho. (PEREIRA, 2009, p. 205)

O impulso religioso foi importante para o incremento da participação política dos conservadores em âmbito local e também para grandes campanhas nacionais. A moeda de troca pretendida foi, e continua sendo, uma agenda doméstica que abordasse, com rígido senso de moralidade, temas como aborto, direitos homossexuais, ensino do criacionismo nas escolas públicas, apoio a campanhas de abstinência como forma de combate à AIDS e gravidez adolescente, entre outros. Esta parceria teve seu auge durante o governo Bush filho, quando os líderes da direita cristã puderam circular nos corredores de poder, reunindo-se com membros da administração e da Suprema Corte para defender sua agenda conservadora.

Além da importância da direita cristã e dos indicadores da “lacuna de frequência religiosa” para a eleição de 2004, ressalta-se nesta corrida presidencial outra particularidade: ela representou a disputa entre um católico e um protestante. George W. Bush, metodista convertido de vida religiosa ativa e publicamente expressa, suplantou nas urnas John Kerry, um dos poucos católicos romanos que logrou candidatura à presidência da nação americana.

De fato, apenas três católicos competiram em eleições presidenciais em toda a história da democracia nos Estados Unidos. Todos representaram o Partido Democrata: Alfred E. Smith perdeu as eleições presidenciais de 1928, John F. Kennedy saiu vitorioso em 1960 e Kerry foi recentemente derrotado por Bush filho. A expressiva maioria dos presidentes americanos foi criada em famílias ligadas à cristandade protestante – quase metade esteve filiada às igrejas episcopal ou presbiteriana e apenas Jefferson, Lincoln e Johnson não eram filiados a uma tradição religiosa específica.

| | | | |
|-----------------------------|---|-----------------------------------|---|
| Igreja Episcopal | George H. W. Bush Gerald Ford Franklin Roosevelt Chester Arthur Franklin Pierce Zachary Taylor John Tyler William Harrison James Monroe James Madison George Washington | Igreja Presbiteriana | Ronald Reagan Dwight Eisenhower Woodrow Wilson Benjamin Harrison Grover Cleveland James Buchanan James Polk Andrew Jackson |
| Igreja Batista | Bill Clinton Jimmy Carter Harry Truman Warren Harding | Igreja Metodista | George W. Bush William McKinley Rutherford Haynes Ulysses Grant |
| Unitários | William Howard Taft Millard Fillmore John Quincy Adams John Adams | Sem filiação formal | Andrew Johnson Abraham Lincoln Thomas Jefferson |
| Discípulos de Cristo | Lyndon Johnson James Garfield | Igreja Reformada Holandesa | Theodore Roosevelt Marvin Van Buren |
| Quacre | Richard Nixon Herbert Hoover | Igreja Católica | John F. Kennedy |
| Congregacional | Calvin Coolidge | Igreja Unida de Cristo | Barack Obama |

Fonte: www.adherents.com/adh_presidents.html.

A divisão historicamente conformada entre protestantes e católicos foi uma grande característica da influência da religião na política partidária. Durante anos, nunca foi cogitada a hipótese de eleger um católico para a presidência do país. Ainda que as eleições de 1960 tenham rompido esta barreira, a disputa nas urnas foi acirrada e religiosamente seguida: 78% dos católicos votaram em Kennedy, enquanto 63% dos protestantes brancos votaram em Richard Nixon.

Kennedy ainda é o único católico a ocupar o cargo mais alto da política americana. Se o predomínio do espírito protestante funcionou como uma barreira à candidatura de um católico à presidência dos Estados Unidos, com as demais tradições religiosas tal feito era ainda mais improvável. Nunca um judeu saiu candidato à presidência.

Em 2000, o judeu [Joe Lieberman](#) foi vice na chapa democrata de Al [Gore](#). Em 2006, [Keith Ellison](#) foi o primeiro mulçumano eleito para o governo federal, como representante do estado de Minnesota. Em 2008, Joe Biden foi o primeiro vice-presidente católico eleito pelo povo americano, na mesma eleição que suscitou debates sobre o *background* mulçumano de Barack Hussein Obama.

Esta realidade adentra o século XXI, quando 31% da população norte-americana afirmam que não votaria em um candidato mulçumano e 41% não confiaria em um ateu para dirigir os Estados Unidos. Dentre os entrevistados em pesquisa de 2003, 52% guardam maiores restrições em

votar num candidato sem religião do que com uma religião específica, ainda que não seja aquela que professa particularmente. (PEW RESEARCH CENTER, 2003)

Nas eleições de 2008, vimos Barack Obama reforçando publicamente sua fé cristã, à revelia das desconfianças de uma origem mulçumana. De fato, o candidato avançou no apoio do eleitorado de todas as tradições religiosas, e também em relação aos mais assíduos no culto. Obama obteve 43% dos votos dos fiéis que frequentam serviços religiosos ao menos uma vez na semana e 42% daqueles que vão à igreja mais de uma vez na semana, em contraposição a 39% e 35%, respectivamente, do concorrente John McCain.

O atual presidente da América recebeu, ainda, 57% dos votos daqueles que frequentam ocasionalmente serviços religiosos, e 67% dos que nunca vão à igreja. (PEW FORUM, 2008e) Além dos significativos ganhos que Obama teve com as minorias (tanto étnicas quanto religiosas), em 2008 ele obteve maior apoio entre os evangélicos brancos – 24% em contrapartida aos 20% angariados por Kerry quatro anos antes. (PEW FORUM, 2008f, p. 21)

Em suma, pode-se deduzir que, se a religião é um elemento que garante tónus diferenciado à cultura e à dinâmica política dos Estados Unidos, os reflexos nas urnas são inevitáveis. Seja em termos de uma rivalidade sectária entre católicos e protestantes, da predileção de determinadas tradições por algum seguimento político ou, ainda, de sobreposição entre tradicionalistas morais e opções ideológicas mais conservadoras, a religião tem se mostrado um fator que ajuda a definir opções que delinham o espaço público do país.

Segundo Gary Bauer (2004, p.53), “De fato, podemos dizer que a maior divisão entre as porções liberal e conservadora do atual espectro político é precisamente a ideia de um papel vital para a compreensão moral e religiosa.” Ou seja, a disputa política, assim como a paisagem institucional e toda a arquitetura pública dos EUA refletem, impreterivelmente, as raízes da moralidade religiosa que se encontram diluídas na história do país.

Quando chamados a opinar sobre a influência da religião no governo (líderes e instituições tais como o Congresso e a Suprema Corte), 45% dos norte-americanos dizem perceber um declínio, sendo que 36% o interpretam negativamente. No outro extremo, o que equivaleria a 42% da população norte-americana afirma perceber um aumento da influência da religião sobre a prática político-institucional do país.

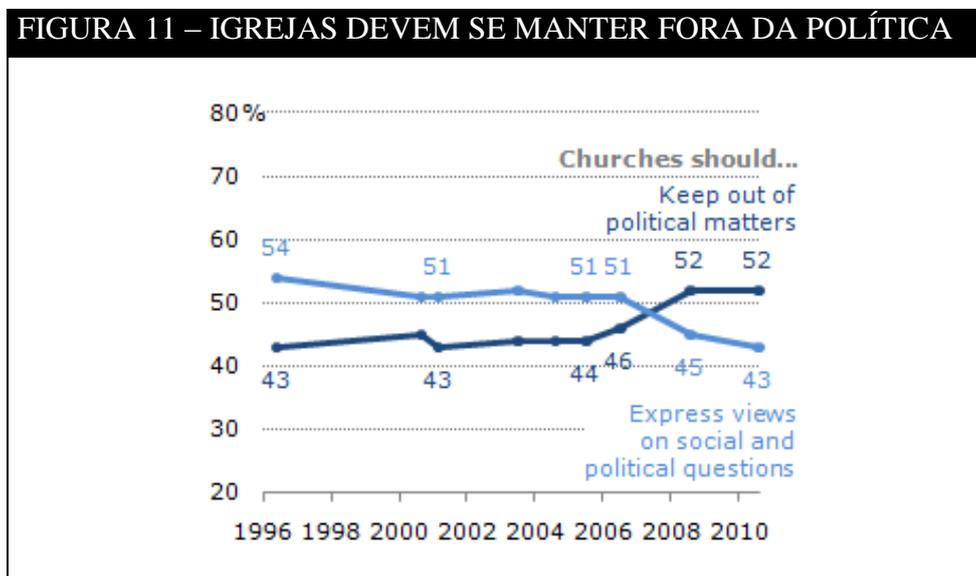
Mais uma vez, essa percepção varia conforme a divisão ideológica no espectro partidário. Apenas 35% dos republicanos percebem um aumento do fator religioso no governo e 23% apoiam este movimento. Partilhando de opinião similar, 45% e 48% dos democratas e independentes, respectivamente, apontam para um processo de elevação deste indicador. Contrariamente aos

republicanos, ambas correntes políticas entendem a tendência como prejudicial – dados revelam que assim julgam 28% dos democratas e 32% dos independentes. (PEW FORUM, 2006a)

Percebe-se, a partir destas divergências tão acentuadas sobre a díade religião/política, que partidários dos republicanos e democratas polarizam-se não somente quanto a aspectos clássicos de embate ideológico. Sua orientação nos campos das ideias e práticas políticas diverge também porque estes grupos trazem diferentes cosmovisões (influenciadas pela religião) que orientam suas “leituras de mundo”.

Ao mesmo tempo em que grande parte dos norte-americanos recebe com pesar a tendência de distanciamento da religião em relação à prática governamental, pelo menos a metade da população do país (51%) julga pertinente que temáticas sociopolíticas sejam abordadas dentro das igrejas. Os assuntos são bastante variados, e a ênfase conferida a alguns revela o julgamento moral e o direcionamento de conduta esperado por determinado corpo doutrinário. Dentre os temas mais mencionados, encontram-se a pobreza, o aborto, a guerra no Iraque, o casamento homossexual, as pesquisas com células tronco-embrionárias, etc. (PEW FORUM, 2006a)

No fim dos anos 2010, os dados trazem uma inversão da expectativa popular com relação ao envolvimento das igrejas com assuntos sociais e políticos. Na virada da década, o número de críticos à discussão política no púlpito superou os fiéis que apoiam a prática.



Fonte: PEW FORUM, 2010b.

A presente análise revela, portanto, a influência da religião como fator identitário e norte para escolhas ideológicas que delineiam o espaço público nos Estados Unidos. A diversidade

religiosa que se mostra uma constante ascendente também revela a divisão da cena política entre os chamados conservadores e liberais.

Para citar o derradeiro exemplo, durante o governo de George W. Bush ressurgiram expectativas de líderes religiosos e políticos conservadores pela institucionalização do criacionismo nas escolas públicas. O próprio presidente incentivara o ensino do *intelligent design*, paralelamente ao darwinismo.

Respondendo à pergunta sobre o evolucionismo, 42% dos americanos responderam que os seres humanos só existiram da forma como estão no presente e 51% acreditam numa mudança evolutiva ao longo da história. Dentre os últimos, somam 21% os que acreditam serem resultado da obra de um Ser Superior, enquanto os que acreditam na seleção natural são apenas 26%. (PEW FORUM, 2006) A pesquisa revela como a sociedade norte-americana esteve dividida em relação à origem da humanidade, o que tem reflexos importantes para as políticas públicas (educacionais e de saúde, por exemplo) do país.

4.3 O *God talk* dos líderes americanos

O discurso religioso marcou a imagem pública de muitos governos e, especialmente, de muitos presidentes dos Estados Unidos. Na primeira década do terceiro milênio, a linguagem enfaticamente religiosa empregada por George W. Bush foi aspecto de destaque na vida pública americana. Especialmente no período que se seguiu aos atentados às Torres Gêmeas em setembro de 2001, os pronunciamentos oficiais⁴³ transpareceram o elemento religioso tanto como fundamento para a tomada de decisão de Bush enquanto comandante-em-chefe, ou como catalisador do apoio popular em torno de suas políticas de resposta ao terrorismo.

Paulo Pereira (2009, p. 210-12) faz uma esquematização do discurso religioso de Bush como instrumental ao propósito de gerar alegoria e legitimidade. Assim, Bush utilizou passagens religiosas para ilustrar a história, ou como artifício literário, para resgatar lições, como fez em seu discurso de posse mencionando a parábola do bom samaritano. O sentido de “consolação” também aparece com expressões religiosas, como no discurso de Bush na Catedral Nacional em Washington após o 11 de setembro: “a fé nos dá a certeza de que nossas vidas e a nossa história tem um desígnio moral. Como indivíduos, nós sabemos que o sofrimento é temporário, e a esperança é eterna.”

⁴³ Discursos de posse ou do Estado da União (*State of the Union address*) fazem parte de um calendário de pronunciamentos presidenciais que compõe a cultura política nacional como peças retóricas que geram significados e ampliam os canais de comunicação com o grande público.

Muitos discursos do republicano, portanto, têm o objetivo de reforçar o ideal da providência divina e de legitimar políticas públicas – “por trás de toda vida e toda história existe uma finalidade, dada pela mão de um justo e fiel Deus”.

Para Amy E. Black (2004), a retórica religiosa de Bush é a mais pronunciada e politizada de todos os presidentes modernos. Esta linguagem marcadamente religiosa possui múltiplas facetas: diz respeito à fé pessoal do metodista “renascido”, representa um elo com sua base eleitoral, e peça fundamental da estratégia de agregar legitimidade à “campanha conta o terror” que se tornou a marca de seu governo.

As críticas direcionadas a Bush filho se referem, sobretudo, à natureza pública de sua fé, que daria margem à confusão entre seu credo pessoal e seu papel como presidente. “Suas referências à providência e ao planejamento divino sugerem que ele vê Deus como um ator central na história e na política.” (BLACK, 2004, p.3)

“A grande questão que tem sido suscitada é como convicções e sensibilidades religiosas devem estar relacionadas com as obrigações do cargo público num sistema político que insiste na separação entre Igreja e Estado”. (DIONNE et al, 2004, p.9) No discurso do Estado da União, de 28 de janeiro de 2003, Bush afirmou:

Nós americanos temos fé em nós mesmos, mas não em nós mesmos sozinhos. Nós não temos a pretensão de conhecer todos os caminhos da Providência, mas podemos confiar neles, depositando nossa confiança num Deus de amor por trás de toda a vida e toda a história. Que Ele nos guie agora. E que Deus continue a abençoar os Estados Unidos da América.

Durante o terceiro debate entre os candidatos à presidência em 2004, travado entre Bush e Kerry, o republicano foi bastante explícito sobre o lugar da fé em sua vida pessoal:

Minha fé ocupa grande papel na minha vida. Eu rezo muito, e minha fé é muito pessoal. Eu rezo para ter força, Eu rezo por sabedoria. Eu rezo pelas nossas tropas em perigo. Eu rezo pela minha família. Eu rezo pelas minhas filhas. A religião e a oração me sustentam. Quanto eu tomo decisões, eu me ateno aos meus princípios.

Mais do que a tentativa de construir a coesão social através da linguagem, o *God talk* de Bush filho funcionou como uma ferramenta para conquistar aliados na sua “guerra ao terror” e, posteriormente, preparar o país para a invasão do Iraque. Ou seja, há uma grande diferença entre o que fizeram Jefferson e Lincoln – que invocaram Deus para manter os americanos sob os desígnios religiosos, buscaram fortalecer os valores de justiça, compaixão, humildade, arrependimento e reconciliação – e o que fez George W. Bush em seus dois mandatos, invocando a benção de Deus para sua agenda na Casa Branca, seus propósitos e decisões políticas. (KELLEY, 2005, p.8)

Em um discurso na Pensilvânia em 22 de outubro de 2004, Bush coloca:

A liberdade está em marcha no mundo. Eu acredito que todos no Oriente Médio desejam viver em liberdade. Acredito que as mulheres no Oriente Médio querem viver em uma

sociedade livre. Acredito que as mães e os pais querem educar seus filhos em um mundo livre e pacífico. Acredito em todas essas coisas, porque a liberdade não é o presente da América para o mundo, a liberdade é um presente do Deus Todo-Poderoso para cada homem e mulher neste mundo.

Semelhantemente, o então presidente afirmou que “a liberdade [no Afeganistão] é um presente do Todo-Poderoso”. Bush filho foi autor de passagens ainda mais polêmicas, como “Deus quer que eu me torne presidente” ou “Nós precisamos de juízes com bom-senso que entendam que nossos direitos derivam de Deus”.

Outro indicador interessante na análise da religião na retórica dos presidentes americanos é que os líderes republicanos valeram-se da linguagem religiosa com maior frequência do que seus concorrentes democratas. Em análise quantitativa, os presidentes republicanos mencionaram o equivalente a 6,7% de palavras referentes à religião em seus discursos, número que se reduz a 3,7% das palavras proferidas pelos líderes democratas. (KELLEY, 2005, p. 10)

A importância do elemento linguístico para a análise de política externa reside no fato de que a retórica dos presidentes molda a imagem feita da América no estrangeiro. A utilização do imaginário religioso contribui para a construção da visão internacional dos Estados Unidos enquanto uma nação cristã e que se empenha, a partir do fim de 2001, em deflagrar uma guerra sagrada, uma cruzada contra o terrorismo islamista.

Se em 2001, no período que precede os ataques às Torres Gêmeas, o termo “*evil*” tinha sido mencionado apenas duas vezes, de 11 de setembro a março de 2002 (seis meses após os atentados), ele foi mencionado 199 vezes em discursos oficiais de política externa. Somente na semana que se seguiu aos ataques, houve 18 menções ao termo. (BLACK, 2004, p.11) O exemplo permite dimensionar como a retórica da “guerra ao terror” se firmou sobre a polarização “bem versus mal”.

Mais do que isso, os termos que alavancam a política externa do governo Bush na virada de 2001 para 2002 se dirigem, majoritariamente, ao mundo islâmico. Durante a semana dos atentados, a palavra “Islã” foi proferida 28 vezes, e nos seis meses subsequentes, 92 vezes. Sempre tratando esta comunidade político-religiosa com ampla dubiedade, o governo republicano certamente causou indisposições diplomáticas, e aumentou a ânsia de retaliação por parte daqueles que, antes mesmo do tratamento diferenciado praticado pela Casa Branca, já identificavam os Estados Unidos como o ícone do ocidente e representante de todo o “mal estar” vivido na sua modernidade tardia.

Com o discurso sempre firme na direção da caçada e punição dos “inimigos da liberdade”, Bush fomentou repetidamente a ideia de que os Estados Unidos teriam a missão de levar a cabo esta

luta contra o terror, unindo aqueles que se dispõem, em nome da civilização, a combater a barbárie, e definindo todos os demais como os *outros*. A passagem abaixo, proferida em 20 de setembro, durante o *2001 Address to Congress and Nation* reflete este movimento:

Liberdade e medo, justiça e crueldade sempre estiveram em guerra, e nós sabemos que Deus não é neutro entre eles [...] nós vamos enfrentar a violência com justiça paciente – seguros da integridade de nossa causa e confiantes das vitórias por vir. Que Deus nos dê sabedoria, que ele possa zelar pelos Estados Unidos da América. (BUSH, apud KELLEY, 2005, p. 5)

Semelhantemente, a dicotomia “nós versus eles” aparece no *Remarks to Department of Labor Employees* em 4 de outubro de 2001: “não importa como você vai ajudar. Ou você está conosco ou está contra nós [...] Este é o nosso chamado. Esta é a hora para nossa nação liderar o mundo [...] para acabar com o mal.” (BUSH apud KELLEY, 2005, p. 6)

Durante o *West Point Commencement Address*, ocorrido em junho de 2002, destaca-se senso de protagonismo norte-americano, nos termos do excepcionalismo abordado neste tópico:

No mundo que entramos o único caminho para a segurança é o caminho da ação, e esta nação irá agir [...] Nós não vamos deixar a segurança dos americanos e a paz do planeta à mercê de poucos terroristas loucos [...] Nós vamos retirar esta sombria ameaça de nosso país e do mundo. [A guerra contra o terror] também vai requerer firme propósito moral [...] A verdadeira moral é igual para todas as culturas... Não pode haver neutralidade [...] Estamos em um conflito entre bem e mal. E a América chamará o mal pelo seu nome. Confrontando o mal e os regimes anárquicos, nós não estamos criando um problema, estamos revelando um problema. E nós vamos liderar o mundo para vencê-lo. (BUSH, apud KELLEY, 2004, p. 8)

Também durante o discurso do Estado da União de 2002, o presidente George W. Bush fez alusão aos Estados Unidos como um “país com uma missão”, sugerindo que a providência divina tenha guiado seu caminho: “Queremos uma nação que sirva a objetivos maiores do que ela mesma. Foi-nos oferecida uma oportunidade única, e não devemos deixar esse momento escapar.” (apud FONSECA, 2007, p. 153) Em seu segundo discurso de posse, Bush reitera a importância dessa missão:

Desde o dia da fundação deste país, proclamamos que cada homem e cada mulher neste mundo possuem direitos e dignidade e um valor sem igual porque eles foram feitos à imagem de um Criador do céu e da terra. Promover esses ideais é a missão a que se deve dedicar nossa nação. (BUSH apud FONSECA, 2007, p. 152)

Coerentemente com as tendências verificadas anteriormente, a utilização desta linguagem religiosamente orientada é absorvida positivamente pela sociedade norte-americana. Levantamentos feitos em meados da gestão Bush, 52% da população julgou a retórica religiosa apropriada e utilizada na medida correta. Por outro lado, 24% acham que as alusões à fé são demasiadas, e 14% acham que são “muito pouco expressivas”. Na mesma direção, a maioria julga apropriada a influência da religião na condução política de seus líderes. No caso de Bush, observa-se uma rejeição reduzida, de apenas 15% – são aqueles que criticam o excessivo teor religioso de suas

escolhas políticas. Dentre os que não enxergam a influência da religião na tomada de decisão do presidente, pouco mais da metade (53%) gostaria que esta fosse mais incisiva. (PEW FORUM, 2004)

5. TRANSBORDAMENTOS PARA POLÍTICA EXTERNA

A tentativa de entender a influência da religião na concepção e consecução da política externa norte-americana é um grande desafio, não somente devido à abrangência da tarefa, mas principalmente pelos questionamentos teóricos que suscita. Isso porque o arcabouço conceitual clássico não garante suficiente fôlego explicativo para o entendimento da religião na política internacional. Na verdade, a relação entre política externa e temas domésticos, como identidade cultural, segue menosprezado. Contrariamente, no centro da análise estão elementos como a economia e a potência militar, que conformam o espaço de interação dos Estados num sistema internacional sempre marcado pela competição e pela desconfiança mútua.

No entanto, evidências do cotidiano político das nações têm mostrado que aspectos culturais, inclusive religiosos, despontam como delineadores na tomada de decisão. Isso é tão verdadeiro para Estados teocráticos como o Irã como para os que agregam elevados padrões de liberalização político-econômica e secularização institucional, como a Europa Ocidental ou os Estados Unidos.

Percorrendo temas como a identidade nacional, a percepção que os norte-americanos têm de si e de sua função no mundo, o entendimento sobre as demais comunidades religiosas (principalmente as não ocidentais) e a promoção de valores como a liberdade religiosa no plano internacional, foi possível levantar muitas questões, e mesmo esboçar algumas respostas, sobre a relação entre religião e política externa neste país.

Jeffrey Haynes (2008, p.73-81) utiliza o conceito de persuasão moral-religiosa (*religious-moral persuasion*) para analisar a presença da religião na política externa norte-americana. A persuasão moral-religiosa é similar ao que Joseph Nye descreve como poder brando (*soft power*). É a capacidade de persuasão de alguns indivíduos e grupos, no convencimento geral de que sua cultura e postura moral são apropriadas.

Haynes ressalta, ainda, que não se trata de poder brando religioso, a exemplo do missionarismo cristão ou islâmico, mas do modo “como os evangélicos conseguiram traduzir seu apoio religioso a certas questões numa linguagem humanitária genérica que os não evangélicos – mesmo pessoas não religiosas em geral – também pudessem apoiar.” (HAYNES, 2008, p.74)

O exemplo histórico citado é a incorporação de ideias puritanas da “Nova Israel” e da “cidade sobre a colina” na construção do excepcionalismo americano, tema que será abordado mais adiante. A tabela abaixo ilustra como se processou a tentativa de traduzir valores morais-religiosos para política externa ao longo da história dos Estados Unidos:

FIGURA 12 – RELIGIÃO E POLÍTICA EXTERNA NOS ESTADOS UNIDOS

| PERIOD | MISSION | ADVERSARY | MEANS |
|---|--|--|--|
| Pre-revolutionary colonial America (1600-1776) | Millennium | “papal antichrist” | Example as a “city on a hill” |
| Revolutionary and Founding Era (1776-1815) | Empire of Liberty | Old world tyranny Hellish friends (native Americans) | Example, continental expansion, without entangling alliances |
| Manifest Destiny (1815-1848) | Christian civilization | “savages” or “children” (native Americans) | Example, continental expansion, without entangling alliances |
| Imperial America (1898-1913) | Christian civilization | “barbarians” or “savages” (Filipinos) | Overseas expansion, without entangling alliances |
| Wilsonian Internationalism (1914-1919) | Global Democracy | Autocracy and imperialism | International organizations, alliances |
| Cold War Liberalism (1946-1989) | Free world | Communism | International organizations, alliances |
| Bush and neo-conservatism (2001-2008) | Spread of religious freedom and Human Rights | International terrorism (often linked to extremist Islam), totalitarian states (North Korea) | Unilateral actions with ad hoc alliances |

Fonte: JUDIS, 2005, p.3

Para John Judis (2005), a narrativa religiosa que ordena o “sentido” americano frente aos mais variados desafios históricos colocados na figura 12, se baseia no milenarismo e na mentalidade apocalíptica descendentes do protestantismo desenvolvido no país. Assim, a autopercepção dos Estados Unidos enquanto nação, e do seu papel no mundo, se apoia em três ideias, religiosamente ancoradas: os americanos foram escolhidos por Deus, receberam seu chamado para mudar o mundo, e esta missão está permeada pelo embate entre o bem e o mal.

A primeira geração de americanos se viu criando o que Jefferson chamou de “império da liberdade” em oposição à tirania do velho mundo. A geração de Ted Roosevelt imaginou a propagação da civilização anglo-saxã em oposição à barbárie. Wilson e seus sucessores vislumbraram uma ordem democrática global em oposição ao império germânico, ao fascismo e comunismo. O imaginário-base dos Estados Unidos como nação missionária na transformação do mundo perdurou na história do país – é o mote que perpassa todos os quadros da Figura 12. (JUDIS, 2005)

A mentalidade apocalíptica sustentou o apoio popular nos momentos de conflito, desde a revolta contra a Inglaterra, a investida contra os bárbaros no Texas, contra Hitler ou mesmo contra

Saddam Hussein. Para os mais crentes, a Guerra Fria era vista como o grande Armageddon. Da guerra do México (1846) às Filipinas (1894), da guerra no Vietnã (1959) ao Iraque (2003), os americanos acreditaram francamente que seriam agentes de transformação “bem vindos” pelas sociedades em questão. Esta percepção está intimamente ligada à visão milenarista, envolvendo as três ideias supracitadas. (JUDIS, 2005)

Segundo Haynes, os atuais protagonistas da persuasão moral-religiosa na construção do “imaginário americano” são os conservadores religiosos, sobretudo evangélicos, reunidos na chamada direita cristã. A partir da década de 1970, estes ativistas morais começam a se mobilizar politicamente em torno de assuntos domésticos como aborto, valores familiares e currículo escolar. Sua influência se estende de comunidades em torno das igrejas ao Congresso, Suprema Corte ou mesmo à Casa Branca. Durante a década de 1990, os evangélicos compuseram movimento ligado aos direitos humanos e à liberdade religiosa, além de conformar a base de apoio que levou George W. Bush ao poder em 2000 (e à sua reeleição em 2004).

As seções que seguem focam na descrição desta trajetória da direita cristã, sua influência sobre a política externa americana, através, inclusive, do *lobby* pró-Israel e das Iniciativas Baseadas na Fé. Também no sexto capítulo a direita cristã aparece como ator relevante em articulação que culminou na institucionalização do Escritório para Liberdade Religiosa Internacional no Departamento de Estado.

5.1 A direita cristã

Consoante Lee Marsden (2008), o movimento chamado “direita cristã” começa a se consolidar a partir da década de 1970, quando se coloca como *key player* na política doméstica e também na política externa dos Estados Unidos. Neste período, os conservadores religiosos conduziam sua política a portas fechadas na Casa Branca, no Congresso, nas Nações Unidas e no Partido Republicano. Isso é expressivamente mais relevante na análise da gestão George W. Bush, quando vozes evangélicas ecoaram nos corredores do poder em Washington.

A direita cristã é um subgrupo da direita religiosa, um movimento que congrega evangélicos conservadores, fundamentalistas protestantes, ou católicos de direita que, dentro do Partido Republicano, tentam usar persuasão religiosa para determinar atitudes políticas. Eles chegam a influenciar o Partido Democrata, mas não encontram aderência nos valores sociais, morais, políticos e econômico-fiscais defendidos pelo conjunto dos democratas.

São ativistas políticos conservadores, opositores bravios de temas como o aborto, pesquisa com células-tronco, casamento gay, secularismo e *big government*. A trajetória da direita cristã

ficou marcada por “alianças improváveis” com judeus, católicos e movimentos seculares (por exemplo, o movimento estudantil), no intuito de avançar sua agenda.

O movimento é evangélico em seu sentido religioso e político, devido ao apelo do proselitismo, que foca na conversão ou no “despertar” religioso dos renascidos cristãos (*born again christians*). (MARSDEN, 2008) Seu maior inimigo é o Estado secular, humanista e liberal, que deu espaço para a atual crise de valores (aborto, suicídio, eutanásia, divórcio e promiscuidade) e da família americana. (FINGUERUT, 2009, p.142)

A direita cristã se fortaleceu com as tendências religiosas contemporâneas dos Estados Unidos: as denominações protestantes *mainstream* declinando dramaticamente (de 29 milhões em 1960 para 22 milhões em 2003) e o aumento das igrejas pentecostais, católica carismática e da Convenção Batista do Sul. Os conservadores atuaram enquanto sociedade civil organizada, defendendo a moralidade em programas de rádio e televisão, revistas e organizações pró-família, a exemplo da mobilização que tiveram na era *hippie*, combatendo a contracultura nos *campi* universitários.

Na arena política, mantiveram sua influência sobre sucessivas administrações e composições no Capitólio através de *lobbies*, *think tanks*⁴⁴ e levantamento de financiamento para campanha, assim como mobilização para o registro de votantes. Em suma, “A direita cristã mostra-se como um dos alicerces da nova direita e, em diálogo com os neoconservadores, aponta a modernidade como um problema para os Estados Unidos.” (FINGUERUT, 2009, p.144)

Conforme ressaltado no segundo capítulo, a passagem da década de 1960 para 70 representou um marco para a religião nos Estados Unidos, com os desafios colocados pela contracultura e a reação na forma de conservadorismo moral, filosófico e, conseqüentemente, político. Nesta época importantes golpes à tradição – como a liberação do aborto e o feminismo, o fim da oração nas escolas públicas e a educação sexual permissiva com relação à homossexualidade e ao sexo antes do casamento, o aumento dos índices de divórcio e do conteúdo sexual e violento na mídia, a permissividade com o mercado pornográfico e a emergência da AIDS – catalisaram a guinada conservadora que formará um dos pilares da chamada nova direita norte-americana⁴⁵.

⁴⁴ Ainda que a direita cristã não controle nenhum *think tank* capaz de influir diretamente na tomada de decisão, ela está bem representada em organizações de peso como a *Heritage Foundation*, o *Council of Foreign Relations*, o *Hudson Institute* (onde Nina Shea dirige o *Center for Religious Freedom*) e o *Ethics and Public Policy Center*, dirigido pelo conservador Michael Cromartie.

⁴⁵ A nova direita americana, segundo Finguerut (2009, p.115-123), é uma reação política que inclui por um lado a direita crista e por outro os neoconservadores. Os últimos se unem em oposição à modernidade, ao liberalismo, ao estado de bem-estar social e ao *status quo* conservador. Intelectuais e políticos que tradicionalmente se identificavam com a esquerda passam, a partir da década de 60, pela reafirmação do seu caráter conservador e estruturam sua Agenda em *think tanks* como o *Project for a New American Century* e o *Hudson Institute*, dentre outros. O movimento neoconservador teve duas grandes oportunidades históricas, durante os governos Ronald Reagan e George W. Bush. Em ambas ficou clara a estratégia de aliar o idealismo, transcrito na missão de expandir o modelo democrático e capitalista,

O início das atividades da direita religiosa foi catalisado pela oposição à lei fiscal para escolas particulares, aprovada pelo presidente Carter. A mobilização contra a lei que colocava as escolas cristãs em situação desvantajosa culminou na criação da Maioria Moral (*Moral Majority*). Organizando-se a princípio por meio de cartas (mais de 500 mil), os fiéis cristãos percebem seu poder popular e, sob a liderança de Howard Phillips, Ed McAteer, Paul Wyrich e do pastor Jerry Falwell, tentaram influenciar as prévias do Partido Republicano ainda em fins da década de 70. (FINGUERUT, 2009, p. 120-122)

As organizações da direita religiosa mobilizaram seus adeptos, encorajando-os à filiação junto ao Partido Republicano, assumindo seus escritórios locais por toda a América, e participando de eleições em todos os níveis. Eles têm sido extremamente eficazes no tratamento do processo democrático para garantir apoio máximo as suas perspectivas política e religiosa. (MARSDEN, 2008, p.16)

Já em 1979, a Maioria Moral contava com 300 mil membros, e sua agenda cresceu de questões fiscais envolvendo escolas cristãs para temas da família, aborto, drogas, homossexualidade, sexo antes do casamento, pornografia, etc. Os programas de Falwell, e outros televangelistas, eram sucesso de audiência – atingiam 60 milhões de norte-americanos, o que representava um quarto do eleitorado.

O tabuleiro político dos Estados Unidos da década de 80 foi influenciado pela aliança entre os neoconservadores e a direita cristã, em convergência de agendas cujo elo foi a preocupação com a família americana. Esta aliança gerou a necessidade, por parte da direita cristã, de se aproximar do universo judeu norte-americano⁴⁶, dando espaço para discursos pró-Israel, notadamente os proferidos por Falwell, e consolidando o sionismo cristão moderno.

Os anos Reagan foram um laboratório tanto para a direita cristã como para os neoconservadores. Estes últimos ascenderam politicamente em torno da revista *Comentary* e de novas lideranças que ganharam espaço em Washington, como Paul Wolfowitz, Daniel Pipes, William Kristol e Richard Perle⁴⁷. (FINGUERUT, 2009, p.124-125)

Reagan defendia abertamente as bandeiras levantadas pela Maioria Moral. A direita cristã, mobilizada em torno da campanha *Christians for Reagan*, ajudou a eleger o republicano e depositou

com a coerção no plano externo, se necessário através do uso da força militar e de maneira unilateral. Focados nos valores e tradições norte-americanos, os neoconservadores adotam a projeção do poder como instrumento para defesa dos interesses nacionais, abordagem que os caracteriza como “wilsonianos com dentes”.

⁴⁶ Grande parte dos membros do core neoconservador são judeus e historicamente comprometidos com o cosmopolitismo e o secularismo norte-americanos, muito mais propensos à política democrata. No outro extremo, estão os religiosos geralmente sulistas, republicanos e fundamentalistas cristãos. Neste contexto aparentemente fragmentado, o apoio a Israel aparece como uma carta de boas intenções por parte de Falwell.

⁴⁷ Os quatro nomes que aparecem na política nos anos 80 foram expoentes do neoconservadorismo e teriam grande importância na conformação do gabinete de George W. Bush. Durante a gestão Reagan, Paul Wolfowitz foi embaixador da Indonésia, Daniel Pipes foi assessor especial para o Leste Europeu, William Kristol foi assessor na Secretaria de Educação e Richard Perle foi assessor do Secretário de Defesa.

muitas expectativas sobre sua gestão. Nomes como Robert Billings, Everett Koop, Jerry Regier e James Watt regiam o tónus ativista-cristão ao gabinete de Reagan.⁴⁸ (FINGUERUT, 2009, p.125-126)

Em 1986, Falwell desativou a Maioria Moral, estimulando novos grupos com maior foco temático, sofisticação política e conexão com *insiders* em Washington os quais, com grande projeção nacional, garantiram a influência da direita cristã. “Desde 77, quando Carter assumiu, até a inauguração de Reagan, nada menos do que doze organizações evangélicas se formaram e passaram a moldar o curso da política americana, e eventualmente da política externa americana, até os dias de hoje”. (MARSDEN, 2008, p. 25)

Dentre estas organizações, destacam-se o *Focus on the Family* (1977) de James Dobson, o *Concerned Woman for America* (1979) de Bev LaHaye, o *Family Research Council* (1982) de Gary Bauer e o *Traditional Values Coalition* (1980) de Lou Sheldon. Duas características marcaram o engajamento político dos evangélicos – o uso da tecnologia (rádio, televisão e internet) e a ênfase na organização (ampla capacidade de mobilizar votos, arrecadar fundos e fazer *lobby* na capital federal).

Unidos por redes pessoais intensas comuns a igrejas evangélicas e pentecostais, os membros [da direita religiosa] tendem a confiar em algumas poucas fontes de informação – principalmente o púlpito, jornais, *web sites*, mala direta por correios e mídia de massas – que levam uma mensagem teológica e política clara e altamente partidária. (MARTIN, 1999, p.71)

Outra figura de grande importância para o movimento cristão foi Pat Robertson e seus programas televisivos. Em 1959, Robertson comprou um canal em Portsmouth, na Virgínia, e quatro anos depois criou um *show* chamado *700 Club*, que visava levantar fundos a partir de doações de 700 telespectadores. Com dez dólares por mês de cada fiel, o programa de manteria no ar. Este foi o começo da CBN (*Christian Broadcasting Network*), que atingiu mais de US\$200 milhões em doações, 100 milhões de telespectadores e alcance global – em 1985 chegou via satélite a 60 países na África, América Central e Oriente Médio. (FINGUERUT, 2009, p.126-127)

Em finais do século XX, o Clube dos 700 tinha uma audiência de um milhão de americanos e a CBN estava no ar em mais de 90 países, de 40 línguas diferentes. Os programas de rádio de Dobson trabalhavam com o orçamento de US\$114 milhões e atingiam 5 milhões de americanos semanalmente. Os Estados Unidos tinham mais de 200 estações de televisão cristãs e 1500 rádios cristãs, quase todas evangélicas e transmitindo vozes da direita religiosa ou seus apoiadores. (MARTIN, 1999, p.71) Dez anos mais tarde, Marsden descreve um público de 80

⁴⁸ Nomes da direita religiosa ocuparam postos em diversas áreas do governo Reagan. Os nomes citados eram assessores, respectivamente, na Secretaria da Educação, saúde pública (Surgeon Genereal), assuntos de família e Secretaria do Interior.

milhões da CBN e uma audiência de 220 milhões de norte-americanos nos programas de Dobson, além da lista de e-mails de mais de um milhão de pessoas. (2008, p.193)

O televangelismo é um elemento que surge na vida religiosa norte-americana na década de 60, através de pastores de grandes igrejas com programas de rádio e tevê que acabam influenciando, por meio de discursos inflamados e persuasivos, milhares de cristãos. Em jargão familiar a seu público, utilizam personagens e histórias bíblicas como metáfora para questões da agenda nacional, atacando temas como homossexualismo e aborto.

Pat Robertson não se destaca apenas por ter transformado a CBN na segunda maior rede de televisão nos Estados Unidos, mas principalmente por inovar na dramatização televisiva de passagens bíblicas e depoimentos de fiéis “salvos” por sua fé, além de centros de atendimento para os quais os espectadores poderiam ligar pedindo conselhos, orações e milagres. Toda esta mobilização de fiéis revela a capacidade de canalização política dos líderes religiosos.

Influenciado por Ralph Reed, proeminente ativista da Assembleia de Deus, Pat Robertson cria a Coalizão Cristã⁴⁹ a fim de trazer novos eleitores para sua campanha de 1988 pelas prévias no Partido Republicano. Reed esteve à frente da Coalizão Cristã de 89 a 97 e complementava, com sua inserção nos círculos políticos, o apelo popular e pragmático de Robertson. Além da influência da CBN, a dupla contava com dinheiro de fundações como a Coors e a Olin e de “renascidos” milionários como William Simon e Richard DeVos. (FINGUERUT, 2009, p.128-9)

A ideia era não somente montar uma campanha presidencial, como construir uma duradoura plataforma política que pudesse, a partir do Partido Republicano, transformar os valores norte-americanos, principalmente os temas da educação, família e o papel do Estado. O ativismo cristão deveria estar em prol da mudança política. Não obstante tenha conseguido arrecadar US\$ 30 milhões para sua campanha, através de fiéis e telespectadores da CBN, os pouco mais de um milhão de votos (cerca de 9%) não foram suficientes para superar o então vice de Reagan, George H. W. Bush, que saiu como candidato do partido em 1988.

Os anos 90 serviriam para retomar o fôlego. Com um pé nas igrejas e outra no Partido Republicano, a direita cristã avaliou que metade dos delegados republicanos da convenção nacional do partido em 92 eram “cristãos renascidos”. De fato, 40% dos candidatos apoiados pela direita cristã venceram nas eleições legislativas, aumentando o peso relativo da direita religiosa no Congresso e no GOP.⁵⁰ (FINGUERUT, 2009, p.131)

⁴⁹ A Coalizão Cristã prosseguiu bastante articulada com grupos da direita americana, nos níveis local e nacional. Com 1,7 milhão de membros e 1.700 escritórios por todo o país, a organização de Pat Robson dispõe de um dos maiores *lobbies* do Senado Federal. (PEREIRA, 2008, p.229)

⁵⁰ O termo Grand Old Party (GOP) é um apelido tradicional do Partido Republicano.

Nas eleições presidenciais de 1994, a direita cristã apoiou o peleoconservador Pat Buchanan que, com 20% dos votos nas primárias, perdeu as prévias republicanas para Bush pai. Ainda que a base eleitoral da direita cristã fosse grande (20% do eleitorado se dizia renascido cristão ou fundamentalista), a reeleição de Bush pai fracassou e o democrata Bill Clinton assumiu a Casa Branca. Já em nestas eleições pode-se observar o poder de voto do bloco evangélico. Em 1994, 60% dos evangélicos votou em Bush pai, assim como 70% dos frequentadores de igrejas.

Dois anos mais tarde, os republicanos e principalmente a direita cristã saíram como grandes vitoriosos das eleições congressuais. Em 1996, eles atingiram a maioria nas duas casas do Congresso, além de trinta estados. O liberalismo de Clinton reascendeu o conservadorismo religioso e político da nova direita, coordenando Ralph Reed a frente da Coalizão Cristã e William Kristol a frente dos neoconservadores do *Hudson Institute*, do PNAC (*Project for the New American Century*), do AEI (*American Enterprise Institute*).

A partir deste eixo, os conservadores montaram sua agenda dentro do GOP, inclusive com tópicos destinados à política externa norte-americana. Exemplo disso foi a carta enviada a Clinton em 1998 que, com assinatura de Kristol, Condolezza Rice e Donald Rumsfeld, exigia a derrubada do ditador iraquiano Saddam Hussein.

Foi exitosa [...] a estratégia histórica da articulação da direita cristã ao Partido Republicano datada da década de 1980 e, da mesma forma, a instrumentalização do “nascido de novo” de Bush acabou por angariar o apoio dessa porção da sociedade civil organizada e esperançosa na obtenção de recursos e apoio governamental para a sua ação e reprodução. (PEREIRA, 2009, p.206)

Os anos 2000 seriam definitivos para a experiência da direita religiosa no poder em Washington. George W. Bush era um renascido evangélico que explorou abertamente sua fé pessoal para comunicar-se com sua base eleitoral fervorosamente religiosa. A direita cristã apostou todas suas fichas no texano que entoava o *slogan* “conservadorismo com compaixão”.

A coalizão formada entre Reed, Dobson (influyente através dos programas de rádio *Focus on the Family*) e Richard D. Land (liderança entre os batistas do sul) foi fundamental na mobilização do eleitorado religioso. Em 2000, 68% dos evangélicos brancos votaram em Bush, proporção que aumenta na ocasião de sua reeleição. Em 2004, 78% dos evangélicos brancos confiaram seus votos à Bush. (MEAD, 2007, p.111)

Do universo de votos no candidato republicano de 2004, dois grupos destacam-se: os evangélicos (com 40%) e as pessoas que mais frequentaram a igreja (17%), denotando o emparelhamento entre conservadorismo moral e político já explorado em capítulo anterior. (FINGUERUT, 2009, p.139) O aumento do poder evangélico não se reflete somente na renovação

do mandato do presidente Bush, mas também no sensível aumento da bancada religiosa no Congresso, que alcançou um ganho estatístico de 15% nas quatro últimas décadas, passando de 10% em ambas as casas em 1970 para 25% em 2004. Nesta época, de um total populacional com 300 milhões nos EUA, 60 milhões se identificaram como direita religiosa. (MEAD, 2007, p.112)

Em meio século de história, pode-se afirmar que a direita cristã provou inestimável valor na condução da vitória republicana em três eleições presidenciais e seis congressuais. Paralelamente, a presença da voz evangélica se faz sentir na política externa, através do direcionamento das prioridades governamentais. Durante a gestão Reagan, por exemplo, as forças conservadoras evangélicas estiveram catalisadas no plano externo pelo arqui-inimigo comunista. Dessa forma, a direita cristã esteve favorável à corrida armamentista e à investida contra a União Soviética, além da violenta caçada aos comunistas processada na América Central:

A Maioria Moral de Jerry Fawell, o *Freedom Council* de Pat Robertson e a *Heritage Foundation* foram alguns dos muitos grupos de direita envolvidos no *Outreach Working Party on Central America* da administração Reagan, elaborando propaganda e estratégia no apoio à campanha de assassinatos seletivos e outras atividades anticomunistas. (MARSDEN, 2008, p.32)

O mandato de Bush pai, em sua determinação em findar a Guerra Fria, frustrou amplamente direita cristã. A administração Clinton, por sua vez, manteve o executivo impermeável à política religiosa que passou a trabalhar sua agenda internacional no âmbito do *lobby* congressional e da mídia cristã, com destaque para o tema dos cristãos perseguidos no Sudão. Nos anos 90, os conservadores ainda pressionaram contra a inclusão da China ao *status* comercial de “nação mais favorecida” devido aos níveis de perseguição religiosa do governo comunista chinês.

Não obstante, com Bush filho a direita cristã se tornaria um relevante ator da política externa americana.

[...] a partir do 11 de setembro, a direita cristã teve sua maior oportunidade para influenciar a política externa dos Estados Unidos. Eles tomaram estas oportunidades oferecidas pelo Partido Republicano, Congresso e administração George W. Bush, para influenciar, em termos de assistência humanitária, a condução da política norte-americana de expansão democrática, direitos humanos, ajuda externa, meio-ambiente, a questão de Israel e a guerra ao terror. (MARSDEN, 2008, p.21)

Consoante Walter R. Mead, as principais mudanças trazidas pela direita cristã seriam o grande apoio às políticas humanitárias e à defesa dos Direitos Humanos, o aprofundamento das relações entre EUA e Israel, e uma preocupação especial com o continente africano. Para ilustrar esta guinada na Agenda de política internacional norte-americana, o auxílio destinado à África subiu 67% na gestão Bush e U\$ 15 bilhões foram destinados exclusivamente ao combate da AIDS. (MEAD, 2007, p.112-13)

No plano internacional, os motivos que nutrem a direita cristã são os mesmos da agenda doméstica: descrença no governo secular, combates às ameaças dos valores tradicionais da família,

liberdade para pregar e praticar sua religião sem restrições, e a convicção de que a globalização é o cumprimento da profecia bíblica do Armageddon. (MARTIN, 1999, p.67)

Durante os anos Reagan, a CBN financiou parcela das operações anticomunistas na América Central (Nicarágua, Honduras e Guatemala). Em 1998, deputados conservadores conseguiram bloquear US\$18 bilhões em fundos ao FMI (Fundo Monetário Internacional) que iriam para organizações que apoiam o aborto como método de controle de natalidade.

O isolacionismo que deu cor à agenda internacional da direita religiosa norte-americana e aos discursos de Falwell e Robertson tem origens na teologia dispensacionalista, que tentou encontrar em líderes como Hitler, Stalin, Kissinger ou mesmo na União Europeia a imagem do anticristo e a aproximação do fim dos tempos. O inimigo é personalizado nas instituições seculares como as Nações Unidas (ONU) e a Corte Criminal Internacional. (MARTIN, 1999, p.77-79) A direita cristã interferiu, por exemplo, na conduta norte-americana durante a Conferência Mundial da Mulher em Beijing (1995) e a Convenção sobre os Direitos da Criança (1989). Mais adiante neste capítulo, ganhará destaque a atuação da direita religiosa sobre a perseguição de cristãos e a defesa da liberdade religiosa internacional.

5.2 As Iniciativas Baseadas na Fé

Durante a administração Bush, os conservadores religiosos tiveram grande influência nas políticas públicas dos Estados Unidos. Destaca-se o *Office of Faith Based and Community Initiatives* criado em janeiro de 2001⁵¹ e considerado por muitos a recompensa pelo apoio quase irrestrito dos evangélicos nas eleições de 2000, verdadeiro patrocínio estatal para a direita cristã. Este escritório, criado no âmbito da Casa Branca, se projetou ainda sobre cinco núcleos nos ministérios da Saúde e Serviços Humanitários, Habitação e Desenvolvimento Urbano, Educação, Trabalho e Justiça.

Criou-se, assim, um mecanismo institucional que permitiu a projeção de organizações religiosas através de planos de política pública voltados aos serviços de bem-estar social. A gestão Bush diminuiu as barreiras regulatórias e aproximou a sociedade civil religiosa do governo federal, facilitando o acesso a fundos públicos de contribuintes. Além das reformas legislativas, os esforços do Escritório para Iniciativas Baseadas na Fé consistiram na ampliação do acesso a informação e no treinamento técnico para capacitar as organizações religiosas para pleitear os financiamentos.

⁵¹ Apenas nove dias após sua posse como 43º presidente dos Estados Unidos, Gerge W. Bush executou uma ordem pedindo o estabelecimento do *Office of Faith Based and Community Initiatives* dentro da Casa Branca.

Após alguns anos construindo *know how* em casa, as organizações religiosas, de maioria cristã, passam a atuar no exterior, através da vinculação entre o *Faith Based Initiatives* e o canal oficial de ajuda externa, a USAID (*U.S. Agency for International Development*). Segundo uma autoridade da USAID, a motivação de Bush para a iniciativa foi altamente pessoal, baseada na experiência enquanto governador do Texas, onde programas de reabilitação carcerária cristãos foram mais bem sucedidos que os programas oficiais estaduais. (MARSDEN, 2008, p.125)

Assim, a criação do *Center for Faith-Based and Community Initiatives* (CFBCI) na USAID visava criar um *level playing field*, aumentando as possibilidades dos grupos religiosos na disputa por programas da agência. A simbiose entre governo e comunidades religiosas não começou com o governo Bush. Na verdade, desde 1800 fundos federais são transferidos a igrejas para construção de escolas, asilos, orfanatos e hospitais. Durante a administração Clinton, por exemplo, a *Charitable Choice Initiative* foi oficializada em 1995 como um *patchwork* de regras para incentivar as parcerias entre as igrejas e o Estado, no âmbito das reformas sociais e da previdência. (DIONE Jr. e ROGER, 2008)

A particularidade do governo Bush se deveu, portanto, ao esforço institucional por ampliar o envolvimento das organizações religiosas e ao aumento orçamentário por elas manejado. Os gastos com as iniciativas baseadas na fé somaram US\$ 1,1 bilhão em 2003. Em 2005, o valor dobra para US\$ 2,15 bilhões⁵². (PEREIRA, 2009, p. 218)

Durante a administração Obama, o escritório sediando na Casa Branca sofreu uma reforma e assumiu o título de *Office of Faith Based and Neighbourhood Partnerships*, também com escopo doméstico e internacional (através da USAID). Atualmente, ele conta com doze satélites em outras agências governamentais e um Conselho Consultivo, que compreende 25 membros religiosos – protestantes tradicionais, evangélicos liberais e conservadores, católicos, judeus, muçumanos e hindus. Somente dois membros do Conselho, que supostamente incluiria as parcerias *Faith-based* e também *Neighbourhood*, se autoproclamam “seculares”. (PEW FORUM, 2009b) Para os quatro anos do governo Obama, o escritório deveria atender a seis forças-tarefa:

- recuperação econômica e combate à pobreza
- diálogo inter-religioso e cooperação
- paternidade e famílias saudáveis
- reforma do *Faith Based Office*,

⁵² Estas quantias absolutas destinadas às Iniciativas Baseadas na Fé representaram para 2003 e 2005, respectivamente, 8,1% e 10,9% do orçamento de várias agências americanas como habitação e desenvolvimento urbano, saúde, serviços humanitários, etc.

- meio-ambiente e mudanças climáticas
- pobreza mundial, saúde e desenvolvimento.

Desta forma, a gestão democrata dá sinais de continuidade ao trabalho iniciado por George W. Bush, realimentando os questionamentos derivados do adensamento dos canais de financiamento para iniciativas de caridade junto à população americana. Dentre eles, a constitucionalidade do Escritório na Casa Branca, que confrontaria os princípios da Primeira Emenda, a priorização institucional das organizações religiosas em detrimento das “seculares” e a indissociabilidade de seu caráter missionário (apelo de conversão) quando da entrega de serviços sociais básicos, sobretudo no exterior. Para Lee Marsden, dólares provenientes de impostos foram usados para viabilizar o proselitismo internacional de igrejas evangélicas, durante a entrega de serviços de ajuda externa, uma das iniciativas americanas de utilizar o *soft power*. (MARSDEN, 2009, p.8)

A USAID administra aproximadamente US\$10 bilhões anuais em programas de ajuda externa em 84 países em desenvolvimento, dos quais metade tem maioria mulçumana. Paradoxalmente, a maioria das organizações islâmicas falha na solicitação dos fundos para Iniciativas Baseadas na Fé. Do montante destinado aos projetos, 98% são manejados por organizações cristãs. Da mesma forma, organizações seculares, como a *Planned Parenthood*, que provê serviços de saúde e educação sexual, têm projetos negados pela USAID por defenderem o aborto como uma opção para planejamento familiar e saúde reprodutiva. (MARSDEN, 2008, p.125)

Muitas organizações da direita cristã, como a *Operation Blessing* e a *Samaritan's Purse* (de Franklin Graham) receberam dezenas de milhões de dólares e, através dos projetos da USAID, puderam aumentar sua presença missionária pelo globo. (MARSDEN, 2008, p.72) Enquanto isso, os parceiros tradicionais sofreram cortes de recursos. A organização CARE, que promove ajuda externa em conjunto com o governo americano desde a Segunda Guerra Mundial, teve orçamento reduzido de US\$138 milhões em 2001 para US\$98 em 2005. A predileção pelas organizações religiosas é tácita e diluída nos gabinetes em Washington, sobretudo através de membros da direita cristã ocupando cadeiras importantes na USAID. (MARSDEN, 2008, p.125)

Andrew Natsios, vice-presidente da *World Vision*⁵³, foi diretor da USAID entre 2001-05. Outros nomes conhecidos da política cristã foram indicados para cargos na USAID: Anne Peterson para área da saúde, Benjamim Horman para conselho consultivo, Karen Hughes para diplomacia

⁵³ A *World Vision* é a maior organização de ajuda humanitária da direita cristã. Em 2006, agregou um orçamento de US\$ 100 milhões e 18 mil voluntários distribuindo alimentos e atendimento de emergência na Etiópia, Mauritânia, Moçambique, Uganda, Indonésia, Haiti, Honduras e Afeganistão.

pública e Terri Hasdorff para diretoria do CFBCI. Todos eles têm histórico à frente de organizações cristãs que provêm serviços sociais nos Estados Unidos e no exterior.

Desde sua criação, em dezembro de 2002, o CFBCI realizou encontros com organizações religiosas pelos Estados Unidos, formalizando parecerias e incentivando a transferência de *know how*. Nos anos Bush, a luta por corações e mentes na oposição ao terror incentivou a injeção de incríveis montantes para ajuda externa americana. De 2002 a 2004, o orçamento da USAID dobrou de US\$7 bilhões para US\$14 bilhões. As ilustrações são abundantes: em 2005 a *Partners for Christian Development* recebeu US\$700 mil da USAID para atuar no Quênia. Em 2006, a *Samatitan's Purse* recebeu da USAID US\$31 milhões, incluindo US\$ 830 mil para construção do *Evangelical Medical Center* em Lubango, Angola. (MARSDEN, 2008, p.126-127)

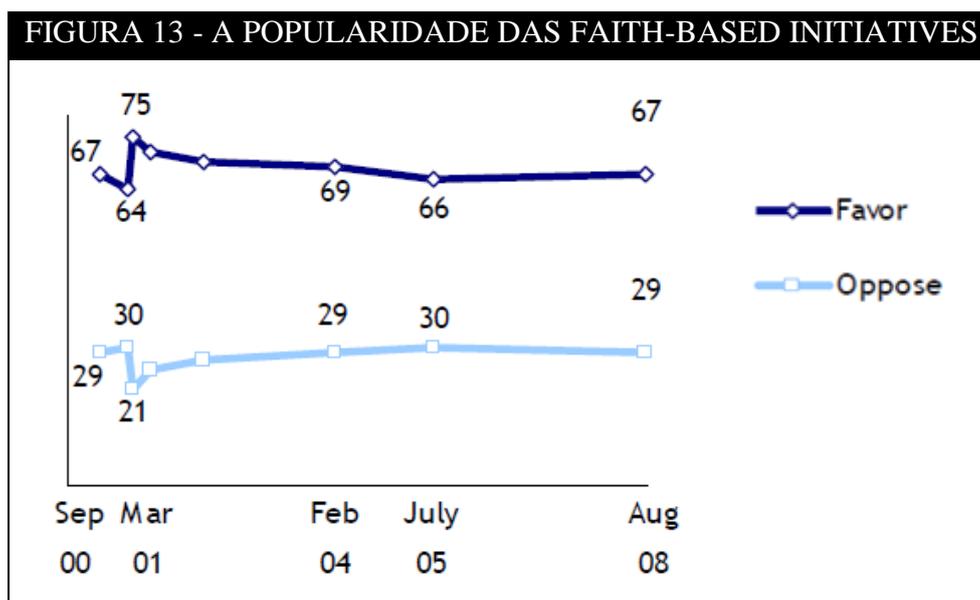
Bush advogou repetidas vezes pela necessidade de liberar fundos para as instituições de caridade religiosa, justificando que as organizações privadas e civis não atenderam as demandas da população americana. Estima-se que 57% das congregações religiosas norte-americanas estejam engajadas em algum serviço social, geralmente com desenvolvimento comunitário e projetos locais para atender necessidades imediatas como comida, roupa e abrigo. (PEREIRA, 2008, p.218)

Apesar de alegadamente não-proselitas, as instituições acabam invariavelmente vinculando sua formação religiosa aos serviços prestados e, conseqüentemente, à própria imagem que se faz dos EUA. Isso porque em muitos países, e principalmente os mais pobres e periféricos, a ajuda externa em forma de assistência social é o primeiro contato das populações locais com os norte-americanos. Há relatos de que mensagens religiosas estejam associadas ao auxílio humanitário, como as caixas de mantimentos da Convenção Batista do Sul, que trazia grafado, em árabe, o versículo 1:17 de João – “Porque a Lei foi dada por meio de Moisés; a graça e a verdade vieram por Jesus Cristo”. (PEREIRA, 2009, p.227)

Na África subsaariana, condicionamentos para financiamentos e instalações médicas são importantes *fronts* para a evangelização e ostentação do poder de Cristo. “Juntamente com assistência médica, os pacientes são sujeitados a versos bíblicos, mostras de “filmes de Jesus” e proselitismo dos médicos e seu *staff*.” (MARSDEN, 2008, p.128-129) Muitas organizações só contratam cristãos e incentivam seus empregados a converter aqueles que recebem ajuda.

A mobilização dentro do aparato estatal é ainda complementada com dezenas de milhares de voluntários que excursionam pelo mundo para “salvar almas”. São jovens americanos instruídos por seus mentores religiosos a entrar em faculdades, começar negócios e trabalhar nas áreas da saúde e educação em países africanos. Fundamentalistas como Franklin Graham e Pat Robertson não escondem sua visão do islã e colocam países mulçumanos como alvos de conversão.

O apoio popular às iniciativas baseadas na fé se manteve positivo ao longo do tempo. Como mostra o quadro abaixo, o pico de aprovação ocorreu na aprovação do Escritório em 2001. O apoio republicano caiu de 81% para 63% durante o mandato de Bush filho (2001-2008) e o apoio democrata se manteve estável em torno dos 70% no mesmo período. (PEW FORUM, 2008d) O ceticismo está principalmente no perfil de alguns grupos religiosos, principalmente a mesquitas islâmicas, à frente de projetos sociais.



Fonte: PEW FORUM, 2008d.

A direita cristã não esteve presente somente como agente de *soft power*, a moldar programas de ajuda externa norte-americana, mas instalou-se no seio do aparelho militar, o Pentágono. Segundo Marsden, as campanhas de evangelização são ostensivas e muitos “renascidos cristãos” ocuparam importantes posições militares durante o governo Bush filho. (2009, p. 10-13)

Em 2006, um vídeo produzido pela organização evangélica conservadora *Christian Embassy* mostra oficiais de alta patente, em uniforme militar, exaltando sua religiosidade. Uma série de escândalos e investigações nas Academias do Exército, Marinha e Forças Armadas revelou uma cultura militar abertamente religiosa e um ambiente que encoraja a evangelização dos novatos.

Investigações a partir de denúncias do Instituto Militar da Virgínia, da Academia da Força Aérea, Academia Naval em *Annapolis* e *West Point*, entre 2004 e 2009 revelam grande pressão sobre os cadetes e aspirantes da marinha para que se convertam ao cristianismo evangélico. A Fundação Militar Liberdade Religiosa recebeu mais de quinhentas reclamações de preconceito religioso por mês. (MEAD, 2009, p. 12)

A influência da direita cristã também se estendeu aos campos de batalha do Afeganistão e do Iraque. Ao longo dos anos 2000, os evangélicos conservadores tomaram quase sessenta por cento dos postos de capelania militar. Na cidade de *Najaf*, um capelão americano ofereceu aos

soldados a possibilidade de nadar na piscina em troca de sua conversão e batismo. Mesmo em serviço, os soldados recebem mídias com os cultos em suas igrejas nos EUA, e nos alojamentos eles atendem a atividades religiosas, realizam reuniões para ler a Bíblia e rezar.

Estes eventos, que permeiam muitas atividades externas norte-americanas, nos mostram a recente influência de grupos religiosos organizados, dos quais destacamos a direita cristã, que misturam imperativos teológicos e doutrinários com projetos políticos, moldando a construção do interesse americano.

5.3 O *lobby* de Israel

Quando se fala em religião e política externa norte-americana, um dos exemplos sublinhados é a atuação do chamado *lobby* de Israel em prol da convergência das agendas políticas de ambos os Estados. Muitas vezes, contudo, por motivos controversos. No contexto da “relação especial” articulada entre Israel e Estados Unidos, o papel principal da religião não reside no rótulo: apoio de judeus americanos ao Estado judeu. Antes, a correlação que interessa é aquela tecida entre o *lobby* de Israel, o voto judeu e a direita religiosa nos Estados Unidos.

Para entender o funcionamento deste *lobby*, é necessário ter em mente o histórico de relações entre as políticas israelense e americana. Os Estados Unidos tiveram notável importância na formação do Estado de Israel em 1948, com grande apoio da administração Harry S. Truman. Na década posterior, porém, seguiram desengajados, tendo voltado à cena durante em 1957, ajudando na evacuação israelense da península do Sinai⁵⁴. Os Estados Unidos “modificaram sua percepção da influência de Israel após os eventos de 1958, quase evitaram a guerra em 1967 e se tornaram o principal aliado israelense na disputa com os países árabes alinhados com a União Soviética.” (FELDBERG, 2008, p. 21)

Na visão americana, a politização do movimento pan-arabista, promovida pela liderança egípcia de Nasser, teria unido as pautas do Oriente Médio e da Guerra Fria, pois a região passa a compor parcela da estratégia de contenção. Desde 1973, o apoio americano a Israel deriva do entendimento de que a vulnerabilidade deste frente ao conturbado Oriente Médio poderia levar à utilização do arsenal nuclear israelense. Os Estados Unidos passam, então, a fornecer regularmente armas, e seu respectivo financiamento, para o Estado judeu.

⁵⁴ A crise do Suez foi uma reação da Inglaterra, França e Israel à tentativa de nacionalização egípcia do estratégico canal de Suez em julho de 1957, sob a liderança de G. A. Nasser. Já neste momento, a condenação pública norte-americana à reação bélica israelense na crise de Suez foi freada pelo medo do presidente Eisenhower de perder votos judeus.

Após o arrefecimento das tensões bipolares, os norte-americanos voltam à região no início dos anos 90 para expulsar o Iraque do Kuwait. Além de fazer parte de coalizão multinacional, os EUA exerceram forte pressão para que Israel não retaliasse as provocações iraquianas, adentrando na Guerra do Golfo e possivelmente desequilibrando a então situação de alianças. Para Samuel Feldberg (2008, p.22), Israel teria ocupado papel secundário para a política externa americana, mesmo durante a Guerra Fria, já que não se convertera em repositório para equipamentos militares ou servira à construção de bases americanas em seu território.

Tony Judt, por outro lado, afirma que Israel teria cumprido, ao longo das últimas décadas, diferentes estágios na programação estratégica dos Estados Unidos. Quando da criação do Estado judeu, no pós Segunda Guerra Mundial, a memória do holocausto arrebatou grande simpatia popular norte-americana, o que se somou à percepção, durante a Guerra Fria, de que Israel era um aliado indispensável no equilíbrio de poder no Oriente Médio. Com o fim da ameaça comunista e a ascensão de outros polos de poder, principalmente econômico, o peso estratégico migra para regiões como a Ásia. Por fim, o intrincado cenário atual traz a relação especial entre Estados Unidos e Israel como um entrave às relações internacionais norte-americanas, minando o diálogo com blocos importantes, como as comunidades árabe e mulçumana, e portanto a própria legitimidade da liderança americana. (JUDT, 2006)

Em seu artigo seminal, Walt e Mearsheimer (2006) definem a relação entre Estados Unidos e Israel como central para a política norte-americana no Oriente Médio. A atuação do *lobby* de Israel constrói a percepção de que os interesses estratégicos entre os dois Estados são idênticos, e de que os valores compartilhados fazem da relação americano-israelense a “mais especial de todas” e uma “relação de família da política internacional”. Os Estados Unidos direcionaram um quinto de sua ajuda externa a Israel, em soma de US\$3 bilhões anuais. O parceiro especial é brindado com a transferência financeira em parcela única no início do ano fiscal, sem necessidade de prestar contas e afrouxamento das condicionantes para gastos militares. O montante global em ajuda externa a Israel chega perto de US\$ 200 bilhões. (MARSDEN, 2008, p.177)

O apoio diplomático permanente se revela pelos vetos americanos a causas prejudiciais a Tel Aviv no Conselho de Segurança da ONU. Muitos seriam os canais de expressão da política pró-israelense, direcionada pela frouxa coalizão de indivíduos e organizações que compõe o *lobby*. Dentre estes se destacam o *American-Israel Public Affairs Committee* (Aipac), o *Washington Institute for Near Est Policy* (Winep), neoconservadores e sionistas cristãos.

O *lobby* de Israel não seria diferente de outros *lobbies*, como o da agricultura, do tabaco ou mesmo os *lobbies* étnicos. Os meios de influência envolvem: pressão sobre o Congresso e o Executivo, a mobilização de eleitores e doação de dinheiro para campanhas de candidatos pró-

Israel, formação de quadros políticos e atuação em *campi* universitários, *think tanks* como o Winep⁵⁵, controle da opinião pública e da mídia, coordenação com lideranças israelenses e pronta resposta às críticas em relação a Israel (através, por exemplo, de campanhas de redação de cartas e manifestações públicas).

Dentre outros mecanismos de coação, Walt e Mearsheimer destacam a acusação de antissemitismo como importante ferramenta para calar os opositores do *lobby* e direcionar o discurso oficial para seu lado. A influência do Aipac no Executivo, por sua vez, se deve ao relevante papel do eleitorado judeu e de suas doações em campanhas presidenciais. A equação se repete no segundo escalão: “[...] qualquer aspirante a um cargo no governo é encorajado a se tornar um franco apoiador de Israel.” (WALT e MEARSHEIMER, 2006, p.53) Segundo Daniel Pipes, o conflito árabe-israelense tem grande peso eleitoral e ajuda a definir ideologicamente os partidos, ainda que a história aponte para distintos padrões.

De 1948-70, a simpatia por Israel coube aos Democratas e se baseou na ênfase nos laços culturais. No GOP, Israel era visto com algum desprezo – um Estado fraco e com pequeno potencial estratégico. No pós Guerra dos Seis dias, Israel passa ao patamar de potência militar e aliado proveitoso, e a simpatia republicana cresce nas décadas de 70 e 80. Ao final da Guerra Fria, o alinhamento político e religioso entre Israel e o Partido Republicano se aprofunda, e a causa palestina fica a isolada como uma bandeira das esquerdas. Este panorama é ilustrado por pesquisa do *Gallup* segundo o qual 72% dos republicanos e 47% dos democratas simpatizam mais com os israelenses do que com os árabes palestinos. (PIPES, 2006)

Na administração Clinton houve um predomínio de apoiadores a Israel, dentre eles Martin Indyk, Dennis Ross e Aaron Miller.⁵⁶ Os três foram assessores do presidente nas negociações do Acordo de paz de Oslo e na Cúpula de Camp David (2000). A presença de membros do *lobby* israelense foi ainda mais pronunciada na equipe de George W. Bush, com Elliot Abrams, John Bolton, Douglas Feith, “Scooter” Libby, Richard Perle, Paul Wolfowitz e David Wurmser⁵⁷. Estes teriam sustentado a política externa dos Estados Unidos para o Oriente Médio (Irã, Síria e Iraque),

⁵⁵ Walt e Mearsheimer apontam também que o *Lobby* de Israel teria presença na *American Enterprise Institute*, na *Brookings Institute*, no *Center for Security Council*, no *Foreign Policy Analysis*, na *Heritage Foundation*, *Hudson Institute* e no *Jewish Institute for National Security Affairs*. (2006, p. 58)

⁵⁶ Martin Indyk fora membro-executivo do Aipac e fundador do Winep, Dennis Ross também estava ligado ao Winep e Aaron Miller era sionista declarado, tendo inclusive morado em Israel.

⁵⁷ Estes ocuparam importantes postos na administração Bush e arquitetaram sua política externa, sobretudo após os atentados de 11 de setembro. Elliot Abrams foi assessor especial de Bush e diretor sênior do Conselho de Segurança Nacional para assuntos do Oriente Próximo e Norte da África, John Bolton foi subsecretário para controle de armas e segurança internacional (2001-05) e embaixador americano na ONU, Douglas Feith foi subsecretário de Defesa “Scooter” Libby foi assessor do vice-presidente Dick Cheney para questões de segurança nacional (2001-05), Richard Perle foi presidente do *Defense Policy Board* (2001-04), Paul Wolfowitz foi vice-secretário de Defesa de 2001-05 e David Wurmser, assessor para Oriente Médio de Cheney.

exercendo fator “decisivo” no ataque ao país de Saddam Hussein em 2003, por deduzirem que potencial militar não convencional do Iraque ameaçava Israel e os Estados Unidos. (WALT e MEARSHEIMER, 2006, p.63) A própria inteligência israelense teria ajudado na elaboração dos relatórios sobre o arsenal iraquiano, engrossando a antiga pressão⁵⁸ pelo endurecimento americano com seus rivais árabes na região.

“Dada a dedicação dos neoconservadores a Israel, sua obsessão com o Iraque e sua influência no governo Bush, não é de surpreender que muitos americanos suspeitassem que a guerra tinha por objetivo promover os interesses israelenses.” (WALT e MEARSHEIMER, 2006, p.67) Após a queda de Saddam, as aspirações israelenses são direcionadas à pressão norte-americana sobre Damasco, além do tradicional temor em relação ao Irã eminentemente nuclear. O coro foi reforçado internamente pelo *lobby* e pelos neoconservadores.

Walt e Mearsheimer, representantes da escola neorrealista das Relações Internacionais, assumem postura crítica à manipulação exercida pelo *lobby*, justamente porque este distancia a política externa de Washington, pelo menos aquela direcionada ao Oriente Médio, dos interesses nacionais dos Estados Unidos. Por exemplo, Israel não seria, para os autores, um aliado viável na guerra ao terror, mas um empecilho – “o apoio incondicional dos EUA a Israel torna mais fácil aos extremistas obter apoio popular e atrair recrutas.” (WALT e MEARSHEIMER, 2006, p.46)

Os Estados Unidos, ao apoiarem a expansão dos israelenses nos Territórios Ocupados, se apartam de seus valores⁵⁹ e retardam o desfecho do conflito israelense-palestino. Da mesma forma, a ligação irrestrita entre EUA e Israel obliteraria a perseguição dos interesses nacionais de Tel Aviv: “Até Israel estaria provavelmente melhor se o *lobby* fosse menos poderoso e a política externa dos Estados Unidos mais imparcial.” (WALT e MEARSHEIMER, 2006, p.73) “A relação especial dos Estados Unidos com Israel isolou o último das consequências de suas próprias loucuras.” (WALT, 2010)

Do contexto de relações bilaterais entre Estados Unidos e Israel, o papel da religião se evidencia em três momentos: da construção do imaginário popular norte-americano de empatia moral ao povo judeu, da participação do eleitorado judeu no jogo político partidário e do apoio maciço da direita religiosa à “relação especial” com base nos preceitos escatológicos pós-milenaristas.

Assim, muito da força que o *lobby* exerce na política norte-americana recente se deve à capacidade da comunidade judaica no levantamento de fundos para campanhas eleitorais, que pode

⁵⁸ Mesmo dentro dos EUA a meta de desalojar Saddam é perseguida pela agenda neoconservadora desde o governo Clinton, tendo ganhado impulso pelo clima de guerra ao terror no pós 11 de setembro.

⁵⁹ Dentre outros, o respeito aos direitos humanos e à democracia e à construção da paz.

chegar a somar 60% do orçamento para ambos os partidos. Da mesma forma, organizações como o Aipac e o Winep podem influir na indicação de cargos importantes ou na redação de documentos e manobra de sanções no Congresso, moldando a política para o Oriente Médio.

A direita cristã tem se tornado o grupo que dá maior suporte à causa israelense nos Estados Unidos, perdendo espaço até mesmo para o peso da comunidade judaica do país. Se fizermos um levantamento dos nomes que sustentam o sionismo cristão, encontraremos o Dick Cheney, John Bolton e Paul Wolfowitz, que foram respectivamente o vice-presidente, embaixador norte-americano na ONU, vice-secretário da Defesa e depois indicado presidente do Banco Mundial durante o governo Bush filho. No Congresso, os defensores da política especial para o parceiro judeu são os deputados Dick Arme y Tom Delay, Bill Frist e Rick Santorum.

No púlpito das igrejas e na mídia religiosa, destaca-se Jerry Falwell, Ralph Reed e Pat Robertson como lideranças pró-Israel. A operacionalização do *lobby* pró-Israel pela direita cristã vai do financiamento dos assentamentos na faixa de Gaza⁶⁰ à defesa da transferência da embaixada norte-americana de Tel Aviv para Jerusalém, a “capital indivisível” de Israel.

O fundamento do chamado sionismo cristão reside na escatologia da direita religiosa, que coloca Israel no centro do cumprimento da profecia bíblica da segunda vinda de Jesus Cristo à Terra, no final dos tempos. (MARSDEN, 2008, p. 184) Esta tese é conhecida como pós-milenarismo e tem origem na interpretação literal do Primeiro Testamento, sustentando o retorno do messias acontecerá somente quando os judeus estiverem reunidos na Terra Santa. Característica do fundamentalismo norte-americano, o sionismo cristão defende o apoio cego e irrestrito a Israel, pois assim os Estados Unidos estariam “apressando” a virada apocalíptica.

É importante salientar que nem todos os membros da direita cristã são sionistas cristãos. Uma pequena minoria defende que a igreja ocupou o lugar de Israel na aliança com Deus, outros defendem a conversão dos judeus ao cristianismo. Os sionistas cristãos creem na ligação eterna de Deus com o povo judeu, motivo pelo qual os Estados Unidos devem proteger a Terra Santa e os descendentes de Abraão.

Para o pastor John Hagee, com o renascimento de Israel em 1948 e a unificação de Jerusalém em 1967, o retorno de Cristo é iminente. Assim como Tim e Bev LaHayne, James Dobson e Tony Perkins, todos líderes da direita cristã, Hagee é um comunicador de massas e sua opinião é endossada por 25 milhões de evangélicos norte-americanos. (MARSDEN, 2008, p.182-86)

⁶⁰ O *Jerusalem Prayer Team* e a *Christian Friends of Israeli Communities*, cujas igrejas evangélicas filiais estão na Cisjordânia, garantem um terço do financiamento para os assentamentos através de doações individuais. Falwell, Robertson e Hagee agenciam, também, centenas de caravanas de turismo religioso com destino a Israel, alavancando a economia do país.

5.4 A percepção do outro

Outro viés analítico relevante para a interpretação das interseções entre religião e política externa é a percepção da alteridade. Ou seja, qual a leitura que a população norte-americana faz do mundo – da natureza das relações entre os atores internacionais, da função que se deve cumprir neste contexto e também especificadamente de cada país correlato. A religião, e o protestantismo no caso específico dos Estados Unidos, moldam as cosmovisões individuais e coletivas que assentam as opções políticas tanto doméstica quanto internamente. Para Robert Bellah,

[...] o protestantismo, a maior das tradições religiosas nos Estados Unidos por mais de dois séculos, influenciou profundamente a cultura americana, inclusive todas as demais religiões em solo americano. Esta influência fez a América única dentre as nações do Atlântico, todas as outras tiveram tradição de igrejas oficiais estabelecidas. Esta influência tem se expressado no nosso valor preponderante do individualismo, enraizada na visão dissidente do protestante que está sozinho diante de Deus e encara a igreja como uma associação voluntária de crentes. (BELLAH, 2004.p.64-65)

Por um lado, a religião interfere na dinâmica partidário-eleitoral, como previamente assinalado, e por outro, influencia aspectos da política externa na medida em que agrega forças ao debate público sobre temas da “guerra cultural” e constitui fonte de legitimação para programas adotados pelo governo no plano internacional. Talvez a política externa seja justamente o palco no qual a religião possa conjugar inúmeros vetores de influência, conjugando identidade social norte-americana, a escolha das cúpulas políticas (os dirigentes formuladores das diretrizes externas), além dos vetores que conjugam pressão da sociedade civil, como a opinião pública, o *lobby* legislativo e as inúmeras esferas de legitimação política dentro da estrutura democrática norte-americana.

Ou seja, a maneira como o cidadão norte-americano enxerga o mundo, em grande parte tributária à “doutrina compreensiva” orientada religiosamente, é aspecto relevante para o entendimento da díade religião e política externa. Dentre as múltiplas possibilidades de mapeamento desta relação, uma das mais reveladoras seria o olhar da comunidade americana (majoritariamente cristã) sobre as demais comunidades monoteístas do mundo, ou seja, sobre o judaísmo (e o Estado de Israel) e o islamismo (e as sociedades devotas de Alá).

Geralmente, os levantamentos relatam uma polarização da sociedade norte-americana quanto às duas comunidades religiosas que representam enfatizado valor estratégico para os Estados Unidos. Enquanto Israel é visto com grande proximidade e simpatia, a comunidade islâmica encontra-se envolta num imaginário de barbárie e terror.

Aproximadamente 42% da população norte-americana acreditam, a partir de uma interpretação literal dos escritos sagrados, que as terras relativas ao Estado Israelense foram dadas

aos judeus por Deus. No mesmo levantamento, 63% dos entrevistados se afirmam simpatizantes do Estado de Israel. Neste contexto, têm-se que pelo menos um terço dos norte-americanos (35%) creem que Israel terá participação no cumprimento da profecia bíblica da segunda vinda de Jesus à Terra. (PEW FORUM, 2006)

Ou seja, em sua interpretação teológica do mundo, os norte-americanos atribuem papel central ao Estado judeu para o cumprimento dos desígnios divinos. A importância conferida a Israel no imaginário religioso da sociedade norte-americana talvez explique uma simpatia que engloba 44% da população dos Estados Unidos. Em movimento contrário, apenas o equivalente a 9% da sociedade estadunidense se identificam com a causa palestina. (PEW FORUM, 2006)

Com relação aos muçulmanos, há um leve predomínio do olhar positivo (43%) sobre o negativo (35%). Mais acentuadamente, a sociedade estadunidense julga positivamente os americanos muçulmanos – são 53%, contra 29% que os veem negativamente. (PEW FORUM, 2007b) Dentro do espectro religioso, os evangélicos brancos são aqueles que dão menor suporte à comunidade muçumana – somente 24% têm uma visão positiva dos muçulmanos. Já no espectro partidário, este papel é cumprido pelos republicanos, dos quais apenas um quarto (26%) vê os seguidores de Alá positivamente. Os democratas liberais, por sua vez, atingem o patamar dos 66% simpáticos aos devotos do Alcorão.

Talvez esta conjuntura seja um reflexo da falta de informação e conhecimento sobre a cultura e os fundamentos religiosos islâmicos propriamente ditos. Isso fica claro quando uma pesquisa realizada em 2007 reporta que 70% dos norte-americanos não islâmicos dizem que o Islã é “muito” diferente da sua religião e somente 19% deste verificam “pontos em comum”. Os números de 2005 chegaram a 59% e de 2002 a 52%, denotando o aumento do padrão de incompatibilização entre as religiões predominantes nos Estados Unidos e o islamismo. (PEW FORUM, 2007b)

No levantamento de 2007 sobre a expressão pública do Islã, ao serem indagados sobre uma palavra que identificasse os muçulmanos, 30% dos entrevistados disseram algo negativo – dentre as que mais apareceram foram fanatismo, radicalismo e terrorismo. Dentre os 15% que disseram algo positivo, a maioria se referiu a “devotamento”. Outros 23% se referiram a palavras neutras e 32% preferiram não opinar. (PEW FORUM, 2007b)

Semelhantemente, pesquisas quantitativas permitem projetar que 45% dos norte-americanos entendem que os muçulmanos guardam maior propensão à violência, quando apenas 39% não enxerga qualquer relação direta entre ambos. Ao mesmo tempo, quase um quarto dos norte-americanos (24%) afirma que a maior parte dos muçulmanos ao redor do mundo é antiamericana, enquanto outros 25% dos entrevistados acreditam que pelo menos metade dos

mulçumanos faz um julgamento a priori acerca dos EUA e sua população. (PEW RESEARCH CENTER, 2003)

Os números constituem instrumentos fundamentais no entendimento de como a sociedade norte-americana enxerga as demais comunidades religiosas do mundo. Num universo de inúmeras tradições e credos, ocidentais e não ocidentais, o islamismo ganha atenção especial por ter composto, desde a passagem do período bipolar na década de 90, objeto de estudos e especial atenção por parte do Pentágono e da Casa Branca. Da teoria do Choque de Civilizações, enunciada por Samuel P. Huntington, ao Plano Patriótico do pós 11 de setembro de 2001, muitos analistas e tomadores de decisão dirigem seus olhares à comunidade islâmica internacional. Porém, em conformidade com o que foi previamente exposto, é impossível dissociar as “lentes religiosas” dos cidadãos norte-americanos, e mesmo de seus líderes políticos, e pretender um julgamento neutro sobre a fé do outro.

6. A POLÍTICA DE LIBERDADE RELIGIOSA INTERNACIONAL NO DEPARTAMENTO DE ESTADO NORTE-AMERICANO

Até aqui, ganharam destaque as formas difusas pelas quais o amálgama entre religião e política se projeta dos Estados Unidos para o internacional, seja através da identidade nacional e do excepcionalismo ancorados num imaginário religioso, ou através da religião civil e do *God talk* (retórica religiosa) de presidentes. A cosmovisão religiosa também influencia a percepção da alteridade e a escolha dos líderes em apoio a determinadas pautas políticas nos Estados Unidos, que trazem reflexos diretos e indiretos na política externa.

Em se tratando das diretrizes emanadas do Departamento de Estado em Washington, a religião teve sua importância menosprezada até os derradeiros anos do século XX, quando a liberdade religiosa passa a ser debatida no Congresso e adentra a agenda oficial como eixo na defesa dos direitos humanos. A aprovação do *International Religious Freedom Act* (IRFA) traz materialidade sem precedentes para a questão da liberdade religiosa na estrutura política norte-americana. O tema que antes figurava tímido em discursos e agendas adquire, a partir de 1998, potencial normativo enquanto instrumento político.

Para verificar a relevância do IRFA na política externa norte-americana, é necessário entender a atmosfera cética que o recepcionou no Departamento de Estado, o histórico que levou o projeto de lei da sociedade civil à aprovação no Capitólio e as limitações formais que caracterizam a política de promoção de liberdade religiosa pelos Estados Unidos do seu início no governo Clinton até os primeiros passos da administração Obama.

Certamente, a liberdade religiosa é uma liberdade civil comum e um direito humano universalmente aceito. No contexto desta pesquisa, a importância do IRFA não emana do objeto da lei (o direito ao livre exercício da fé religiosa), mas das negociações que precederam sua aprovação e das decorrências de sua implantação no Departamento de Estado americano.

O destaque dado ao IRFA se justifica, então, por dois aspectos que remetem ao debate mais amplo sobre religião e política nos Estados Unidos: a disputa em torno da sua elaboração, travada entre grupos de interesse vinculados à direita religiosa e a tendências religiosas moderadas no Congresso, e o intuito expresso de seus mentores, de introduzir o debate sobre a religião nos círculos políticos e diplomáticos sediados em Washington.

6.1 Uma política externa secularizada

Apesar dos indicativos de que a religião voltou do exílio, influenciando profundamente as normas sociais e comportamento político, tendências regionais e movimentos transnacionais, a política externa dos Estados Unidos segue alimentando um déficit de compreensão do fenômeno religioso. Segundo Thomas Farr, existe uma “miopia religiosa” que perpassa todas as doutrinas de política externa – “as explicações são variadas e transpassam os cortes político-cultural e vermelho-azul⁶¹ na América.” (FARR, 2008a, p.11)

Tanto realistas como liberais e neoconservadores parecem concordar que a religião deve permanecer fora da mesa de decisão política. Ela seria uma variável útil, no máximo, para caracterizar o inimigo – “a reação mais típica ao 11 de setembro foi reconhecer de alguma forma as raízes religiosas do terrorismo islâmico mas evitar enfrentá-las como uma questão política ou incorporar a religião à solução política.” (FARR, 2008a, p. 46)

Os realistas abordam os processos históricos através de lentes secularizadas. Mesmo depois dos eventos de 11 de setembro, a religião continua sendo interpretada como elemento de irracionalidade. Renegando a importância da religião enquanto ideia, movimento ou ação social no mundo da política internacional, os realistas não conseguem interpretar adequadamente aos desafios vindos do extremismo islâmico, do wahhabismo saudita ou dos talibãs no Afeganistão.

Para os liberais a manifestação pública da religião ao redor do mundo representa um obstáculo ao modelo universalista materializado, por exemplo, nas questões dos direitos humanos⁶². Muitos liberais veem o radicalismo islâmico e o vigor evangélico republicano como dois lados do mesmo fenômeno fundamentalista, em ameaça aberta aos valores ocidentais e seculares.

Assim, os neoconservadores conformam o grupo mais propenso a considerar o papel da religião na dinâmica global. Da sua agenda internacional, destaca-se o argumento pela compatibilização entre religião, principalmente o islamismo, com o regime democrático. Entretanto, a experiência no Iraque provou que lideranças neoconservadoras menosprezaram a natureza religiosa e tribal da sociedade iraquiana, depositando demasiada confiança na capacidade de gestão estatal de uma classe média secularizada. (FARR, 2008, p.70)

Parecia consenso entre neoconservadores e realistas reunidos na administração George W. Bush que o modelo a ser mimetizado era a Turquia. A revolução kemalista implantara o

⁶¹ Com a expressão vermelho-azul, o autor se refere aos dois partidos norte-americanos, respectivamente, Republicano e Democrata.

⁶² Pode-se mencionar o dilema em torno do universalismo e a tradição religiosa quanto ao papel da mulher no mundo islâmico, dentre outros que trazem a identidade e os particularismos religiosos, em termos de relativismo cultural, em choque com premissas liberais tidas inalienáveis.

secularismo no seio da tradição islâmica, isolando a constituição e as instituições dos ditames religiosos. Além da Turquia, outros regimes liberais muçulmanos, como na Indonésia e Marrocos, lograram excluir a religião da esfera pública. Em outras palavras, marginalizar o Islã no processo democrático, através de lideranças fortes, exército a favor do projeto secular e ausência de conflito étnico.

No Iraque, contudo, a centralidade da religião na identificação nacional preponderou na elaboração da nova constituição aprovada em dezembro 2005. Ainda que seu texto proteja formalmente a liberdade religiosa, também coloca o islã como religião oficial iraquiana. Tal qual a Revolução Iraniana de 1979, a reconstrução iraquiana apresentou um sinal de alerta para a premência do engajamento com o tema religioso na construção de uma política externa prudente. “Se há alguém que debata frequentemente com os iraquianos sobre a relação entre religião e política numa democracia islâmica, é mais provável que seja um fuzileiro naval do que um diplomata americano.” (FARR, 2005, p.51)

Em suma, o cenário que se abre para a política externa americana é um contraste entre a estrutura analítico-operacional secularizada e inúmeros desafios internacionais que sublinham a questão religiosa. O projeto da “política de liberdade religiosa internacional” se caracterizou enquanto um instrumento dos direitos humanos, mas também enquanto tentativa de superar o déficit de compreensão sobre temas religiosos nas zonas diplomáticas. “Promover a liberdade religiosa deve ser um elemento central para um renovado engajamento americano com um mundo de fé.” (FARR, 2008a, p.17)

6.2 O IRFA e seus desdobramentos

A liberdade religiosa sempre foi um pilar estruturante da democracia americana. O resguardo da pluralidade religiosa e atenção à separação entre igreja e Estado remontam aos primeiros arquitetos da política americana e uma longa lista de discursos poderia ser descrita para aludir ao zelo dos líderes americanos por esta liberdade fundamental.

Para caracterizar o passado recente, sublinha-se o discurso proferido por Franklin D. Roosevelt em 1941, à sombra dos horrores da II Guerra Mundial. O pronunciamento do Estado da União intitulado “As quatro liberdades” invocou a liberdade religiosa como pilar para um mundo de paz e desenvolvimento. Roosevelt defendeu o que seriam os quatro direitos fundamentais: de viver livre do medo e da necessidade, de se expressar e de crer: “a liberdade de cada pessoa para adorar a Deus à sua maneira – em todo o mundo.” (apud HETZKE, 2008, p.18)

Ainda no final da II Guerra, os Estados Unidos encabeçaram a comissão da ONU que redigira a Declaração Universal dos Direitos Humanos, dedicando seu artigo 18 especificamente à liberdade religiosa. Diplomatas e juristas americanos estiveram à frente de outros movimentos que consolidaram a liberdade de crença no direito internacional, como o Acordo Internacional sobre Direitos Civis e Políticos (1966) e a Declaração sobre a Eliminação da Intolerância e discriminação baseada na crença e religião (1981).

Em tempos de Guerra Fria, a liberdade religiosa passou a ser um divisor de águas ideológico, e os Estados Unidos não hesitaram em defendê-la. Dois exemplos marcantes são: a legislação *Jackson-Vanik* de 1974, que condicionou a normalização das relações comerciais com a União Soviética à concessão do direito de emigração para judeus que almejavam refugio na América, e os Acordos de Helsinki (1975), que condicionaram o reconhecimento da soberania territorial soviética ao compromisso de Moscou com avanços no campo dos direitos humanos, inclusive nos padrões de respeito ao exercício da crença religiosa. (HERTZKE, 2008, p.18-19)

Domesticamente, os primeiros passos na constituição de um “movimento organizado” em defesa da liberdade religiosa foram percorridos concomitantemente na sociedade civil e nos corredores do poder em Washington. No Capitólio, já na década de 80 alguns políticos começam a expressar preocupação com a questão dos prisioneiros religiosos no exterior, como os senadores Richard Lugar e Don Nickles, e os deputados Frank Wolf, Chris Smith, Tony Hall e Tom Lantos. Posteriormente, a mobilização congressual ganha importante adesão dos senadores Sam Nunn, Dan Coats e Joe Lieberman, além dos deputados Tom DeLay, Joe Pitts e Bob Clement. (HANFORD, 2008, p.33)

Fora do Capitólio, apenas duas ou três ONGs se dedicavam à causa da liberdade religiosa em meados da década de 80, com destaque para o *Puebla Institute* de Nina Shea e o *Institute for Religious and Democracy*, de Kent Hill e Diane Knipper. A década seguinte conforma maior adesão ao movimento em prol dos perseguidos religiosos, através de iniciativas como: *Christian Solidarity International*⁶³, de Steve Snyder, o *Jubilee Campaign* e *Just Law International* de Ann Buwalda, *Advocates International*, de Sam Ericsson, *Institute for Religion and Public Policy* de Joseph Gireboski, e outros defensores da liberdade religiosa internacional como Lauren Homer, Keith Roderick e Stan de Boe, para citar poucos. (HANFORD, 2008, p.33-34)

Durante a primeira metade da década de 90, o líder evangélico Chuck Colson iniciou importante campanha para divulgar o sofrimento dos cristãos perseguidos ao redor do mundo. É

⁶³ Que depois se tornará o *International Christian Concern*.

nesta fase que Michael Horowitz⁶⁴ assume o protagonismo na militância pela liberdade religiosa, adotando como principal bandeira a defesa dos perseguidos cristãos.

Em janeiro de 1996, Horowitz e Nina Shea⁶⁵ organizaram a “Cúpula sobre Perseguição Religiosa no Mundo” para líderes religiosos americanos, em Washington capital. Neste encontro, a Associação Nacional de Evangélicos fez uma “Declaração de consciência” na qual se comprometia com o combate à perseguição aos cristãos e com a inauguração de um mecanismo em defesa da liberdade religiosa na política externa dos Estados Unidos. Participaram do encontro mais de 100 importantes líderes religiosos, inclusive Chuck Colson, Richard Cizik, Richard Land, Don Argue, Janet Parshall, Gary Bouer, Ravi Zacharias, dentre tantos outros. (SHEA, 2008, p.25-26)

Se a mobilização pelos direitos de cristãos no exterior envolveu inicialmente igrejas evangélicas ligadas aos círculos da direita religiosa, logo conseguiu transcender limites políticos e denominacionais. Configurou-se, então, uma coalizão heterogênea que congregava protestantes tradicionais, católicos, judeus, budistas tibetanos e baha’i iranianos, logrando apoio de instituições tão diversas como a Igreja Episcopal ao *American Jewish Committee*. A perseguição de cristãos tornou-se uma agenda comum para igrejas que estiveram por muito tempo em lados opostos da “guerra cultural” americana.

A materialidade do movimento dependia que milhares de americanos se solidarizassem com um problema humanitário desconhecido e subvalorizado. O primeiro passo, portanto, seria preencher uma lacuna de informação, em esforço concomitante no púlpito de igrejas, nas ruas e sinagogas, e finalmente nos bastidores do Congresso. Chris Smith (R/NJ), então líder do Subcomitê de Direitos Humanos na Comissão de Relações Internacionais da Câmara de Representantes, deu início à campanha de divulgação com uma série de audiências públicas sobre a perseguição de cristãos. Ainda em setembro de 1996, uma dupla resolução passou no Congresso, intitulada “Condenando a Perseguição aos Cristãos”.

O esforço de Smith representou uma extensão dos trabalhos iniciados por Horowitz e Shea na Cúpula de 1996 e deu origem ao “Relatório sobre Cristãos Perseguidos” elaborado pelo Departamento de Estado a pedido do Congresso em julho de 1997. O documento, que abarcava 78 países, incentivou a criação do Comitê Consultivo sobre Liberdade Religiosa Internacional, cuja função era fazer recomendações de política externa.

No âmbito da conscientização popular, as igrejas evangélicas e protestantes tradicionais exerceram papel de protagonistas. Em novembro de 1996, a Associação Evangélica Mundial

⁶⁴ Michael Horowitz é um judeu neoconservador ligado ao *Hudson Institute*. Participou da administração Ronald Reagan como Conselheiro Geral no *Office of Management and Budget*.

⁶⁵ Nina Shea é uma ativista do movimento pelos direitos humanos, ligada ao *think tank* neoconservador *Freedom House* onde dirige o *Center for Religious Freedom*.

organizou uma rodada de palestras e documentários sobre a perseguição de cristãos pelo globo, inaugurando o Dia de Oração pela Igreja Perseguida. Este movimento, mais espiritual que político, se fixou no calendário religioso norte-americano, multiplicando sua audiência de cinco mil igrejas em 1996, para mais de cem mil igrejas dois anos depois. Um terço do total de igrejas dos Estados Unidos – incluindo metodistas, batistas do sul, católicos romanos e ortodoxos, pentecostais, Igrejas do Exército da Salvação, e tantas outras congregações – se reuniu em prece no apoio a irmãos em sofrimento. (GOODSTEIN, 1998)

O trabalho de base consistia na conscientização de fiéis sobre sua igreja que, embora próspera e livre em casa, era combatida e estigmatizada em lugares como África, Ásia e mesmo América Latina. A preocupação antiga com os missionários “em perigo” no exterior seria agora transposta aos cristãos nativos alvo de perseguição. De fato, em grande parte dos países onde os cristãos são minoria existe abusos de direitos humanos ligados à religião. Segundo os relatórios de Departamento de Estado, em pelo menos 70 países vigora um quadro de violência, censura, aprisionamento e até mesmo tortura de cristãos.

Nos últimos trinta anos, a cristandade sofreu uma inversão demográfica. Se antes a maior parcela de fiéis estava alocada nos Estados Unidos, Canadá e Europa, nos anos 2000 os cristãos estão concentrados no hemisfério sul. Isso equivale a dizer que dois terços dos seguidores de Cristo vivem hoje expostos à pobreza, violência, exploração e perseguição, além de dividirem espaço com maiorias religiosas islâmicas, hindus, budistas, entres outras.

A empatia para com irmãos de fé em terras longínquas foi alimentada por avanços nas telecomunicações e facilidades de transporte, que permitiram o intercâmbio de experiências com missionários no estrangeiro e alimentaram o ativismo doméstico por uma política exterior compassiva. Os argumentos simbólicos invocados pelos líderes religiosos consistem de linguagem apocalíptica, fotografias de pastores sendo torturados e igrejas queimadas. Por um lado, preponderava a vitimização, em panfletos e vídeos que comparam a perseguição aos cristãos ao holocausto. Do outro, o sofrimento era visto como um ato sublime de martírio e alimento da fé – assim como Jesus, os cristãos de hoje inevitavelmente sofrerão por sua fé. (GOODSTEIN, 1998)

Se os meios de comunicação seculares não davam atenção à perseguição dos religiosos, cristãos ou não, o tema ganhava mais e mais destaque na mídia evangélica (através do televangelismo e populares programas de rádio), nos grupos de oração, correntes de filantropia e discursos acalorados de pastores em megaigrejas. Também na academia, artigos e livros começaram a colecionar histórias e estatísticas, criticando o *status quo* de vítimas religiosas ao redor do mundo, donde destacamos os trabalhos de Nina Shea e Paul Marshall. Fora do circuito evangélico, a causa

também ganhou apoiadores, dentre eles líderes judeus, budistas tibetanos (como o próprio Dalai Lama), líderes baha'i e bispos católicos norte-americanos. (SHEA, 2008, p.27)

Os conservadores religiosos que se mobilizaram na sociedade civil nos anos 80-90, em todos os âmbitos descritos, fazem parte do movimento anteriormente caracterizado como direita religiosa. Segundo Marsden (2008, p. 146), a questão da liberdade religiosa foi um dos tópicos mais bem sucedidos dentro da atual plataforma política, concentrada na questão dos direitos humanos, da direita religiosa.

6.2.1 Embate entre tendências

Em maio de 1997, a coalizão liderada por Horowitz introduziu, por intermédio do congressista Frank Wolf (R/VA) e do senador Arlen Specter (R/PA), o *Freedom for Religious Persecution Act* (FRPA). Este foi o primeiro projeto de lei sobre liberdade religiosa a tramitar no Congresso norte-americano, herdeiro direto da mobilização da sociedade civil dos anos 80-90. Aqui, nota-se a habilidade da direita cristã na confecção de alianças. Muitas delas dependeram da ampliação do foco inicial nos perseguidos cristãos. O próprio FRPA fazia menção ao constrangimento de muçulmanos, judeus, baha'i e outros grupos religiosos ao redor do mundo.

Duro e contundente, o FRPA estava baseado no tripé “identificar, conter e punir” com foco nas violações mais severas à expressão religiosa. A estrutura do texto traduz a priorização da metodologia punitiva e a desconfiança na efetividade da diplomacia rotineira. A principal ferramenta da estrutura jurídica seria um pacote de sanções automáticas, aplicável aos países classificados como perseguidores pelo “Escritório de Monitoramento da Perseguição Religiosa” no Departamento de Estado.

Assim, a coalizão encabeçada por Horowitz garantiria: o corte automático de assistência não humanitária para países perseguidores, o veto americano aos empréstimos de organizações multinacionais, e *smart sanctions* para banir a exportação de “produtos facilitadores de perseguição” para os governos infratores. As medidas automáticas só seriam revogadas mediante justificativa pública do Presidente americano e devido a questões de segurança nacional. O líder da República deveria se reportar ao Congresso para justificar a reversão de sanções já publicadas oficialmente.

Sob a supervisão de um diretor de “monitoramento da perseguição religiosa” alocado diretamente na Casa Branca, e baseado nos relatórios de Direitos Humanos do Departamento de Estado, o Escritório identificaria os países que ativamente ou passivamente permitiram o rapto,

escravidão, assassinato, prisão, estupro, crucificação ou outras formas de tortura de pessoas por causa da sua pertença ou filiação a uma religião ou denominação religiosa.

Segundo Thomas Farr, Horowitz estava tentando fazer política externa sem *Foggy Bottom*⁶⁶, legislando através de sanções e de um diretor nomeado pelo presidente e alocado na Casa Branca, sem supervisão do Secretário de Estado ou qualquer burocracia vinculada ao Departamento de Estado. (FARR, 2008a) De fato, a grande pretensão do FRPA gerou proporcional oposição dentro e fora do Congresso.

Devido ao seu histórico em direitos humanos e boas relações com conservadores e evangélicos, Wolf ganhou confiança e apoio de seus colegas no Capitólio. Após pequenas mudanças no texto original, em 14 de maio de 1998 o FRPA passou por 375 votos a 41 na Câmara dos Deputados. No Senado, todavia, o clima era diferente e a desconfiança generalizada impediu Specter de colocar o projeto de lei em regime de votação. O FRPA obteve pronta oposição de setores liberais dentro da administração Clinton, nos círculos de política externa e em grupos de direitos humanos.

Pressões também vieram do setor privado, em *lobby* contra as sanções comerciais, vindas principalmente a partir do *USA Engage* – coalizão de 676 pequenos e grandes empresários da indústria, comércio e agronegócio. Aflorou a influência do *Big Business* sobre o Partido Republicano, representado principalmente pelos senadores Rod Grams (R/MN) e Chuck Hagel (R/NE) na luta pelos interesses exportadores contra as sanções automáticas.

Conservadores sociais como a Coalizão Cristã afirmam que a medida é essencial para a proteção da liberdade religiosa no globo. Mas os moderados e grupos empresariais, como a Câmara de Comercio dos Estados Unidos, dizem que as sanções do projeto de lei alienariam parceiros diplomáticos e comerciais. (SCHMITT, 1998)

No Departamento de Estado a oposição era reativa ao modelo *one size fits all* do RFPA, já que as punições mandatórias acabariam “amarrando as mãos” do presidente e ferindo os interesses americanos. A resposta estandardizada desconsideraria a natureza da relação entre os Estados Unidos e os países violadores, os diversos motivos que levam à perseguição e o potencial de negociação e avanços em médio prazo. Se aprovada, o RFPA teria abordado da mesma forma China, Egito, Paquistão, Israel, Arábia Saudita, Irã e Coréia do Norte, independentemente de serem aliados ou inimigos, parceiros comerciais ou países marginais à estratégia norte-americana.

Ao mesmo tempo, a sociedade civil secularizada colecionava críticas ao IRPA, vindas inclusive de setores protestantes tradicionais liberais, representados pelo Conselho Nacional de Igrejas. Em artigo publicado por Jeffrey Goldberg no *NY Times*, em 21 de dezembro de 1997,

⁶⁶ *Foggy Bottom* é uma metonímia utilizada para mencionar o Departamento de Estado norte-americano.

depoimentos de liberais ligados à *Human Rights Watch* rejeitaram a ideia de que cristãos poderiam ser vítimas. Predominava a noção de que os cristãos eram, pelo contrário, os agentes de intolerância ao redor do globo. (SHEA, 2008, p.28)

O fracasso rotundo do FRPA no Senado leva o então líder da casa, Trent Lott (R/MS), a apontar uma força-tarefa sob os cuidados do senador James Inhofe (R/OK) para trabalhar o tema da liberdade religiosa. Com muita oposição, a operação não dura sequer dois meses. A partir de então, John Hanford (assessor do senador Richard Lugar, R/IN), conjuntamente com Steve Moffitt (senador Nickles), Laura Bryant (deputado Bob Clement, D/TN), William Inboden (deputado DeLay) e outros assessores com experiência na questão de liberdade religiosa começaram a redigir, em silêncio, uma proposta de lei alternativa.

Este segundo projeto de lei deveria revisar pontos fundamentais do FRPA, como as sanções automáticas, dando maior manobra de ação para os futuros promotores da liberdade religiosa na política externa norte-americana. “Nosso duplo propósito era gerar o máximo nível de ação governamental e criar iniciativas fortes na mudança dos países infratores.” (HANFORD, 2008, p.36) Em 26 de março de 1998, o *International Religious Freedom Act* (IRFA) foi introduzido no Senado em com o apoio dos congressistas Don Nickles (R/OK) e Joseph Lieberman (D/CT).

Novamente teve lugar um composto de pressões pelos grupos de interesses religiosos, empresariais e ativistas dos direitos humanos. Segundo Steve Moffitt, redator do IRFA, “Nós fomos imediatamente bombardeados por todos os grupos de interesse que tinham escritório em Washington.” (apud HOOVER et al, 2000, p.13) O debate em torno do IRFA já nasceu comprometido pelas resistências que o projeto anterior suscitara, o que deu mais peso ao potencial de barganha.

O mantra que permeava o IRFA era mudança, e não punição. Ela trazia o propósito mais abrangente de promover a liberdade religiosa, contando com o “Escritório de Liberdade Religiosa Internacional” no Departamento de Estado e relatórios anuais para levar a cabo uma “diplomacia quieta” em articulação com as linhas mestras da política externa norte-americana.

Poucos elementos coexistiram nas duas propostas, dos quais destacamos: a nomeação dos piores violadores dos direitos religiosos, que seriam denominados CPCs (*countries of particular concern*), e o treinamento de diplomatas que manuseavam as políticas de imigração e asilo. Um conjunto de quinze opções de resposta permitiria ao presidente calibrar ofensa e contexto, reservando as recriminações e sanções mais severas aos CPCs. “Ao longo do contínuo de estratégias de direitos humanos, que vão da denúncia a sanções, nós optamos pelo equilíbrio entre os dois.” (HANFORD, 2008, p.35)

No geral, predominaram as diferenças. O mecanismo de sanções automáticas foi substituído por uma lista flexível de atitudes que poderiam ser adotadas em relação aos CPCs, com salvaguarda para os interesses de segurança nacional e relações comerciais. O foco do IRFA não é defensivo e restrito aos “atos violentos e sistemáticos” de perseguição religiosa, mas positivo, na promoção dos valores políticos-culturais que dão suporte aos direitos humanos e religiosos.

Para tanto, o “Embaixador Plenipotenciário para Liberdade Religiosa Internacional” tem as funções de divulgação e negociação diplomática, devendo construir uma agenda para intercâmbios domésticos e internacionais. A ideia da “diplomacia quieta” indica que o processo de negociação não é reativo às punições, mas começa antes mesmo da aplicação das sanções ou nomeação de um país como CPC.

Outro aspecto de destaque do IRFA de 1998 é sua tentativa de assegurar legitimidade através de sua vinculação à norma internacional, nas definições de liberdade religiosa e compartilhamento de valores dos direitos humanos com os demais membros do sistema. “Esta lei não tenta codificar a Primeira Emenda no exterior, mas ajudar a construir o artigo 18 da Declaração Universal dos Direitos Humanos e outros acordos internacionais”. (INBODEN apud HOOVER et al, 2000, p.18)

Com o objetivo de confrontar as duas versões de projeto de lei e os dois grupos de interesses que as sustentaram, cabe aqui ressaltar uma última diferença entre os textos manejados no âmbito da Câmara (*Wolf-Specter*) e do Senado (*Nickles-Lieberman*): a existência de uma Comissão para Liberdade Religiosa Internacional, de caráter independente e cuja função seria monitorar a defesa dos direitos religiosos, a atuação do Departamento de Estado, e elaborar recomendações diretamente ao Presidente e ao Legislativo nacional.

Na verdade, o surgimento da Comissão é uma reação, de parte da coalizão liderada por Horowitz, à inclinação do aparato de defesa da liberdade religiosa rumo ao Departamento de Estado. Quando percebe o fracasso do FRPA, Horowitz concentra imediatamente suas forças na proposta de um aparelho independente do governo, alimentado pelo temor em relação à postura titubeante do Departamento de Estado e às pressões políticas ou interesses econômicos, acarretassem no abrandamento do combate à perseguição religiosa. Segundo Nina Shea “Para os partidários do projeto Wolf-Specter, a Comissão foi a grande salvação.” (SHEA, 2008, p. 29)

Entre as principais funções da Comissão estariam: recomendar nomeação de CPCs, realizar audiências, relatar perseguidores e trazer propostas políticas desvinculadas do Departamento de Estado. Devido à sua composição bipartidária, a Comissão teria ainda o papel de manter vivo o debate sobre a questão da liberdade religiosa no Congresso e no debate político nacional.

Após dois anos de negociações e dois projetos de lei, poucos esperavam que algum mecanismo de defesa da liberdade religiosa pudesse se concretizar. O final de 1998 trazia uma atmosfera pesada devido às eleições congressuais que se aproximavam e à sombra do *impeachment* presidencial decorrente do caso Clinton-Levinsky. O escândalo sexual havia abalado a confiança da comunidade evangélica na administração Clinton, e a aprovação do IRFA representava uma oportunidade para reconquistar seu apoio. Ao mesmo tempo, os parlamentares reconheciam a importância da adesão de grupos religiosos e conservadores para as candidaturas na corrida legislativa. (SCHMITT, 1998)

Às vésperas do fim do ano, nenhuma das versões havia ganhado suficiente apoio para triunfar em Washington. Nos últimos instantes, o ex-senador Bill Armstrong e o então senador Don Coats (R/IN) pressionaram para colocar o IRFA em regime de votação. Acuado, Horowitz começou a sondar, no Senado, audiência para uma possível *draft bill* que retirasse completamente a questão das sanções no projeto *Wolf-Specter* e fortalecesse tão somente a Comissão e seu poder recomendatório. Horowitz recebeu apoio de poucos parlamentares, da Câmara de Comércio, da própria administração e do Conselho Nacional de Igrejas.

Preponderou, porém, a fidelidade ao IRFA que foi aprovado no Senado por 98-0 no penúltimo dia da 105ª Seção do Congresso. Não haveria tempo para trabalhar as diferenças entre os dois projetos, tampouco estavam os senadores dispostos a fazer concessões aos defensores do projeto *Wolf-Specter*. Era pegar ou largar: “O congressista Frank Wolf visualizou uma última jogada e com grande humildade, comprometimento com a causa e destreza legislativa, executou-a.” (SHEA, 2008, p.30)

No último dia legislativo de 1998, em 10 de outubro, Wolf alterou o projeto de lei que introduzira (FRPA), substituindo integralmente seu conteúdo pelo texto aprovado um dia antes no Senado. O IRFA passou na Câmara dos Deputados com unanimidade. No dia 27 de outubro de 1998 foi assinado em lei, sem pompas ou circunstâncias, pelo presidente Bill Clinton. A entrada formal da temática religiosa na política externa norte-americana foi selada no ano comemorativo do 50º aniversário da Declaração Universal dos Direitos Humanos.

6.2.2 A implementação

Esta queda de braços sediada no Capitólio não representou um debate inter-religioso, mas uma polarização de forças dentro do próprio movimento evangélico norte-americano. A Defesa apaixonada das versões estava intimamente ligada às personalidades e seus principais aliados. “Se o

debate tivesse sido mais racional e ficado menos a mercê de alguns líderes da coalizão, é possível que não tivessem havidos dois projetos de lei.” (HANFORD, 2008, p.35)

Como não podia deixar de ser, o jogo de barganhas se projetou sobre a estrutura criada pelo IRFA – a fria recepção no Departamento de Estado, as limitações burocráticas e orçamentárias e as pressões vindas de fora, sobretudo da Comissão.

Foi o próprio Horowitz que, frente à inviabilização de suas propostas (sanções automáticas e um diretor na Casa Branca), se apegou à Comissão, tentando diminuir o papel do Escritório e do Embaixador Plenipotenciário para Liberdade Religiosa no Departamento de Estado. Fazendo *lobby* pelo fortalecimento da Comissão, ele conquistou um financiamento de três US\$ 3 milhões anuais, uma equipe com nove membros e completa independência do governo. (FARR, 2008a)

A Comissão era o último recurso encontrado por Horowitz e sua coalizão para levar adiante sua principal preocupação, a perseguição religiosa de cristãos:

A direita cristã [...] conseguiu favorecer causas, como é o caso dos cristãos no Sudão, Irã, Coréia do Norte, China, Arábia Saudita, Paquistão e Eritréia. Isto tende a distorcer o foco da administração e minimizar questões mais sérias de direitos humanos no Iraque, Turcomenistão, Uzbequistão, Somália, Costa do Marfim, Chade, Haiti. (MARSDEN, 2008, p.146)

Em suma, o IRFA acabou criando um campo de tensão entre os dois órgãos. Para o público em geral, a delimitação de competências ficou nebulosa. Para os governos e embaixadas, era difícil saber quem rubrica a política externa oficial, já que tanto o Escritório como a Comissão elaboram agendas de viagem e audiências públicas, fazem análise de desempenho, criam listas de CPCs e fazem recomendações quanto aos países infratores.

Durante os primeiros anos de existência da política de liberdade religiosa, a Comissão tem adotado a função de “cão de guarda”. Comumente, fez uma oposição ferrenha ao Escritório em prol de uma lista maior de CPCs e sanções mais severas para os mesmos. (SEIPLE, 2004) “Sem nenhuma autoridade decisória, a Comissão ficou livre para criticar, mas as agências do governo estão livres para ignorar a crítica. De fato, salvo raras exceções, este tem sido o caso.” (STAHNKE, 2008, p.49)

Além da pronta oposição da Comissão, outro aspecto contraprodutivo na instalação e maturação do IRFA foi a desconfiança já consolidada em *Foggy Bottom*. A tentativa de abrir caminho para o Embaixador Plenipotenciário e o Escritório para Liberdade Religiosa Internacional no Departamento de Estado, ou mesmo abordar o tema religioso em política externa (vista por muitos como perigosa ou secundária) soavam como desafios ao *status quo*.

A resistência inicial das autoridades de Washington se fundamentou, também, na ênfase que a coalizão de Horowitz deu aos perseguidos cristãos. Apesar de ter caído rapidamente, a

“abordagem centrada nos cristãos” seguiu colecionando críticas domésticas e internacionais. Como resultado, o IRFA ficou estigmatizado, até hoje, como um instrumento da direita religiosa visando abrir caminho para seus missionários.⁶⁷

Com os eventos terroristas de setembro de 2001, estes receios se somam ao preconceito generalizado em relação à religião e particularmente ao islã. No exterior, a política de liberdade religiosa foi vista como um “Cavalo de Tróia” de forças ocidentais anti-islâmicas. (FARR, 2008a)

Por fim, a maior das dificuldades para a efetivação do Escritório foi seu precoce isolamento no Departamento de Estado. Com as pressões decorrentes da cultura burocrática, da atmosfera secularizada e da priorização de temas como segurança e economia sobre os direitos humanos, o Embaixador Plenipotenciário para Liberdade Religiosa simplesmente acabou esquecido e emudecido pela rotina de *Foggy Bottom*.

As reuniões semanais demonstravam a indiferença das demais agências para com a nova “prioridade” de política externa. A cultura burocrática centenária do Departamento de Estado, focada nas relações bilaterais diárias, reservou pouca atenção às questões da liberdade religiosa. O IRFA era percebido como uma intromissão do Congresso no Departamento de Estado, como chantagem da direita religiosa, ou ambos.

Em seus primeiros passos, o Escritório não pode contar com o apoio do Congresso, ainda incerto quanto ao escopo da lei aprovada e preocupado com a questão humanitária *per se*. Os legisladores estavam titubeantes e os primeiros ativistas que se reuniram em 1996 já haviam desertado há tempo, optando pela militância na Comissão ou transferindo sua atenção para outros temas, como o tráfico de pessoas e o combate à AIDS.

A atmosfera missionária colocada a partir da eleição de George W. Bush estimulou o interesse da direita religiosa pelo antiterrorismo e pela democratização do Iraque. A lista de leis que os conservadores religiosos ajudaram a aprovar, no período subsequente à aprovação do IRFA, ilustra a pulverização de sua atenção para outros temas de direitos humanos.⁶⁸ (HAYNES, 2008, p. 75)

⁶⁷ A centralização da perseguição dos cristãos dividiu até mesmo a opinião dos evangélicos, dos quais muitos temiam que a política de liberdade religiosa incentivasse a migração de comunidades cristãs originárias, diminuindo o número de fiéis em locais como o Oriente Médio (Israel, Palestina, Egito, Síria, Líbano, Turquia, Irã, Iraque), mas também no Sudão, Coreia do Norte, Birmânia, China, Vietnã, Eritreia, Nigéria, Indonésia ou mesmo na Europa Oriental.

⁶⁸ Em 2000 foi aprovado o *The Trafficking Victims Protection Act*, em 2002 o *The Sudan Peace Act* e em 2004 o *The North Korea Human Rights Act*.

A coalizão de Horowitz teria sofrido sua derradeira decepção com a nomeação do primeiro Embaixador Plenipotenciário para Liberdade Religiosa Internacional, Robert A. Seiple.⁶⁹ Configurou-se, portanto, um panorama de baixas expectativas quanto à atuação do Escritório.

Bob Seiple é um evangélico *soft*, republicano e veterano do Vietnã, que antes de assumir o cargo de chefe do Escritório dirigiu a *World Vision*, uma agência cristã evangélica de ajuda humanitária e desenvolvimento. Para o primeiro Embaixador Plenipotenciário, a negociação não estava no âmbito das sanções, mas no diálogo diplomático e na própria nomeação dos CPCs, balanceando os benefícios ou retrocessos que cada estratégia poderia acarretar.

Na teoria, Seiple estava subordinado apenas ao Departamento de Estado. Na prática, o Embaixador Plenipotenciário era um conselheiro especial em questões de liberdade religiosa do Bureau para Democracia, Direitos Humanos e Trabalho, e estaria sujeito ao seu Secretário Assistente. (FARR, 2008 a, p.142) Durante o primeiro ano de sua gestão, Seiple não se reuniu com Madeleine Albright uma vez sequer. Sem o apoio do Congresso, tampouco da Comissão, para delimitar a atuação do Escritório na burocracia do Departamento de Estado, a indiferença e o isolamento só tendiam a se estender.

O labirinto burocrático atravancava o andar do pequeno Escritório. Em entrevista, Bob Seiple relatou que ao assumir seu cargo, para publicar um *op-ed*⁷⁰ precisou submeter o texto à revisão de 55 autoridades no Departamento de Estado. (FARR, 2009) Para pessoas desacostumadas com o ritmo moroso do processo decisório governamental, o envio de um simples memorando pode ser uma batalha.

O primeiro Embaixador Plenipotenciário tentou, durante dois anos, demarcar a legitimidade e garantir o diálogo do Escritório com as demais agências. Um dos maiores impedimentos práticos era a falta de pessoal para organizar reuniões no Departamento de Estado, realizar conferências com líderes religiosos e ONGs, ou fazer viagens ao exterior. A princípio só havia, além do próprio Embaixador Plenipotenciário, uma secretária e um membro do Bureau para Democracia, Direitos Humanos e Trabalho, emprestado por meio período.

A estratégia defendida por Seiple era a negociação exaustiva para construção de uma cultura de respeito à liberdade religiosa. Nos dezoito primeiros meses à frente do Escritório, Seiple e seu pessoal viajaram para quarenta países, na tentativa de estabelecer um primeiro engajamento diplomático. Entre janeiro e junho de 2001, visitou cinco vezes a China e a Indonésia, foi conversar

⁶⁹ Seu nome foi indicado por Julia Taft (assistente do Departamento de Estado, *Bureau of Population, Refugees, and Migration*) e John Shattuck (secretário assistente do *Bureau Democracy, Human Rights and Labour*). O próprio Presidente Bill Clinton lhe oferecera o posto em 1998, supostamente após receber aconselhamentos do seu pastor. (FARR, 2008a, p.137-138)

⁷⁰O *op-ed* é um artigo de opinião, geralmente vinculado em mídias jornalísticas.

com lideranças na Rússia Uzbequistão, Kazaquistão, Vietnã, Laos, Áustria, Bélgica, Alemanha e França. (FARR, 2008a, p.148)

Seiple era franco antagonista da metodologia punitiva das sanções. Antes, apostava no exemplo que os Estados Unidos poderiam exercer sobre aos demais países. O Embaixador Plenipotenciário também era contrário à apropriação da agenda de liberdade religiosa pelo debate político-partidário e crítico do proselitismo internacional ofensivo, o que fez com que angariasse antipatia de Michael Horowitz e oposição de muitos evangélicos de 1996.

O maior feito da gestão de Bob Seiple (1999-2002) foi divulgar amplamente o mais novo objetivo de política externa americana. Sua experiência pessoal como diretor da *World Vision* humanizou a política de liberdade religiosa, cujo objetivo principal foi dar voz a 600 milhões de pessoas que clamavam por justiça, perseguidos devido ao seu credo.

Neste período, os projetos dirigidos pela Comissão e pelo Escritório não logram grande intercâmbio. Para os comissários, o trabalho realizado por Seiple era muito sutil e permissivo. Contrariamente às vitórias enunciadas por Seiple (como Vietnã, Laos e Arábia Saudita), os casos que a Comissão considerou como avanços no seu trabalho foram o Sudão e o Iraque. (FARR, 2008a, p.155)

Após a saída de Bob Seiple, os congressistas demoraram 20 meses para nomear o próximo Embaixador Plenipotenciário. Neste ínterim, o Escritório para Liberdade Religiosa correu o risco de ser integrado completamente ao portfólio do Bureau do Departamento de Estado para Democracia, Direitos Humanos e Trabalho, por pressão inclusive do próprio Congresso e da Comissão.

A eleição de Bush filho trouxe mudanças tanto na agenda política como na organização burocrática em Washington. No Departamento de Estado, Colin Powell fez uma reforma administrativa, reduzindo o número de autoridades, embaixadores e conselheiros. Sem a presença de um Embaixador Plenipotenciário para preencher e defender seu cargo, pairava o receio de que o assento fosse suprimido ou simplesmente subordinado ao Bureau para Democracia, Direitos Humanos e Trabalho.

Thomas F. Farr assumiu o Escritório durante quase três anos, procurando realizar palestras e reuniões com membros da sociedade civil, além de reuniões com líderes religiosos dentro do Departamento de Estado. Aos poucos, todas as posições da nova administração republicana iam sendo preenchidos, mas a vaga para Embaixador Plenipotenciário para Liberdade Religiosa seguia aberta. O vácuo ameaçava a própria existência do Escritório e, sobretudo, sua autonomia. Com o impasse, Bob Seiple começou a cogitar sua renomeação. Outros nomes cogitados para o cargo eram Elliot Abrams, John Hanford e David Aikman, este apoiado por Michael Horowitz.

No mesmo dia em que foi nomeado líder do Escritório para Liberdade Religiosa, Hanford recebeu a notícia de que não mais participaria das “reuniões de equipe sênior” no Departamento de Estado. Colin Powell restringiu o escopo das reuniões aos líderes agenciais que conduziam temas “centrais” de política externa. Ou seja, até mesmo o potencial simbólico da existência de um Escritório exclusivo para liberdade religiosa estava sendo consumido pela negligência de seu Embaixador Plenipotenciário. Hanford acabou perdendo o escasso contato que Seiple conseguira estabelecer com as demais autoridades no desconstruído trânsito da burocracia em *Foggy Bottom*.

O grande legado de John Hanford como Embaixador Plenipotenciário foi um Escritório consolidado enquanto célula burocrática autônoma. Com apoio do Congresso, principalmente de Chris Smith (R/NJ) e Frank Wolf (R/VA), o Escritório passou a gerir 25 membros. Em 2005, alcançou autonomia na confecção dos relatórios anuais. As vitórias diplomáticas foram se concretizando caso a caso, diminuindo o nível de perseguição religiosa e promovendo mudanças constitucionais nos países mais intolerantes.

A tabela abaixo retrata o histórico orçamentário recente, com o montante destinado aos projetos para liberdade religiosa internacional e as contratações de oficiais diplomáticos que passaram a compor o Escritório:

| FIGURA 14 - ORÇAMENTO PARA LIBERDADE RELIGIOSA INTERNACIONAL | | | | | | |
|---|-------------|-------------|-------------|-------------|-------------|-------------|
| | 2006 | 2007 | 2008 | 2009 | 2010 | 2011 |
| Staff | 15 | 15 | 15 | 15 | 15 | 16 |
| Mil dólares | 2,0120 | 2,172 | 2,140 | 2,283 | 2,569 | 2,559 |

Fon
te:
ww
w.st
ate.
gov
/s/d/

rm/rls/stateobj/index/htm

Com a saída de Hanford, em janeiro de 2009, novo vácuo de liderança ocupou o Escritório. A administração Obama demorou mais de um ano para apontar um Embaixador Plenipotenciário para Liberdade Religiosa Internacional no Departamento de Estado. Em junho de 2010, Obama nomeou Suzan Johnson Cook para o cargo. A posse, porém, tardou até novembro de 2010, quando foi aprovada pelo Senado.

Ativista religiosa de currículo eclético, Cook é capelã do Departamento de Polícia da cidade de Nova Iorque desde 1990, foi pastora do *Bronx Christian Fellowship Baptist Church*, atuou em diversos programas sociais em Nova Iorque, fundou e presidiu o *Wisdom Worldwide Center*. Tendo sido nomeada por Obama em 2011, Cook executou uma gestão apagada e bastante criticada. Apesar da ampla agenda de viagens, que inclui Israel, Egito, Jordânia, África do Sul, Gana, Nigéria, e países do Caribe, o ceticismo paira sobre o Escritório.

Isso porque Cook não coleciona muita experiência no tema dos direitos humanos e liberdade religiosa, ou mesmo na própria atividade de política externa. Para Robert Seiple, ela teria que “aprender sozinha como liderar o Escritório”. Em desaprovação aberta à escolha de Obama, Thomas Farr coloca que:

Se a administração Obama estivesse levando o tema a sério, teria escolhido um especialista em liberdade religiosa internacional com experiência em política internacional. Teria escolhido um líder que pudesse mudar as coisas no Departamento de Estado e reenergizar o Escritório. (WAN e BOORSTEIN, 2010)

Os desdobramentos da gestão de Suzan Cook dependerão das relações que conseguirá projetar dentro e fora do Departamento de Estado. Se por um lado ela assume um Escritório mais estruturado, seu desafio continua sendo agregar aliados à política de liberdade religiosa e conectá-la às demais prioridades de política externa, como segurança, contraterrorismo e promoção da democracia. Neste sentido, será imprescindível o apoio de Obama na inclusão do tema em seus discursos e viagens diplomáticas, assim como na formulação dos documentos centrais para a política externa dos Estados Unidos.

6.2.3 Um balanço dos impactos

Pouco mais de uma década após sua inauguração, o grande mérito da arquitetura de defesa da liberdade religiosa foi dar voz aos perseguidos ao redor do mundo, reafirmando as normas internacionais de direitos humanos e cobrando pelo cumprimento de compromissos já assumidos pelos Estados perante a comunidade internacional. “O IRFA de 1998 não só levou o governo dos EUA a encarar uma das maiores violações de direitos humanos de hoje, como levou os tomadores de decisão a levar a religião a sério.” (PHILPOTT, 2008, p.9)

Ao expor publicamente os CPCs, os relatórios anuais do Departamento de Estado aumentam o ônus moral dos governos repressores, além de colocar todo o corpo diplomático norte-americano, de quase 200 países, em constante monitoramento e contato direto com autoridades estatais e líderes religiosos locais. “O governo Americano não será mais surpreendido por movimentos religiosos como foi pela revolução iraniana em 1979”. (HETZKE, 2008, p.21)

O exercício anual de produzir um relatório contribuiu mais para a institucionalização da questão de liberdade religiosa que qualquer outra atividade isolada. Centenas de autoridades do serviço exterior, a comunidade de direitos humanos, ONGs internacionais, a mídia, governos – todos continuam contribuindo para a confecção do relatório. (SEIPLE, 2008, p.1-2)

Além da nova célula governamental, o movimento nascido na década de 90 também se institucionalizou em diversas fundações e *think tanks*, como o *Center for Religious Freedom no*

Hudson Institute, o *Ethics and Public Policy Center*, o *Institute for Global Engagement*, o *Institute on Religion and Democracy*, o *Pew Forum*, a *Fieldstead Foundation*, a *MacLellan Foundation*, *Templeton Foundation*, *Luce Foundation*, entre outros. (HERTZKE, 2008, p.22) A preocupação com a liberdade religiosa também atingiu ONGs seculares, como a *Human Rights Watch*, que incluíram o tema em sua pauta.

Os balanços mais otimistas apontam avanços no diálogo com governos perseguidores, muitos dos quais deixaram a lista de CPCs⁷¹, capacitação dos oficiais de política externa, concessão de asilos, libertação de prisioneiros e liberdade de reunião assegurada para muitas congregações religiosas em lugares críticos como China e Vietnã.

É com grande pesar que o coro unânime dos personagens envolvidos neste projeto admitiu que a liberdade religiosa acabou menosprezada, no Departamento de Estado, quando defrontada com interesses comerciais ou da *realpolitik*. Consoante analisado, a cultura diplomática de Washington tem viés secular e relutante no engajamento da questão religiosa. “Um tipo de secularismo “fundamentalista” no nosso governo impediu que a religião ocupasse seu lugar legítimo na mesa das relações internacionais.” (SEIPLE, 2006, p.22)

Para que as demandas do Escritório fossem concatenadas às prioridades de política externa, deveriam transcender as questões restritamente humanitárias, mesclando-se às agendas econômica, energética, de segurança e promoção da democracia. “Soltar almas da prisão de vez em quando não exige uma reflexão séria sobre a religião ou a liberdade religiosa ou a sua integração nas estratégias mais amplas dos EUA.” (FARR, 2008b, p.18)

Para Chris Seiple, presidente do *Institute for Global Engagement*, admitir o papel da religião na dinâmica global é fundamental para melhor compreendê-la e, sobretudo, para incorporá-la na prevenção ou resolução de conflitos. Em outras palavras, é importante para evitar o que Huntington anunciou como o choque de civilizações. “Se a religião é parte do problema, então precisa ser parte da solução.” (SEIPLE, 2006)

Também neste sentido, William Inboden, vice-presidente do *Legatum Institute*, encara a política de liberdade religiosa como um radar, “[...] uma ferramenta no diagnóstico e sistema de alarme precoce que revela nações com potencial ameaça de segurança e atores irresponsáveis.” (2008, p.42) O autor argumenta que a defesa da liberdade religiosa não somente é “a coisa certa a fazer” como constitui o próprio interesse americano. Não se trata apenas de valorizar o idealismo da tradição wilsoniana na política externa norte-americana, mas adequar meios e fins para projetar os interesses americanos num mundo de fé.

⁷¹ Dentre os países que deixaram de ser caracterizados como CPCs estão Iraque, Afeganistão, Vietnã e Rússia. A lista completa das indicações a CPCs de 1999 a 2010 está no anexo1.

A liberdade religiosa é um indicador que está intimamente conectado aos demais direitos humanos e à estabilidade social e à paz. Em raciocínio tributário à teoria da paz democrática, Inboden afirma que “Países que respeitam a liberdade religiosa geralmente não guerreiam entre si, e geralmente respeitam o império da lei e os valores democráticos.” (apud HOOVER et al, 2000, p.17)

Portanto, frente às crescentes demandas pela compreensão da religião e suas variantes, a política de liberdade religiosa internacional permanece subaproveitada. Apesar de executar um relatório de alta qualidade, o Escritório não conseguiu sensibilizar as agências do governo em apoio à sua causa. Segundo Nina Shea, a arquitetura construída pelo IRFA não elevou a liberdade religiosa à “prioridade” na política externa, e muitos diplomatas ou oficiais do Departamento de Estado sequer sabem que existe um Escritório para defendê-la.

Para Thomas Farr, o relatório anual produzido pelo Departamento de Estado seria uma importante ferramenta política, ainda que hoje predomine a função de catálogo. Para o autor, o governo americano até conseguiu diminuir o número absoluto de indivíduos presos ou maltratados, o nível geral de abusos às minorias religiosas, mas está longe de plantar, no seio destas sociedades, uma cultura de liberdade religiosa. (FARR, 2008b)

Muitos acusam a incapacidade do Escritório de exigir sanções de impacto. Dos atuais CPCs⁷², seis deles levam sanções do Departamento de Estado, muitas das quais já existiam em função de assuntos de segurança nacional ou direitos humanos. (SHEA, 2008, p.30) Se algumas sanções foram “emprestadas” de outros instrumentos punitivos, outras não chegaram a ser completamente empregadas, por se tratar de países com importância estratégica para os Estados Unidos. (HERTZKE, 2008, p.21) Sem o apoio da sociedade civil ou do Congresso, as ferramentas inauguradas pelo IRFA ficaram estanques, e preponderaram respostas paliativas.

O apoio da administração Clinton ao IRFA se materializou com a nomeação do respeitado Bob Seiple como Embaixador Plenipotenciário. Com experiência no campo dos direitos humanos, Seiple agregou legitimidade ao recém-fundado Escritório para Liberdade Religiosa Internacional do Departamento de Estado. Conjuntamente, Bill Clinton e Madeleine Albright corroboraram as indicações do Escritório para a primeira lista de CPCs, incluindo países-chave como a China e Irã. Também foi notável o propósito da gestão democrata de integrar, em seus dois derradeiros anos, a

⁷² Os países que preencheram a lista de CPCs do Departamento de Estado no período 2007-2010 são: China, Sudão, Birmânia, Irã, Eritreia, Coreia do Norte e Arábia Saudita.

liberdade religiosa no discurso político e nas metas estratégicas traçadas na Estratégia de Segurança Nacional ⁷³. (INBONDEN, 2008)

O documento elaborado pela Casa Branca em dezembro de 1999 – “Estratégia de Segurança Nacional para um Novo Século” – aborda a liberdade religiosa com tom incisivo: “a promoção da liberdade religiosa é uma das maiores preocupações de nossa política externa. Liberdade de pensamento, consciência, e religião é uma questão básica para o povo americano”. (THE WHITE HOUSE, 1999)

Quando George W. Bush chega à presidência em 2000, as expectativas que recaíram sobre sua administração eram proporcionais ao apoio que recebera dos evangélicos e da direita religiosa. Em março de 2001, meses após assumir o poder, Bush fez um discurso para o *American Jewish Committee* descrevendo a liberdade religiosa como “a primeira liberdade da alma humana”. Neste discurso, o presidente repreendeu países que violavam a liberdade de credo, como Afeganistão, Iraque, Irã e China.

A Estratégia de Segurança Nacional de 2002 dá um passo à frente, enunciando a liberdade religiosa como prioridade de política externa, apesar de não ter conseguido integrá-la à agenda de segurança nacional. O texto declara que: “Nós vamos fazer especial esforço na promoção da liberdade religiosa e de consciência”. (THE WHITE HOUSE, 2002) Apesar do contexto da guerra ao terror e do debate acalorado sobre o radicalismo islâmico, a primeira Estratégia de Segurança Nacional da administração Bush não problematiza a questão religiosa, tampouco cita o termo Islã. (FARR, 2008a, p.76-77)

Dois anos depois, no seu segundo discurso inaugural, Bush coloca: “a sobrevivência da liberdade em nossas terras depende cada vez mais do sucesso da liberdade em outras terras, e o interesse vital da América e seus valores mais profundos são agora um só”. A promoção da liberdade religiosa foi integrada à questão da democracia e da segurança nacional, como desenvolvimento e antiterrorismo: “Em democracias efetivas, a liberdade é indivisível. As liberdades política, econômica e religiosa avançam juntas e se reforçam mutuamente”.

O segundo objetivo colocado pela Estratégia de Segurança Nacional de 2006 prioriza a proteção das instituições da sociedade civil “inclusive a família, comunidades religiosas, associações voluntárias, propriedade privada, negócios independentes e economia de mercado”. Mais para frente, o texto reforça a importância da liberdade religiosa para estabilização do mundo frente às ameaças do terrorismo islâmico:

⁷³ O documento intitulado *National Security Strategy* (NSS) define os pilares da política externa colocados pela Casa Branca. É lançado de tempos e tempos e traz a análise de conjuntura, as prioridades e as diretrizes para o posicionamento dos Estados Unidos nas questões internacionais.

Contra o inimigo terrorista definido pela intolerância religiosa, nós defendemos a Primeira Liberdade: o direito das pessoas de crer e venerar de acordo com os ditames de sua própria consciência, livres da coerção de uma minoria que quer ditar no que os outros devem crer. [...] A estratégia para conter as mentiras por trás da ideologia terrorista é dar poder à população que os terroristas exploram: os fiéis seguidores do Islã. Nós vamos continuar apoiando as reformas políticas que fortalecem muçumanos pacifistas para que possam interpretar e praticar sua fé. (THE WHITE HOUSE, 2006)

Para Robert Seiple, relativizar a política de liberdade religiosa em prol da segurança, principalmente depois dos ataques de 11 de setembro é um equívoco em longo prazo: “Países que nos ajudaram nesta batalha contra o terror, mesmo se qualificado para designação enquanto CPCs, são “desculpados”. Segurança e liberdade religiosa não são vistos como compatíveis e o embate entre eles representa um jogo de soma zero”. (SEIPLE, 2008)

A nomeação de Hanford para Embaixador Plenipotenciário, em 2002, conotou a predileção da Casa Branca pela experiência e deu força ao Escritório. Hanford era reconhecido por seus 15 anos de trabalho nos bastidores do Capitólio, sempre motivado pela defesa da liberdade religiosa. Bush foi responsável, ainda, pela valorização da política de liberdade religiosa em uma série de gestos simbólicos, como as reuniões com dissidentes religiosos chineses e pregadores religiosos (budistas tibetanos, muçumanos *uighur*, protestantes e católicos) vítimas de perseguição pelo governo de Pequim.

Bush se encontrou com importantes guias espirituais, a exemplo de Dalai Lama, do cardeal de Hong Kong Joseph Zen, do líder judeu e dissidente soviético Natan Sharansky e do líder muçumano ex-prisioneiro chinês Rebiya Kadeer. Na própria Casa Branca, recebeu lideranças do movimento chinês de *House Church*⁷⁴ visados pelo partido Comunista por pressionarem reformas políticas. Ainda que muitas oportunidades tenham sido “perdidas” por receio de contaminar negociações de peso ou vincular-se a personalidades polêmicas, estes gestos simbólicos foram importantes porque demarcaram o apoio ao ativismo político dos movimentos religiosos ao redor do mundo. (INBODEN, 2008, p.43)

Destaca-se, também, a contribuição da gestão Bush no fortalecimento das listas de CPCs, com a denominação da Arábia Saudita, importante fornecedor de petróleo e aliado americano no Oriente Médio, garantindo a legitimidade da política de liberdade religiosa frente à crescente intolerância do governo árabe no tratamento de minorias e na ideologização da educação. A Casa Branca também apoiou a nomeação do Vietnã e Uzbequistão, passando por cima de negociações paralelas para cooperação bilateral em segurança.

⁷⁴ O movimento também é conhecido como *Underground Church*, por ser composto por igrejas cristãs não registradas oficialmente.

Para Thomas Farr, a principal lacuna deixada pela atual composição de prioridades e estratégias para liberdade religiosa é seu aspecto negativo, focado na denúncia e punição, na libertação de perseguidos e concessão de asilos. A promoção positiva da liberdade religiosa, por outro lado, estaria focada na consolidação de uma cultura (popular e institucional) tolerante. Ou seja, num ambiente democrático no qual os indivíduos possam expressar publicamente sua fé e influenciar a vida política enquanto parte da sociedade civil. “A democracia liberal tem como premissa a igualdade de direitos para indivíduos e grupos, sejam religiosos ou seculares, na sociedade civil, a fim de influenciar constituições, leis, normas e regulações que ordenam o bem comum”. (FARR, 2008a, p.25)

A experiência da Europa Ocidental e da França em particular, sugere que a privatização [da religião] é uma quimera, atingível somente numa sociedade homogênea e fechada para o mundo exterior, o que equivale a dizer que na prática é irrealizável no século XXI. A questão para a política externa americana é se as decorrências da crença religiosa podem ser acomodadas ao bem comum democrático. (FARR, 2008a, p.96)

Este questionamento sobre o modelo secular é central na análise da promoção de liberdade religiosa protagonizada pelos Estados Unidos. Tendo montado, nos capítulos anteriores, um quadro com os principais traços constitutivos do experimento americano, suas particularidades no tocante às imbricações entre religião e política, nos deparamos com a incerteza quanto à viabilidade de exportação e universalização de uma vivência singular.

Segundo Farr, a adoção de um secularismo brando, em detrimento do modelo de separação estrita, seria fundamental para a relação americana com sociedades profundamente devotas ao redor do mundo, principalmente nos países muçumanos. Isto porque o secularismo *soft* seria capaz de inibir a radicalização de setores religiosos da população, inaugurando um novo padrão de engajamento que, reconhecendo o direito à manifestação pública da religião, atue dentro dos limites liberais.

A preocupação com a liberdade religiosa na política externa norte-americana representa, portanto, a oportunidade de engajamento com sociedades tradicionalistas, fortalecendo sistemas liberais que integrem o universo da religião, não o aliene. Isso já aconteceu com democracias muçumanas como na Indonésia, Malásia, Bangladesh ou mesmo na Turquia. Os Estados Unidos tem como desafio primeiro reverter as suspeitas de que sua política externa esteja apenas levando um “cavalo de Tróia” para desestabilizar as tradições religiosas autóctones. Disso dependem o sucesso ou o fracasso das relações internacionais norte-americanas, desde questões de segurança a programas de ajuda externa da USAID ou fortalecimento da sociedade civil global.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho enxerga o ambicioso projeto de trazer a religião para as Relações Internacionais como um dos mais importantes do século XXI, quando se avolumam desafios colocados pelo renascimento da religião enquanto fonte de identificação social e seu crescente envolvimento público ao redor do mundo. A problematização da negligência direcionada aos aspectos religiosos pelas teorias e análises do internacional, e a esquematização dos debates contemporâneos a partir de novos autores, auxiliam na tarefa ampla conduzida ao longo do texto, de caracterizar a interconexão entre religião e política nos Estados Unidos, bem como seus transbordamentos para sua política externa.

Acredita-se que a evolução dos capítulos logrou concatenar a lógica dos níveis de análise, partindo das bases identitárias para discursos e fundamentos institucionais consolidados ao longo de séculos de história estadunidense. Esta análise foi caracterizada por processos singulares da nação americana, como os “revivalismos” religiosos, o secularismo acomodado com a fé popular, e a manifestação desta religião na liturgia civil. A qualificação do quadro composicional do mercado religiosos americano foi empreendida por meio de ilustrações que situam a religião no centro da opção político-partidária, na percepção da alteridade e no discurso oficial através dos líderes nacionais.

O segundo nível de análise foi o palco internacional, aqui representado por elementos de ajuda externa, a influência de *lobbies* na política externa bilateral e regional, e a política norte-americana para direitos humanos. Como observado, especial ênfase foi direcionada ao IRFA, tanto na sua formalização enquanto projeto de lei, na transição de um movimento da sociedade civil para o Capitólio, como na sua implementação e dez primeiros anos de vigência. O Escritório para Liberdade Religiosa Internacional, recebido com altas doses de ceticismo pelas autoridades do Departamento de Estado americano, representa a materialização do zelo institucional com o tema central à construção do imaginário político da nação americana.

A presente pesquisa tentou lançar luz sobre questões relevantes que destacaram a influência da religião sobre a esfera pública americana sem, no entanto, ter a pretensão de esgotar temas tão complexos e com profundas raízes históricas, filosóficas ou mesmo teológicas. O escopo abrangente da investigação deriva, portanto, do ensejo por caracterizar e ilustrar o experimento americano em suas mais particulares facetas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Livros

ABRAMS, Elliott. **The influence of faith: religious groups and U.S. Foreign Policy**. New York: Rowman and Littlefield, 2001.

APPLEBY, R. Scott. **The ambivalence of the sacred: religion, violence and reconciliation**. New York: Rowman and Littlefield, 2000.

APPLEBY, R. Scott; SIVAN, E. **Strong religion: the rise of fundamentalism around the world**. Chicago: Univ. of Chicago Press, 2003.

ARMSTRONG, Karen. **The battle for God: a history of fundamentalism**. New York: Council of Foreign Relations, 2001.

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

BERGER, Peter L. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo: Paulus, 2004. 5 ed.

_____. (Ed.). **The desecularization of the world: resurgent religion and world politics**. Washington DC: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2005.

BERGER, Peter; DAVIE, Grace; FOKAS, Effie. **Religious America, Secular Europe? A theme and variations**. Farnham: Ashgate, 2008.

BRUCE, Steve. **Fundamentalismo** Madrid: Alianza, 2003. 175p.

CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade**. São Paulo: Paz e Terra, 2002. 530p.

DIONNE Jr., E. J.; ELSHTAIN, Jean Bethke; DROGOSZ, Kayla M. (eds.) **One electorate under God? A dialogue on religion & American politics**. Washington, DC: Brookings Institution Press, 2004.

DREISBACH, Daniel L. **The mythical “wall of separation”: how a misused metaphor changed church-state law, policy and discourse**. Washington D.C: The Heritage Foundation, 1996.

FARR, Thomas F. **World of Faith and Freedom: Why International Religious Liberty is Vital to American National Security**. New York: Oxford University Press, 2008(a).

FELDBERG, Samuel. **Estados Unidos e Israel: uma aliança em questão**. São Paulo: Editora Hucitec, 2008.

FOX, Jonathan; SANDLER, Shmuel. **Bringing religion into international relations**. New York: Palgrave MacMillan, 2004. 212 p.

HALLIDAY, Fred. **Repensando as relações internacionais**. Porto Alegre: Editora da UFRG, 2007. 2ed.

HANSON, Eric O. **Religion and politics in the international system today**. New York: Cambridge University Press, 2006.

HATZOPOULOS, Pavlos; PETITO, Fabio (eds.). **Religion in international relations: the return from exile**. New York: Palgrave MacMillan, 2003. 286 p.

HECLO, Hugh. **Christianity and American democracy**. Cambridge: Harvard University Press, 2007.

HUNTINGTON, Samuel P.; HARRISON, Lawrence E. (Orgs). **A cultura importa**. São Paulo: Record, 2002. 460p.

HUNTINGTON, Samuel P. **O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial**. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997.

_____. **Who are we?** Challenges to America's National Identity. New York: Simon and Schuster Paperbacks, 2004.

JUERGENSMEYER, Mark. **Terror in the mind of God: the global rise of religious violence**. Berkeley: University of California Press, 2003. 3 ed.

_____. **Religion in global civil society**. New York: Oxford University Press, 2005. 215p.

_____. **Global Rebellion**: religious challenges to the secular state, from Christian militias to AlQaeda. Berkeley: University of California Press, 2008.

NOGUEIRA, João Pontes; MESSARI, Nizar. **Teoria das Relações Internacionais: Correntes e Debates**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2005.

MARSDEN, Lee. **For God's sake**: the Christian Right and US foreign policy. New York: Zed Books, 2008.

MARSHALL, Paul. **Religious Freedom in the World**. Washington D.C.: Rowman and Littlefield, 2008.

MEARSHEIMER, John; WALT, Stephen. **The Israel Lobby and U.S. Foreign Policy**. New York: Farrar, Straus and Goroux, 2007.

MORGENTHAU, Hans. **A Política entre as Nações**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2003.

NOLL, Mark A.; HARLOW, Luke E. (Eds.). **Religion and American politics**. New York: Oxford University Press, 2007.

NORRIS, Pippa; INGLEHART, Ronald. **Sacred and secular: religion and politics worldwide**. New York: Cambridge University Press, 2004.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Um discurso sobre as ciências**. São Paulo: Cortez, 2004.

SILVA, Carlos Eduardo Lins da (Org.). **Uma nação com alma de Igreja: religiosidade e políticas públicas nos EUA**. São Paulo: Paz e Terra, 2009.

TAYLOR, Charles. **A secular Age**. Cambridge: Harvard University Press, 2007.

THOMAS, Scott M. **The global resurgence of religion and the transformation of international relations**. New York: Palgrave MacMillan, 2005. 300 p.

WALT, Stephen; MEARSHEIMER, John J. **The Israel lobby and US foreign policy**. Londres: Penguin Books, 2008. 496p.

Capítulos de livros

BAUER, Gary L. The conservatory of virtue. In: DIONNE Jr., E. J.; ELSHTAIN, Jean Bethke; DROGOSZ, Kayla M. (Eds.) **One electorate under God? A dialogue on religion & American politics**. Washington, DC: Brookings Institution Press, 2004.

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

BLOCH, Ruth H. Religion and ideological change in the American Revolution. In: NOLL, Mark A.; HARLOW, Luke E. (Eds.). **Religion and American politics**. New York: Oxford University Press, 2007.

BROOKS, David. How Niebuhr helps us kick the secularist habit: a six-step program. In: DIONNE Jr., E. J.; ELSHTAIN, Jean Bethke; DROGOSZ, Kayla M. (Eds.) **One electorate under God? A dialogue on religion & American politics**. Washington, DC: Brookings Institution Press, 2004.

DAVIE, Grace. Europe: the exception that proves the rule? In: BERGER, Peter L. (Ed.). **The desecularization of the world: resurgent religion and world politics**. Washington DC: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2005.

FALK, Richard. A worldwide religious resurgence in an era of globalization and apocalyptic terrorism. In: HATZOPOULOS, Pavlos; PETITO, Fabio (Eds.). **Religion in international relations: the return from exile**. New York: Palgrave MacMillan, 2003.

FARR, Thomas F. Religious Freedom and National Security. In: MARSHALL, Paul. The Religious Range of Religious Freedom. p.1-22. In: MARSHALL, Paul. **Religious Freedom in the World**. Washington D.C.: Rowman and Littlefield, 2008 (b).

FAUTÉ, Willy. European Trends. p. 28-32. In: MARSHALL, Paul. The Religious Range of Religious Freedom. p.1-22. In: MARSHALL, Paul. **Religious Freedom in the World**. Washington D.C.: Rowman and Littlefield, 2008.

FINGUERUT, Ariel. Formação, crescimento e apogeu da direita cristã nos Estados Unidos. In: SILVA, Carlos Eduardo Lins da (Org). **Uma nação com alma de Igreja: religiosidade e políticas públicas nos EUA**. São Paulo: Paz e Terra, 2009.

HALLIDAY, Fred. Fundamentalismo e o mundo contemporâneo. In: HALLIDAY, Fred. **Repensando as relações internacionais**. Porto Alegre: Editora da UFRG, 2007.

HASENCLEVER, Andreas; RITTBERGER, Volker. Does religion make a difference? Theoretical approaches to the impact of faith on political conflict. In: HATZOPOULOS, Pavlos; PETITO, Fabio (Eds.). **Religion in international relations: the return from exile**. New York: Palgrave MacMillan, 2003.

HURREL, Andrew. Order and justice in International relations: what a stake. IN: FOOT, Rosemary, GADDIS, John Lewis; HURREL, Andrew (Orgs.), **Order and justice in International Relations**, Oxford: Oxford Univ. Press, 2003.

KUBÁLKOVÁ, Vendulka. Tward as International Political Theology. In: HATZOPOULOS, Pavlos; PETITO, Fabio (Eds.). **Religion in international relations: the return from exile**. New York: Palgrave MacMillan, 2003.

LYNCH, Cecilia. Dogma, praxis and religious perspectives on multiculturalism. In: HATZOPOULOS, Pavlos e PETITO, Fabio (Eds.). **Religion in international relations: the return from exile**. New York: Palgrave MacMillan, 2003.

MARSHALL, Paul. The Religious Range of Religious Freedom. In: MARSHALL, Paul. **Religious Freedom in the World**. Washington D.C.: Rowman and Littlefield, 2008.

MURDEM, Simon. Culture in world affairs. In: BAYLIS, John; SMITH, Steve; OWENS, Patricia. **The globalization of world politics: an introduction to international relations**. Oxford University Press, 2008 4ed. p.402-433.

MURRIN, John M. Religion and Politics in America from the First Settlements to the Civil War. In: NOLL, Mark A.; HARLOW, Luke E. (Eds.). **Religion and American Politics**. New York: Oxford University Press, 2007.

PEREIRA, Paulo José dos Reis. A influência da religiosidade sobre as políticas públicas no governo Bush. In: SILVA, Carlos Eduardo Lins da (Org). **Uma nação com alma de Igreja: religiosidade e políticas públicas nos EUA**. São Paulo: Paz e Terra, 2009.

SILVA, Carlos Eduardo Lins da. Do alto da colina: religião e política na história dos Estados Unidos. In: SILVA, Carlos Eduardo Lins da (Org). **Uma nação com alma de Igreja: religiosidade e políticas públicas nos EUA**. São Paulo: Paz e Terra, 2009.

SMITH, Stephen e OWENS, Patricia. Alternative Approaches to international theory. In: BAYLIS, John; SMITH, Steve; OWENS, Patricia. **The globalization of world politics: an introduction to international relations**. Oxford University Press, 2008 4ed. p.174-191

Artigos

BELLAH, Robert N. Civil Religion in America. **Journal of the American Academy of Arts and Sciences**, v.96, n.1, inv. 1967, p.1–21.

BUSH, Evelyn L. Measuring religion in global civil society. **Social Forces**, v.85, n.4 p. 1645-1665, jun. 2007.

CASANOVA, José. Balancing Religious Freedom and Cultural Preservation. **Review of Faith & International Affairs**, summer 2008, p.13-15.

CHANG, P. M. Y. A foreign policy for foreign religions. **Foreign Policy in Focus**. Out 2007. Disponível em: <http://www.fpif.org/fpifinfo/4590>. Acesso em: 13 julho 2008.

DEMANT, Peter R. Com amigos assim quem precisa de inimigos? **Novos Estudos Cebrap**, n.76, nov. 2006, p. 75-101.

DEMERATH, N.J.; STRAIGHT, Karen S. Religion, politics and the state: cross-cultural observations. **Cross Currents**, [s.l.], v.47, n.1, p.1-12, primavera 1997. p.7

DIONE Jr., E. J.; ROGER, Melissa. Serving People in need, safeguarding religious freedom. **Governance Studies at Brookings Institute**, dez. 2008. p.1-51. Disponível em: www.brookings.edu/.../12_religion_dionne.aspx. Acesso em: 23 fev. 2009.

DULK, Kevin. Evangelical Elites and Faith-based Foreign Affairs. **Review of Faith & International Affairs**, spring 2006, p.21-29.

FARR, Thomas F. Public Religion, Secretary Rice and U.S. Foreign Policy. **Review of Faith & International Affairs**, spring 2005, p.51-52.

FARR, Thomas F. A Discussion with Robert A. Seiple, First US Ambassador for International Religious Freedom. **Berkley Center for Religion, Peace and World Affairs**, 29 out. 2009. Disponível em: <http://berkeleycenter.georgetown.edu>. Acesso em: 25 out. 2010

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

FOX, Jonathan. The influence of religious legitimacy on grievance formation by ethno-religious minorities. **Journal of Peace Research**, v.36, n.3, p. 289-307, maio 1999. (a)

_____. Towards a dynamic theory of ethno-religious conflict. **Nations and Nationalism**, v.5, n.4, p. 431-463, 1999. (b)

_____. Religion as an overlooked element of international relations. **International Studies Association**, Malden, p.53-73, 2001.

_____. Ethnic Minorities and the Clash of Civilizations: A Quantitative Analysis of Huntington's Thesis, **Cambridge University Press**, v.32, p. 415–434, 2002.

_____. The Rise of Religious Nationalism and Conflict: Ethnic Conflict and Revolutionary Wars, 1945–2001. **Journal of Peace Research**, v.41, n.6, p.715-731, 2004.

_____. World Separation of Religion and State Into the 21st Century, **Comparative Political Studies**, n. 39, v.5, p.537-569, 2006.

_____. The rise of religion and the fall of the civilization paradigm as explanations for intra-state conflict. **Cambridge Review of International affairs**, v. 20, n.3, p.361-382, 2007.

FOX, Jonathan; SANDLER, Shmuel. Quantifying religion: toward building more effective ways of measuring religious influence on state-level behavior. **Journal of Church and Estate**, v.45, n.3, p.559-588, *summer* 2003.

GRIM, Brian J. Religious Freedom: good for what ails us? **Review of Faith & International Affairs**, p.3-7, *summer* 2008.

HALLIDAY, Fred. A transnational umma: reality or myth? **Open Democracy**, 07 out. 2005.

HANFORD, Laura Bryant. The International Religious Freedom Act; sources, policy, influence. **Review of Faith & International Affairs**, *summer* 2008, p.33-39.

HAYNES. Jeffrey. Religion and Human Rights Culture in America. **Review of Faith & International Affairs**, *summer* 2008, p.73-81.

HERTZKE, Allen D. International Religious Freedom Policy: taking Stock. **Review of Faith & International Affairs**, *summer* 2008, p.17-23.

HOOVER, Dennis; SILK, Mark; HACKETT, Rosalind I. J. **Religious Persecution as a U.S. Policy issue**. Center for the Study of Religion in Public Life. Trinity College: 2000.

HOPF, Ted. The promise of constructivism in international relations. **International Security**, v.23, n.1, 1998. p.171-200.

HUNTINGTON, Samuel P. The clash of civilizations? **Foreign Affairs**, [s.l.], p.22-49, *verão* 1993.

INBODEN, William. Presidential Promotion of International Religious Freedom. **Review of Faith & International Affairs**, *summer* 2008, p.41-45.

JUDIS, John B. The Chosen Nation: the influence of religion on U.S. foreign policy. **Policy Brief**, v.37, *março* 2005. Disponível em: <http://www.carnegieendowment.org/files/PB37.judis.FINAL.pdf>. Acesso em: 19 nov. 2010

JUNQUEIRA, Mary A. Os discursos de George W. Bush e o excepcionalismo norte-americano. **Margem**, São Paulo, n.17, p.163-171, *jun.*2003.

KEOHANE, Robert O. The Globalization of Informal Violence, Theories of World Politics, and the “Liberalism of Fear”. **International Organization**, [s.l.], p. 29-43. *spring* 2002.

KOBER, Stanley. The American experiment. **Cato Journal**, [s.l.], v. 17, n. 2. *inv.* 1997. Disponível em: <<http://catoinstitute.net/pubs/journal/cj17n2-8.pdf>>. Acesso em: 26 dez. 2008.

- MARSDEN, Lee. Civil Religion and US Foreign Policy. **Revista NURES**, n. 14, jan./abril 2010.
- MARTIN, William. The Christian Right and American Foreign Policy. **Foreign Policy**, n.114, p.66-80, 1999.
- MEAD, Walter R. País de Deus? **Política Externa**, São Paulo, v. 15, n. 3, p. 103-130, 2006/2007.
- MEARSHEIMER, John J. Hans Morgenthau and the Iraq war: realism versus neo-conservatism. **Open Democracy**, maio 2005. Disponível em: http://www.opendemocracy.net/democracy-americanpower/morgenthau_2522.jsp. Acesso em: 17 fev. 2009.
- MEARSHEIMER, John; WALT, Stephen. O *Lobby* de Israel. **Novos Estudos Cebrap**, n.76, nov. 2006, p.43-73.
- NASUTI, Peter. The cycle of secularism and religious radicalism. **Institute for Global Engagement**, 5 dec. 2005. Disponível em: <http://www.globalengage.org/issues/articles/security/547-the-cycle-of-secularism-and-religious-radicalism.html>. Acesso em: 17 fev.2009.
- ORTIZ, Renato. Anotações sobre religião e globalização. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, [s.l.], v.16, n. 47, p. 59-180, out. 2001.
- PHILPOTT, Daniel. The religious roots of Modern International Relations. **World Politics**, [s.l.], v.52, p. 206-245, jan. 2000.
- _____. The challenge of September 11 to secularism in International Relations. **World Politics**, [s.l.], v.55, n. 1, out. 2002.
- PHILPOTT, Daniel. In search of the twin tolerations. **Review of Faith & International Affairs**, summer 2008, p.9-12.
- RICE, Condoleezza. America's confidence in freedom. **Review of Faith & International Affairs**, fall 2006, p.37-40.
- SEIPLE, Robert A. Cursing the darkness, lighting the candles. **Review of Faith & International Affairs**, spring 2004, p.1-2.
- SEIPLE, Robert A. Methodology, Metrics, and moral imperatives in religious freedom diplomacy. **Review of Faith & International Affairs**, summer 2008, p.53-56.
- SEIPLE, Chris. Time to talk Religion and Politics. **Review of Faith & International Affairs**, março 2006, p.21-29.
- SHEA, Nina. The origins and legacy of the movement to fight religious persecution. **Review of Faith & International Affairs**, summer 2008, p.25-31.
- SHAH, Timothy S. **Why God is winning**. Washington: Pew Forum on Religion & Public Life, 2006.

STAHNKE, Tad. A Paradox of Independence: U.S. Commission on International Religious Freedom. **Review of Faith & International Affairs**, summer 2008, p.47-51.

THOMAS, Scott M. Faith, history and Martin Wight: the role of religion in the historical sociology of the English School of International Relations. **International Affairs**, v.77, n.4, p.905-929, 2001.

_____. Afrontando seriamente el pluralismo religioso y cultural: el renacimiento mundial de la religión y la transformación de la sociedad internacional. **Revista Académica de Relaciones Internacionales**, Madri, n.7, Nov. 2007. p.1-34.

WALT, Stephen (2010). Welcome to Israel Mr. Vice-president! **Foreign Policy**, 11 março 2010.

WAXLER, Jay. Protecting religion through statute: the mixed case of the United States. **Review of Faith & International Affairs**, fall 2007, p.17-25.

WHITE, Joshua. First Freedoms: an interview with Thomas Farr. **Review of Faith & International Affairs**, spring 2004, p.43-48.

Artigos de Jornal

GOODSTEIN, Laurie. A rising movement cites persecution facing Christians. **New York Times**, Nov. 9, 1998.

HABERMAS, Jürgen. O cisma do século XXI. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 24 abril 2005. Caderno Mais!

JUDT, Tony. A *Lobby*, not a conspiracy. **New York Times**, 19 abril 2006. Disponível em: <http://www.nytimes.com/2006/04/19/opinion/19judt.html>

NETTO, Andrei. **Sarkozy manifesta-se contra véu islâmico**. O Estado de São Paulo. 23 ago. 2009.

PIPES, Daniel. Democrats, Republicans and Israel. **New York Sun**, 26 de maio 2006.

SCHMITT, Eric. Bill to Punish Nations Limiting Religious Beliefs Passes Senate. **The New York Times**, oct. 10, 1998.

WAN, William; BOORSTEIN, Michele. Obama names Cook religious freedom ambassador. **The Washington Post**, 15 jun 2010. Disponível em: <http://newsweek.washingtonpost.com/onfaith>. Acesso em: 04 out. 2010

Teses e Dissertações

BARROS, M. de Oliveira. **Pós-positivismo em Relações Internacionais: contribuições em torno da problemática da identidade**, 2006. Dissertação (Mestrado em Relações Internacionais) Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais San Tiago Dantas, São Paulo.

RESENDE, Érica Simone Almeida. Americanidade, puritanismo e política externa: a (re)produção da ideologia puritana e a construção da identidade nacional nas práticas de política externa norte-americana, 2009. Tese (Doutorado em Ciência Política) Programa de Pós-Graduação em Ciência Política da Universidade de São Paulo (USP).

Papers de Congressos _____

BLACK, Amy E. With God on our side: religion in George W. Bush's foreign policy speeches". In: AMERICAN POLITICAL SCIENCE ASSOCIATION ANNUAL MEETING, Chicago, set. 2004

KELLEY, Collen E. With god on his side: Deconstructing the post-9/11 discourse of President George W. Bush. In: THE ANNUAL MEETING OF THE AUSTRALIAN AND NEW ZEALAND COMMUNICATION ASSOCIATION CHRISTCHURCH, Nova Zelândia, jul. 2005.

MOGHADAM, Assaf. A global resurgence of religion. In: THIRD WEATHERHEAD INITIATIVE PROJECT. **Religion in Global Politics**, ago. 2003.

SILVA, Guilherme A. Conceptions of religion by International Relations. In: THE ANNUAL CONVENTION OF THE INTERNATIONAL STUDIES ASSOCIATION, San Diego, mar. 2006.

TICKNER, J. Ann. On taking religious worldviews seriously. In: ROBERT KEOHANE FESTSCHRIFT CONFERENCE, Princeton University, fev. 2005.

Surveys e Eventos Transcritos _____

THE PEW RESEARCH CENTER FOR THE PEOPLE & THE PRESS. Americans struggle with religion's role at home and abroad. Washington, DC: Pew Research Center, mar. 2002.

THE PEW FORUM ON RELIGION AND PUBLIC LIFE. Religion and politics: contention and consensus. Washington, DC: Pew Research Center, jul. 2003.

THE PEW FORUM ON RELIGION AND PUBLIC LIFE. GOP the religion-friendly party. Washington, DC: Pew Research Center, ago. 2004.

(2004b) **THE PEW RESEARCH CENTER FOR THE PEOPLE & THE PRESS. Religion and the presidential vote.** Washington, DC: Pew Research Center, dez. 2004.

THE PEW FORUM ON RELIGION & PUBLIC LIFE. Religion & Public Life: A Faith-Based Partisan Divide. Washington, DC: Pew Research Center, jan. 2005.

THE PEW FORUM ON RELIGION AND PUBLIC LIFE. Many Americans uneasy with mix of religion and politics. Washington, DC: Pew Research Center, ago. 2006

(2007a) **THE PEW RESEARCH CENTER FOR THE PEOPLE & THE PRESS. International Religious Freedom: religion and international diplomacy.** (evento transcrito) Washington, DC: Pew Research Center, maio 2007.

(2007b) THE PEW RESEARCH CENTER FOR THE PEOPLE & THE PRESS e THE PEW FORUM ON RELIGION AND PUBLIC LIFE. Public expresses mixed views of Islam. Washington, DC: Pew Research Center, set.2007.

(2007c) THE PEW RESEARCH CENTER FOR THE PEOPLE & THE PRESS. Religion in Campaign '08. Washington, DC: Pew Research Center, set. 2007. Disponível em: <<http://pewforum.org/surveys/campaign08/>>. Acesso em: 19 dez. 2008.

(2008a) THE PEW FORUM ON RELIGION & PUBLIC LIFE. 2008 U.S. Religious Landscape Survey. (evento transcrito) Washington, DC: Pew Research Center, set. 2008.

(2008b) THE PEW FORUM ON RELIGION AND PUBLIC LIFE. First Report on the U.S. Religious Landscape Survey (evento transcrito). Washington, DC: Pew Research Center, set. 2008.

(2008 c)THE PEW FORUM ON RELIGION AND PUBLIC LIFE. U.S. Religious Landscape Survey Report II (evento transcrito). Washington, DC: Pew Research Center, set. 2008.

(2008d) THE PEW FORUM ON RELIGION & PUBLIC LIFE. More Americans question religious role in politics. Washington, DC: Pew Research Center, ago. 2008

(2008e) THE PEW FORUM ON RELIGION & PUBLIC LIFE. How the faithful voted. Washington, DC: Pew Research Center, nov. 2008.

(2008f) THE PEW RESEARCH CENTER FOR THE PEOPLE & THE PRESS. A post-election look at religious voters in the 2008 election. (evento transcrito) Washington, DC: Pew Research Center, dez. 2008.

(2009a) THE PEW FORUM ON RELIGION AND PUBLIC LIFE. Faith in flux: changes in religious affiliation in the U.S. (evento transcrito). Washington, DC: Pew Research Center, abril 2009.

(2009b) PEW FORUM ON RELIGION & PUBLIC LIFE. President Obama's Advisory Council on Faith-Based and Neighbourhood Partnerships. Washington, DC: Pew Research Center, set. 2009.

(2010a) THE PEW FORUM ON RELIGION & PUBLIC LIFE. American Grace: how religion divides and unites us (evento transcrito). Washington, D.C: Pew Research Center, dez. 2010.

(2010b) THE PEW FORUM ON RELIGION & PUBLIC LIFE. Religion, politics and the president. Washington, D.C: Pew Research Center, ago. 2010.

Documentos Oficiais

THE UNITED STATES CONSTITUTION. Disponível em: <http://www.usconstitution.net/const.html>. Acesso em: 15 dez. 2008.

THE WHITE HOUSE. **A National Security Strategy for a New Century.** Washington D.C., dez. 1999. Disponível em: <http://www.au.af.mil/au/awc/awcgate/nss/nssr-1299.pdf>. Acesso em: 22 maio 2011.

THE WHITE HOUSE. **The National Security Strategy of the United States.** Washington D.C., set. 2002. Disponível em: http://www.au.af.mil/au/awc/awcgate/nss/nss_sep2002.pdf. Acesso em: 15 dez. 2008

THE WHITE HOUSE . **The National Security Strategy of the United States.** Washington D.C., março 2006. Disponível em: <http://georgewbush-whitehouse.archives.gov/nsc/nss/2006>. Acesso em: 15 dez. 2008

U. S. DEPARTMENT OF STATE. **International Religious Freedom Act of 1998.** Disponível em: <http://www.state.gov/g/drl/irf/c2132.htm>. Acesso em: 16 set. 2008.

U.S. DEPARTMENT OF STATE. **Annual Report to Congress on International Religious Freedom: 1999-2010.** Disponível em: <http://www.state.gov/g/drl/irf/rpt>. Acesso em: 21 jul. 2008.