

Edgard Leite

ANTISSECLARISMO

RESUMO:

“Secularismo” é um conceito contemporâneo, mas que traduz discussões antigas, na tradição ocidental, que dizem respeito à necessária distinção entre as coisas do mundo e as coisas do espírito. Uma posição antissecularizadora sempre existiu, no entanto, no Ocidente, como ação que procura estabelecer parâmetros de controle que impeçam a total autonomia das coisas do mundo diante do plano de Deus- estabelecido para a salvação dos homens. A partir do iluminismo uma reação antissecularizadora tornou-se plataforma política das instituições religiosas, a fim de salvaguardar interesses políticos e proposições de cunho espiritual. O caráter amoral do pensamento científico reforçou tendências antissecularizadoras na sociedade. Tal processo se estendeu a outras sociedades do planeta e gerou reações diversas a processos de afastamento da religião da esfera política.

Palavras-chave: Secularismo, Antissecularismo, Religião e Política.

* Professor Associado da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e Professor Adjunto IV da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO).

ANTI-SECULARISM

ABSTRACT

“Secularism” is a contemporary concept, but that translates old discussions, in the Western tradition, concerning the necessary distinction between the things of the world and the things of the spirit. An anti-secularizing position has always existed, however, in the West, as an action that seeks to establish control parameters to prevent full autonomy from the world before God’s plan – established for the salvation of men. From the Enlightenment, an anti-secularizing reaction became political platform of religious institutions in order to safeguard political interests and spiritual nature propositions. The amoral character of scientific thought reinforced anti-secularizing trends in society. This process extended to other societies in the world and generated diversified reactions to separation processes of religion from political sphere.

Keywords: Secularism, Anti-secularism, Religion and Politics.

ANTISECULARISMO

RESUMEN

“Secularismo” es un concepto contemporáneo, pero que traduce discusiones antiguas, en la tradición occidental, en relación con la necesaria distinción entre las cosas del mundo y las cosas del espíritu. Una posición antiseccularizadora siempre ha existido, sin embargo, en Occidente, como una acción que busca establecer parámetros de control que impiden la plena autonomía de las cosas del mundo ante el plan de Dios - establecido para la salvación de los hombres. Desde la Ilustración, una reacción antiseccularizadora se ha convertido en una plataforma política de las instituciones religiosas con el fin de salvaguardar los intereses políticos y proposiciones de naturaleza espiritual. El carácter amoral del pensamiento científico ha reforzado tendencias antiseccularizadoras en la sociedad. Este proceso se extendió a otras sociedades en el mundo y generó reacciones diversas a los procedimientos para alejar la religión de la esfera política.

Palabras clave: Secularismo, Antiseccularismo, Religión y Política.

ANTISÉCULARISME

RÉSUMÉ

Séccularisme est un concept contemporain, mais qui traduit discussions antiques, dans la tradition occidentale, qui se réfèrent à nécessaire distinction entre les choses du monde et les choses d’esprit. Une position antiseccularisée a toujours existé, cependant, dans l’occident, comme action qui cherche établir paramètres de contrôle qu’empêchent la total autonomie des choses du monde face au plan de Dieu-établi pour la salut des hommes. À partir de Lumière une réaction antiseccularisée est devenue une plateforme politique des institutions religieuses, avec l’objectif de sauvegarder les intérêts politiques et propositions de caractère spirituel. Le caractère amoral de la pensée scientifique a renforcé tendances antiseccularisées dans la société. Tel processus s’étend à d’autres sociétés du planète et a généré réactions diverses par rapport à les processus d’éloignement de la religion de la sphère politique.

Mots-clés: Séccularisme, antiséccularisme, religion, politique.

I

O CONCEITO “SECULARISMO” foi cunhado em meados do século XIX, por George Holyoake (1817-1906). Holyoake era um combatente agnóstico, celebrizado por ter sido o último inglês condenado por blasfêmia. Naquele momento, duas grandes linhas de entendimento foram articuladas para preencher tal proposição. Para Holyoake, “secularismo” traduzia a existência uma realidade social e política unificadora ou agregadora, que propiciaria e permitiria a diversificação de opiniões dentro de uma sociedade, abrindo caminho para a consolidação de uma sociedade pluralista. Para outro pensador inglês, seu contemporâneo, que refletia sobre o mesmo tema, Charles Bradlaugh (1833-1891), o conceito continha forte elemento antirreligioso, na medida em que estava baseado na necessária separação e hierarquização entre Estado e Igreja (Cadi et Hurd: 4).

Antes dessa conceituação, no entanto, a **ideia** de que o Estado deveria se separar da religião estava presente de diferentes maneiras nos discursos políticos e filosóficos, que culminam nas grandes revoluções americana e francesa, de 1776 e 1789. Existia um consenso, entre os americanos, que o Estado não deveria ter uma religião e, entre os franceses, de que a Igreja não poderia exercer sua autoridade sobre a sociedade a partir do poder político central. Em ambos, portanto, a secularização do Estado adquiria uma relevância jurídica central. Isso não quer dizer, entretanto, que não entendessem, muitos desses revolucionários do século XVIII, a necessidade de algum grau de sacralização do aparelho do Estado ou de adoção, como foi tentado na França revolucionária, de algum tipo de culto religioso estatal. No entanto, acreditavam no papel benéfico do não-alinhamento confessional dos Estados.

II

Na verdade, o problema era muito mais antigo e, de uma forma ou outra, foi tratado

durante toda a Idade Média europeia como um tema relevante para teólogos e juristas. Tal importância derivava do fato da reflexão sobre o assunto ter sua origem nos Evangelhos: “dai a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus” (Mt 22, 21; Mc 12,17 e Lc 20, 25). Donde se extraiu a percepção de que o tema da separação entre dimensões de governança, material e espiritual, era um assunto colocado por Deus. Isto teve uma forte influência sobre a tradição política da Europa ocidental e a singularizou, já que tal perceptiva nem sempre é localizada em outras culturas, pelo menos com tanta clareza. Santo Agostinho (354-430) entendeu o problema numa dimensão teológica maior, e, após associar o mundo, *seculum*, com a cidade terrestre, *civitas terrena*, distinguiu-a da cidade de Deus, *civitas Dei*, apontando, no entanto, a íntima vinculação entre as duas esferas e o papel mediador e essencial da Igreja (Kennedy: 1).

O catolicismo, especialmente o da Europa ocidental - dentro da qual o poder temporal, após a queda do Império Romano, permaneceu fragmentado, diante da unicidade do poder espiritual em Roma - conviveu assim, de forma permanente, com dúvidas sobre o preciso alcance do poder dos humanos neste mundo. Em grande parte a história política e jurídica do ocidente medieval é centrada na tentativa de estabelecer com precisão o alcance das ansiedades temporais, seculares, dos soberanos europeus, ou dos indivíduos, diante das pretensões papais, ou da experiência religiosa católica. E, simultaneamente, estabelecer o que de fato era possível aos humanos diante do reinado de Deus, donde a centenária discussão em torno das *leis naturais*, que exatamente lidavam com aquelas determinações que, vindas do divino, não estavam necessariamente ligadas a uma Revelação específica (Hochstrasser: 1607), (Leite (a), 2011).

A tradição legal clássica e romana, além do mais, legou à Europa ocidental uma série de concepções jurídicas que, de uma forma ou de outra, tendiam a legitimar certas ações humanas

que eram desenvolvidas independentemente da chancela da Igreja. São Tomás de Aquino (1225-1274) concordou em muito com a existências dessas *leis naturais*, e com grande dose de autonomia dos sujeitos. As especulações jurídicas posteriores tenderam a avançar em questões ainda mais complexas, como, por exemplo, o direito à propriedade privada, ou o do preciso poder da individualidade diante da autoridade de Deus, tema de Guilherme de Ockam (1288-1347), por exemplo (Gibson: 357).

III

Pode-se assim entender que tendências secularizadoras são elementos essenciais do desenvolvimento filosófico e político da Europa ocidental. O catolicismo sempre colocou em evidência, exatamente por isso, a necessidade de estabelecer controles diversos às inclinações humanas relativas ao *seculum*, ao mundo. A Igreja, nesse sentido, atuou como uma força mediadora, não só do ponto de vista espiritual, mas também no político, permitindo graus variáveis de autonomia dos agentes temporais, embora opondo-se, por razões teológicas e essenciais, e também por questões de poder, à absoluta emancipação do mundo de sua contrapartida espiritual.

Parece claro, assim, a existência de um *antissecularismo* estrutural que emanava da Igreja como instituição. Este *antissecularismo*, no entanto, não era totalmente hostil às dimensões seculares da existência humana. Tal movimento buscava, principalmente, um controle das tendências excessivamente mundanas e, assim se acreditava, destruidoras e prejudiciais aos grandes planos divinos, eventualmente entendidas como demoníacas. Buscava tal movimento favorecer, no mundo, aquilo que dizia respeito a Deus.

Tal relação contém em si uma tensão entre as duas dimensões, matéria e espírito, que pareceu agravar-se, no entanto, em alguns locais

da Europa ocidental, a partir de determinado momento- tensão que encontra um de seus ápices no Renascimento. No período anterior ao século XVI, no limiar da modernidade, crenças fortemente secularizadoras, por exemplo, as que gravitam em torno dos historiadores italianos, de Leonardo Bruni (1370-1444) a Nicolau Maquiavel (1469-1527), recusaram de forma peremptória considerar de forma prioritária outras causas para os eventos históricos que não fossem humanas e naturais, materiais (Cochrane: 12).

A Igreja católica, no caso, não pareceu ter dado maiores dimensões a essas experiências intelectuais até o momento em que a radicalização política ameaçou solapar o poder eclesástico sobre a Europa ocidental. Era necessário, portanto, controlar a hegemonia romana pelo menos em suas áreas históricas e de fronteira. Neste momento, tornou-se patente que as tendências secularizadoras do pensamento, metodológicas e teóricas, principalmente no âmbito universitário, eram sim um perigo para os poderes existentes e seus projetos de controle e submissão do mundo - ou um perigo maior para os planos divinos para a Humanidade.

Não se pode deixar de considerar que não só a Contra-Reforma, mas também a Reforma protestante, nesse sentido, foram parte de um movimento mais amplo que continha, entre outras características, uma forte reação *antissecularizadora*. Parece claro que, no caso da igreja católica, isto estava ligado à necessidade de preservar o seu poder. Mas também, como fica claro no caso dos protestantes, estava imbricado em um amplo movimento de insatisfação, temor ou desconfiança, diante da capacidade de uma sociedade voltada para o mundo em fornecer sentidos maiores ou menores para a existência.

A *antissecularização* reformadora, católica e protestante afigura-se como um movimento de poder, mas também como um movimento reativo que busca equacionar novas dimensões temporais com a salvaguarda ou ressurgimento de novas dimensões espirituais.

No *antissecularismo* reformador não há apenas poder e censura, mas há vida, crença e busca de sentido. A perspectiva espinoziana, de dissolver a separação entre corpo e espírito e entender os fenômenos espirituais como produtos do corpo (Israel: 1323) e todo o desenvolvimento desta e similares doutrinas ao longo dos séculos XVII e XVIII aprofundou ainda mais a inserção secular do ser, redimensionando as perspectivas ontológicas então existentes. Os riscos perceptíveis em termos de poder e crença religiosas acirraram as forças antissecularizadoras, que entrariam num conflito cada vez mais intenso ao longo do século XVIII e no qual, do lado católico, a Companhia de Jesus desempenhou um papel fundamental.

IV

As razões do avanço da secularização na Europa ocidental, e do individualismo e pluralismo, que a acompanham, são muitas, e não totalmente compreendidas. Estão relacionadas a uma inédita capacidade de realimentação financeira da produção intelectual, e ao império do dinheiro como meio universal de troca. Mas tal avanço está também ligado à existência de projetos alternativos de gratificação existencial, que buscam, no mundo, fins para as preocupações e trabalhos humanos. Os avanços da medicina e da matemática, por exemplo, ampliaram muito a capacidade de novos interlocutores entre o ser e o realidade, ou seja, os médicos, os técnicos, os engenheiros, os cientistas, na formulação desses projetos. “O possível” tornou-se mais uma “questão de escolha humana, invenção e imaginação e menos de permissão divina” (Smith: 39).

A emergência desses grupos técnicos engendrou um novo setor social cujo poder foi potencializado até o século XIX. Os antigos interlocutores, os religiosos, entenderam, perfeitamente, que a secularização implicava uma gradual perda de influência na sociedade. Donde o *antissecularismo* ser vivenciado como uma luta pelo poder.

Deve ser anotado que certos temas especialmente relevantes ao discurso religioso cristão (e judaico) sofreram um processo de erosão no campo da sensibilidade cognitiva. O avanço do conhecimento da biologia e medicina, por exemplo, tornou o tema da ressurreição dos mortos muito estranho, na medida em que grande parte do entendimento das coisas, mesmo as espirituais, passaram a transitar por códigos fundados em lógicas oriundas da observação do mundo. As experiências da vida e de seus mecanismos de preservação também tiveram sua dinâmica transformada, por conta de diferentes insumos fornecidos pela ciência, desde a educação até os remédios, cujas origens estavam, precisamente, no mundo.

V

As dificuldades das religiões na formulação de projetos políticos tornaram-se claras no decorrer das guerras religiosas europeias do século XVII, cujos horrores pareceram demonstrar que o predomínio da transcendentalidade sobre as razões imanentes era incapaz de consolidar uma ordem política estável (Owen and Owen: 87). David Boucher anotou o fato de que os próprios huguenotes franceses, tão zelosos de suas crenças religiosas, mas tão brutalmente reprimidos, inclinaram-se cada vez mais a buscar justificativas secularizadoras para o exercício da ação política, o que acabou tendo efeitos não apenas nos movimentos protestantes (e as treze colônias da América são fruto desse tipo de abordagem da questão) mas também no mundo católico, ele próprio também vítima do caos que acompanhou o processo de crescente pluralismo religioso (Boucher: 151).

As tentativas católicas, que começaram no período das revoluções, em contrapor-se a essa nova realidade política, acabaram gradualmente por reconhecer a incapacidade de retorno pleno a uma religião estatal, mas não deixaram de apresentar uma crítica de fundo moral às implica-

ções diversas da secularização da esfera pública. Isto porque os novos agentes de interlocução, os cientistas, ao extrair do mundo suas razões e dinâmicas, também extraíam dele, às vezes, a ausência de limites morais. Tal ausência de moralidade passou a caracterizar, na visão científica, o mundo natural no qual os seres humanos se inserem - principalmente após Darwin, que afirmou a contiguidade entre o mundo humano e o animal. Isso porque a crença de que existia uma lei natural, que justificava muito dos primeiros movimentos secularizadores do Estado para os filósofos do século XVIII, demonstrou-se em grande medida, pelo menos do ponto de vista moral, uma crença duvidosa. Uma linha consistente de pensadores, de Maquiavel a Jeremy Bentham, sustentou que não existia algo como um “estado natural”, “faculdades inatas” ou um “senso moral” intrínseco no ser (Femia: 99). Qual o papel que poderia ter a religião num mundo assim?

Certamente, notavelmente a partir do século XIX, o papel da religião estava em fornecer uma salvaguarda de fundo espiritual para a decadência dos costumes que acompanhava a descoberta e vivência plena do mundo. É evidente que isso se traduziu em choques permanentes, maiores ou menores, com tudo aquilo que derivava do novo pensar sobre a natureza, acima de tudo com a realidade decorrente do conhecimento da psique, após Freud, e o subsequente entendimento amoral da sexualidade humana. Questão de poder, como vimos, de conflito entre grupos intelectuais, mas questão também humana, de uma necessidade de manter determinadas crenças sobre a natureza do ser que preserve sua singularidade diante dos outros animais, com os quais guarda parentesco genético, por exemplo. Ou de preservar a inquietude metafísica que permite a consolidação de valores, morais e éticos, capazes de proteger os homens de suas forças interiores, eventualmente destruidoras. E isso passou a dizer respeito às permanentes batalhas no sentido de exercer controles significativos

sobre as associações institucionais, sobre o sistema educacional, por exemplo, e sobre políticas públicas, como o direito ao aborto e a liberdade de pesquisas genéticas.

Nesse sentido, parece que o Mal continuou a existir de alguma forma na fraseologia religiosa, demonstrando a permanente recorrência das proposições agostinianas. A figura de Satã parece sempre viva, como expressão metafórica de todos os elementos inusitados e misteriosos que a ciência pôs a descoberto e que passaram a ajudar, mas também ameaçar, o homem: tanto o interior escuro e complexo do inconsciente humano quanto a energia presente nos átomos. A antissecularização é assim um movimento perpétuo e constante, adequando-se ou moldando-se às demandas advindas do conhecimento do mundo. Novas religiosidades, que entraram em circulação nas sociedades ocidentais a partir do século XIX e XX, de origem oriental ou espiritualistas, vieram somar esforços no sentido de estabelecer parâmetros morais maiores ou menores numa sociedade onde o secular é cada vez mais poderoso.

VI

Outro aspecto da *antissecularização* diz respeito às variáveis culturais inseridas no processo. O tema da secularização, tal como foi apresentado até aqui, ou nas linhas gerais que o definem inicialmente como evento histórico significativo, é exclusivo da tradição ocidental, e só encontra plena consistência dentro das sociedades ocidentais, herdeiras de um logo passado de discussão e vivências sobre o assunto. Esta não é a realidade de outras civilizações, com as quais os europeus entraram em contato ao longo dos últimos 500 anos.

A relação de domínio, que caracteriza esses encontros civilizacionais, tem sido marcada pela tentativa dos países ocidentais em impor modelos de organização política e jurídica que permitam a instalação de interfaces propícias ao

comércio e ao diálogo político, a partir de parâmetros conhecidos, europeus. Inicialmente se acreditava muito na construção de elos religiosos, donde o importante papel da Companhia de Jesus e outras ordens missionárias, mas desde o princípio ficou claro, como estava ficando evidente dentro da própria Europa, que as possibilidades religiosas de estabelecer elos eram precárias, pois a religião colocava diferentes entraves ao desenvolvimento da pluralidade e da liberdade de iniciativas e ação no mundo.

As perspectivas europeias ocidentais, que buscavam a ampliação dos espaços de secularização internos, também acabaram sendo reproduzidas nas relações externas. Se era necessário romper os padrões sociais locais para permitir inserções subordinadas de economias e sociedades no universo de circulação de riquezas global, era aconselhável afastar os grupos que exerciam autoridade nas diferentes áreas colonizadas, e que fossem movidos pela tradição ou pela religião, e portanto apresentassem hostilidade às mudanças ou às buscas de sentido individuais ou particulares.

Com o tempo também se tornou necessário afastar os cristãos que ali eventualmente exercessem algum mando enquanto religiosos, considerando os horizontes de moralidade que caracterizavam a ação do cristianismo, especialmente da Igreja católica. Esse é um movimento típico do século XVIII e XIX e encontra uma pioneira tentativa paradigmática na expulsão da Companhia de Jesus da América portuguesa.

Ao longo do século XX, diversos países da Ásia e África envolveram-se com movimentos autonomistas modernizadores e secularizantes, cujo objetivo era a futura instalação de nacionalidades que, a exemplo das europeias, propiciassem a alavancagem de economias e políticas. As revoluções marxistas, na Rússia, China e outras localidades do Oriente, tiveram intenções nessa direção e foram marcadamente movimentos redefinidores dos objetivos do Estado, afastando-o de fins religiosos ou metafísicos.

VII

O caso da Turquia é significativo. Desde o momento em que começou a ficar claro que as instituições secularizadas inauguravam melhores perspectivas para o desenvolvimento financeiro e econômico, e abriram-se novos horizontes de competição internacional, setores da sociedade turca mobilizaram-se para transformar o perfil do Estado islâmico. O Império Turco Otomano controlava, em meados do século XIX, grande parte do mundo muçulmano. Mas já era evidente a longa decadência econômica das áreas islâmicas, controladas por uma legislação de origem divina, inadequada para as necessidades competitivas oriundas do salto tecnológico e industrial da Europa e dos EUA. Isto era evidente principalmente quando se tinham em vista as diferentes dificuldades que a lei muçulmana colocava ao desenvolvimento das atividades comerciais, educacionais e político-jurídicas, diante dos padrões de funcionamento das sociedades ocidentais.

O Sultão Mahmud II (1785-1839) deu início a uma série de reformas, conhecidas como *tanzimat*, “reorganização”, continuada pelos seus sucessores, que buscava abrir caminho para espaços de secularização capazes de gerar maior eficiência produtiva e gerencial. Assim, através do “Conselho para Negócios Úteis”, o Sultão deu início à organização de escolas seculares, cujo objetivo era a capacitação em áreas técnicas, criando uma estrutura educacional paralela à tradicional educação religiosa (Shaw and Shaw: 106). Embora a criação da Universidade tenha sido impedida, em 1846, principalmente devido a temores políticos (tinha-se em vista a dinâmica da vida universitária europeia, que explodiria nas revoluções de 1848), foi criado, no entanto, um “Conselho de Conhecimento” em 1851, responsável pela criação de diversas instituições educacionais. A Universidade foi inaugurada em 1870, fechada em 1871 e, após décadas de crise, definitivamente aberta em 1900 (Saw and Saw: 110).

Com todas suas dificuldades, tal política conduziu a uma crescente secularização de setores médios e ao fortalecimento de setores técnicos e do magistério sustentados pelo Estado. Isso possibilitou o surgimento de uma burocracia ilustrada, secular, que gradualmente foi enfraquecendo o poder dos *Ulemás*, dos líderes religiosos muçulmanos, que perderam influência ao longo do século XIX. Um conjunto de decretos garantiram o acesso de todos, muçulmanos e não-muçulmanos, ao sistema educacional. Tal perspectiva culminou no artigo 8 da Constituição de 1876 (a primeira Constituição produzida fora da Europa e das Américas), na qual “todos os súditos do Império são, sem distinção, chamados Otomanos, qualquer que seja a religião que professem”. E embora o Islã continuasse a religião oficial, “todos os otomanos são iguais perante a lei” (artigo 17) (Saw and Saw: 177) (Berkes: 246).

O problema é que, na interpretação dominante no Islã, a soberania legal repousava em Deus, apenas, e não no humano. Tal autoridade seria expressa exclusivamente pela Lei outorgada, a *shari'ah* (Khatab and Bourna: 15). O Direito repousaria, portanto, no Divino, isto é, além da razão humana. Assim, segundo Wael Hallaq, embora a razão humana desempenhe no Islã algum papel na prática da Lei, “de forma alguma ela transcende os ditames da Revelação” (Hallaq :128) (Leite (b):137), ou seja, da Lei tal como está escrita. O ser humano não é, portanto, um legislador (Bahlul: 533) (Langman: 314).

Tal realidade colocou os movimentos secularizadores da Turquia, como de resto de todo mundo islâmico, que a acompanhou, ao longo dos últimos dois séculos, em uma dinâmica diferente daquela dos processos de secularização na Europa. E distinguiu claramente o Islã do cristianismo, tanto do católico quanto do reformado, em sua atitude diante dos movimentos secularizadores.

Primeiro, o secularismo, na sociedade turca, ou no mundo islâmico em geral, era elemento

estranho à sua história e cultura e, basicamente, se impunha internamente como fruto de uma pressão exterior, quer como uma concessão a poderes externos, quer como um preço necessário a ser pago pela sobrevivência ou manutenção da competitividade. Segundo, o Islã não tinha em sua tradição uma história de entendimento da viabilidade ou da existência de uma realidade terrena dotada de certa autonomia, do ponto de vista legal. Por exemplo, o *Quran* não trata em nenhum momento de uma “lei natural”, ou algo que seja comum a todos os seres ou que transcenda a lei revelada.

Os defensores de políticas secularizadoras, a partir do século XIX, no Islã, foram muitos: Mirza Fath Ali Akhundzada (1812–1878), um ateu declarado; Muhammad Husayn Na'ini (1860–1936), que criticava o “despotismo religioso”; o reformador turco Mustafa Kemal Atatürk (1881–1938); o egípcio Jamal 'Abd al-Nasser (1918–1970); o soberano iraniano Reza Shah (1878–1944) e seu filho Mohammad Reza Shah (1919–1980) (Filali-Ansary: 76) (Berkey : 205). Todos eles eram, essencialmente, membros de minorias intelectuais, étnicas ou políticas que apenas em circunstâncias muito específicas lograram afastar do poder, normalmente em um quadro de excepcionalidade jurídica, os grupos religiosos dominantes tradicionais. As suas ideias reformadoras, em algumas circunstâncias muito influentes, esgotaram-se normalmente na total impermeabilidade dos intérpretes religiosos em dialogar com princípios jurídicos emanados da razão humana. O mais bem sucedido desses projetos, o turco, continua, até hoje, sob permanente ataque das forças antissecularizadoras. Os outros foram derrotados por forças religiosas tradicionais.

VIII

Podemos dizer que existe uma convergência entre forças antissecularizadoras no Ocidente e no Islã: ambas expressam desconfortos, de poder

e humanos, quanto aos efeitos do conhecimento científico sobre a moral e a religião. Isto é, apresentam reticências quanto a aspectos do desenvolvimento do processo de secularização. Os códigos aprendidos no sistema educacional laico traduzem concepções específicas sobre a realidade do mundo que em muitos casos entram em choque com visões religiosas estruturantes de relações sociais, notavelmente as familiares, que são conhecidas e sacralizadas pela tradição. Da mesma maneira, a secularização promove novos agentes sociais, novos interlocutores entre o ser e o mundo que desafiam os grupos tradicionais. Há diferenças, no entanto, no que diz respeito ao próprio secularismo em si.

Os cristãos, ou os judeus que gravitam em torno das proposições políticas ocidentais, não recusam em sua totalidade a realidade, necessidade ou legitimidade do processo secularizador. Ao contrário, entendem esse processo como parte integrante em maior ou menor grau das suas tradições religiosas, voltadas como foram para potencializações em níveis diversos da capacidade humana de entendimento e legislação. O mesmo se passa, aliás, com a Índia.

Líderes do Partido do Congresso, nos momentos que precederam a independência da Índia e a construção de um Estado laico, entenderam que a tradição indiana continha, na figura do imperador Ashoka (304–232 a.C.), uma fonte para entender e legitimar o pluralismo indiano, não apenas do ponto de vista religioso mas, principalmente, político. De fato, Ashoka legou uma série de éditos, onde se sobressaem suas defesas do pluralismo religioso e da tolerância entre as diferentes confissões, além de algumas defesas da primazia do bem público sobre os interesses religiosos.

Jawaharlal Nehru (1889-1964), primeiro ministro da Índia, entendeu que “estava feliz que tivéssemos associado nossa bandeira [referia-se à roda do Dharma, que está gravada no pilar de Sarnath, construído por Ashoka e na bandeira da Índia] não apenas a esse emblema,

mas, em um certo sentido ao nome de Ashoka... é bom que em um momento com este, de conflito e intolerância, nossas mentes se voltem em direção ao que a Índia foi em tempos antigos...” (apud Jacobsohn: 7). Isto é, a secularização na Índia seria sustentada por elementos da tradição e não deveria ser entendida como expressão de ajustes ou adaptações ao processo europeu.

Isso permite entender uma segunda diferença central no Islã: a secularização, muitas vezes, não apenas é entendida como estranha à sua tradição, como é considerada como uma força externa, destruidora. Uma tendência ideológica que, do nada, pretende a destruição das famílias e da espiritualidade conhecida. Assim, por isso, de quando em quando, as forças antissecularizadoras islâmicas adquirem um perfil extremamente violento, por ser reação preservadora, entendida por padrões tradicionais.

De certo que os antissecularismos cristãos, judaicos ou indianos não estão isentos de discursos extremados, mas tradições pluralistas ou seculares fazem parte do conjunto maior de experiências religiosas nesses espaços e usualmente apresentam contrapontos conciliadores, já que são capazes de articular outros projetos políticos. No Islã, as forças religiosas dificilmente, ao longo da história, apresentaram bem sucedidos projetos políticos convergentes com o movimento secularizador.

O antissecularismo pode ser, assim, entendimento como um importante movimento de ideias socialmente aglutinadoras, presente de diferentes maneiras em muitas culturas, que espelha, por um lado, temores atávicos relativos à plena vivência da realidade do mundo, que é, normalmente, de difícil ou impossível compreensão, e usualmente geradora de insegurança moral ou existencial. De outro, pode ser entendido como expressão da permanente tentativa de salvaguardar espaços sagrados, valores inquestionáveis e absolutos, no campo da experiência religiosa ou da moral, diante da avassaladora e destruidora experiência da história e da vida. Os líderes e grupos dirigen-

tes antiseccularizadores normalmente enfrentam as forças seculares do mundo, as que tem origem interna ou as que vem de fora, tanto com arrogância e ganância quanto com temor e humildade. E embora expressão de luta pelo poder, o antiseccularismo parece ser um movimento repousado em angústias existenciais mais profundas, o que lhe dá uma existência permanente e o preenche com uma persistência contínua.

BIBLIOGRAFIA

- BERKES, Niyazi: *The Development of Secularism in Turkey*. London, Hurst and Company, 1964.
- BERKEY, Jonathan: "Education" in MARTIN, Richard (ed.): *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*. New York, Thomson Gale, 2004.
- BOUCHER, David: *The limits of ethics in international relations: natural law, natural rights and human rights in transition*. Oxford, Oxford, University Press, 2009
- CADY, Linell E. and HURD, Elizabeth Shakman: "Comparative Secularisms and the Politics of Modernity: An Introduction" in CADY, Linell E. and HURD, Elizabeth Shakman: *Comparative Secularisms in a Global Age*. New York, Palgrave, 2010.
- COCHRANE, Eric: *Historians and Historiography in the Italian Renaissance*, Chicago, 1981.
- BAHLUL, Raja: "Is Constitutionalism Compatible with Islam?" in COSTA, Pietro (ed.): *The Rule of Law: History, Theory and Criticism*. Dordrecht, Springer, 2007.
- FEMIA, Joseph: *Macchiavelli Revisited*. Cardiff, 2004.
- FILALI-ANSARY, Abdou. "Islam and Liberal Democracy: The Challenge of Secularization." *Journal of Democracy* 7, no. 2 (1996).
- GIBSON, Arthur: "Ockam World and Future" in PARKINSON, G et alii: *Routledge History of Philosophy*. London, Routledge, 1993-1997.
- HALLAQ, Wael: *The Origins and Evolution of Islamic Law*. Cambridge, 2005.
- HOCHSTRASSER, T. J. "Natural Law" In HOROWITZ, Maryanne: *New Dictionary of the History of Ideas*. Thomson Gale, 2005.
- ISRAEL, Jonathan: *A Revolution of the Mind. Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy*. Princeton, Princeton, 2010.
- JACOBSON, Gary Jeffrey. *The Wheel of Law: India's Secularism in Comparative Constitutional Context*. Princeton, Princeton University, 2003.
- KHATAB, S. and BOUMA, G. : *Democracy in Islam*. London, Routledge, 2007.
- KENNEDY, Emmet: *Secularism and its Opponents from Augustine to Solzhenitsyn*. New York: Palgrave Macmillan, 2006.
- LANGMAN, Lauren: "From the Caliphate to the Shaheedim: Toward a Critical Theory of Islam" in GOLDSTEIN, Warren (ed.): *Marx, Critical Theory and Religion*. London, Brill, 2006..
- LEITE, Edgard (a): "Dos Direitos Naturais ao Direitos Humanos". *Oralidades*, v. 11, 2012.
- LEITE, Edgard (b): "O Direito Judaico e o Direito Islâmico diante da Modernidade". In: Centro de História e Cultura Judaica. (Org.). *Humanismo Judaico na Literatura, na História e na Ciência*. Rio de Janeiro: Verve, 2013.
- OWEN, John and OWEN, Judd: *Religion, the Enlightenment, and the New Global Order*. Columbia, Columbia University, 2010.
- SHAW, Stanford, and SHAW, Ezel: *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey, vol. II (1808-1975)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977
- SMITH, Graeme: *A Short History of Secularism* London, Tauris, 2008.

O AUTOR

Edgard Leite Professor Associado da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e Professor Adjunto IV da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO). Desempenha as funções de Diretor Executivo do Centro de História e Cultura Judaica, Coordenador do Programa de Estudos Indianos da UERJ e do GT Regional de História das Religiões e das Religiosidades da Associação Nacional de História. E-mail: edleitefneto@yahoo.com.br