

IMAGINÁRIOS RELIGIOSOS E POLÍTICOS NA AMÉRICA LATINA: QUE RELAÇÕES EXISTEM ENTRE ELES?

Ari Pedro Oro

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Resumo: Este texto apresenta uma série de idéias propostas pela equipe de pesquisadores do GRIPAL (*Groupe de Recherches sur les Imaginaires Politiques en Amérique Latine*), da Universidade de Quebec, em Montreal, acerca das relações entre os imaginários religiosos e políticos na América Latina. Tais formulações resultam de pesquisas de campo realizadas na Argentina, Brasil, Chile, México e Venezuela. A amostra é composta de dois terços de indivíduos das camadas desfavorecidas, pertencentes aos segmentos católico e evangélico (predominantemente pentecostais e neo-pentecostais), e de um terço de estudantes universitários. O texto analisa, em primeiro lugar, a impregnação do imaginário religioso nesses segmentos religiosos e sociais, em seguida, a presença do imaginário político e, por fim, analisa as relações existentes entre ambos os imaginários. No texto, é estabelecido um diálogo entre as formulações do mencionado grupo canadense e aquelas propostas por alguns autores latino-americanos acerca do mesmo objeto.

Palavras-chave: imaginários políticos, imaginários religiosos, América Latina.

Abstract: This text presents a set of ideas proposed by GRIPAL's research team (*Groupe de Recherches sur les Imaginaires Politiques en Amérique Latine*), of the University of Quebec, Montreal, about relations between religious and political imageries in Latin America. Such formulations arise from fieldwork in Argentina, Brazil, Chile, México e Venezuela. The sample is composed by two thirds of individuals from disfavored strata, belonging to Catholic and Evangelical segments (mainly Pentecostals and Neo-Pentecostals), and a third of academic students. This text analyzes, firstly, the impregnation of religious imagery in these social and religious sectors, afterwards, the presence of political imagery, and finally, the existent relations between both imageries. It is established, in the text, a dialogue among formulations of the mentioned Canadian group and those proposed by some Latin-American authors about the same subject.

Keywords: Political imageries, Religious imageries, Latin America.

O GRIPAL (*Groupe de Recherches sur les Imaginaires Politiques en Amérique Latine*), da Universidade de Quebec, em Montreal, desenvolve, há vários anos, pesquisas quantitativas e qualitativas sobre os imaginários religiosos e políticos na América latina¹. Cinco países foram privilegiados, a saber: Argentina, Brasil, Chile, México e Venezuela. Coordenado pelo professor André Corten, cientista político da mencionada Universidade, o GRIPAL já tem produzido vários trabalhos sobre esse tema (Corten, 2001; Corten, Lebel, Huart & Chaput, 2006; Corten, 2006a; Corten, 2006b; Corten, Molina & Chiasson-Lebel, 2007).

Neste texto apresento algumas idéias veiculadas por estes autores, nestes escritos, sobre o tema referido, assim como a base teórica adotada para analisar os achados de campo. Adiantando, por um lado, em sintonia com os autores mencionados, que as análises formuladas constituem uma pequena janela aberta para se compreender os imaginários de cada um dos cinco países latino-americanos em questão. Por outro lado, neste texto será estabelecido um diálogo, mesmo que incipiente, entre as formulações do grupo canadense e as idéias apresentadas por alguns autores latino-americanos acerca do mesmo objeto.

O conceito de imaginário utilizado pelo GRIPAL é aquele proposto por C. Castoriadis, ou seja, a “criação de significações imaginárias sociais e criação de imagens ou figuras que as suportam” (Castoriadis, 1982, p. 171)². “O imaginário, para Castoriadis, está na raiz da alienação, além da criação na história” (Id. Ibid., p. 161). Ou seja, ele comporta dois aspectos: o instituinte e o instituído³, e a partir dele pode-se pensar a história e a sociedade como pólos de criação originária (Id. Ibid., p. 62). Isto significa que ao lado das determinações (instituídas) há, na sociedade, espaços para invenções que passam pelo imaginário, enquanto produtor de sentidos e de imagens significantes. Assim sendo, como diria G. Durand, o imaginário firma-se como uma potência instauradora (Durand, 1998).

Essa percepção do imaginário, sublinha André Corten, “permite avaliar a “instituição” da sociedade sem valorizar demais a ordem do político. Pelo contrário, é conservada a noção de *instituinte* que supõe uma certa ligação com o sagrado” (Corten, 2001, p. 151)⁴. Ou seja, o religioso constitui um bom exemplo do imaginário na perspectiva de Castoriadis, posto que há nele um aspecto instituído e outro instituinte do social (Corten, 2006b, p. 72)⁵.

Abordagem empírica dos imaginários

Posto que os imaginários não podem ser captados diretamente⁶, o GRIPAL adotou, acertadamente, como recurso metodológico, a formulação de enunciados, isto é, de códigos lingüísticos acerca do que comumente é concebido como pertencendo aos campos político e religioso, e solicitou aos entrevistados para que se posicionassem, atribuindo-lhes sentido, seja favoravelmente, seja desfavoravelmente, ou, mesmo, podendo não externarem suas opiniões.

O instrumento de pesquisa, a partir do qual foi montado um banco de dados, foi aplicado no ano de 2003, junto a 1.638 pessoas, dos cinco países acima mencionados, dois terços deles sendo indivíduos das camadas desfavorecidas, pertencentes aos segmentos católico e evangélico (predominantemente pentecostais e neo-pentecostais), e de um terço de estudantes universitários.

Enunciados religiosos

Os principais enunciados religiosos apresentados aos entrevistados foram os seguintes: “Deus nos governa do céu”; “a Virgem é a mãe dos pobres”; “somente os verdadeiros cristãos podem conhecer a felicidade”; “as calamidades são um castigo de Deus”; “Jesus é a única solução”; “a expressão conjunta do sofrimento pode fazer mudar as coisas”; “os templos e as igrejas são locais para expressar o sofrimento”.

Iniciemos pelo enunciado “Deus nos governa do céu”. Sua aprovação foi da ordem de 85% tanto para os católicos quanto para os evangélicos dos cinco países mencionados, menos para os católicos do México, cujo índice baixou para 45%. Entre os estudantes de todos os países, porém, a porcentagem baixou para cerca de 23%.

Esses índices sugerem que os universitários dos cinco países são menos submetidos aos imaginários religiosos instituídos do que os evangélicos e os católicos das camadas baixas, com exceção dos católicos mexicanos.

O enunciado “a Virgem é a mãe dos pobres” também recolheu a menor aprovação entre os mexicanos, apesar da importante devoção à Virgem de Guadalupe. De fato, entre os católicos mexicanos 54% responderam positivamente a esse enunciado contra 74% dos católicos dos demais países latino-americanos. Isto não impede, todavia, como se sabe, a que o culto à

Virgem de Guadalupe não assuma a condição de “religião civil mexicana” pois “seja ou não crente, ser mexicano, é se identificar a este culto”. Se assim for, é de se perguntar se “os evangélicos mexicanos que, mais do que os outros evangélicos latino-americanos, se recusam de reconhecer esse ícone nacional, correm o risco de se sentirem menos mexicanos” (Corten, Molina, e Chiasson-Lebel, 2007, p. 17).

Já o enunciado “somente os verdadeiros cristãos podem conhecer a felicidade” recolheu os menores índices de aprovação entre os entrevistados brasileiros, sejam eles católicos (com 20%), evangélicos (48%) ou estudantes (3%). Este fato pode estar revelando ao mesmo tempo uma imagem significativa de misericórdia existente no Brasil assim como um maior grau de tolerância religiosa existente neste país devido à histórica convivência inter-religiosa observável sobretudo nos meios populares.

Os maiores índices de aprovação desse enunciado apareceram na Argentina e na Venezuela, tanto entre católicos (cerca de 39%) quanto entre evangélicos (cerca de 69%) e entre estudantes (cerca de 12%), revelando, assim, a importância do religioso instituído nestes dois países. Sobretudo junto aos evangélicos, os altos índices revelam que a busca da felicidade nesse meio religioso está associada à conversão religiosa.

O enunciado “as calamidades são um castigo de Deus” recebeu as maiores porcentagens de aprovação entre os pobres argentinos - católicos e evangélicos - seguido dos evangélicos venezuelanos e brasileiros.

Já o enunciado “Jesus é a única solução” recolheu um alto grau de aprovação entre os católicos e evangélicos brasileiros. São 91% e 96% de respostas positivas, respectivamente, enquanto que nos demais países a porcentagem baixou para 64% entre os católicos e 92% junto aos evangélicos. Isto estaria revelando, relativamente ao Brasil, que “os enunciados evangélicos começam a morder o meio católico (ao menos pauperizado)”. Se assim for, indagam-se os pesquisadores de Montreal, não estaria a expansão pentecostal produzindo uma revitalização religiosa junto aos católicos pobres?

Também o enunciado “a expressão conjunta do sofrimento pode fazer mudar as coisas” recolheu os mais altos índices de aprovação junto aos evangélicos brasileiros (85%). Já os católicos brasileiros se encontram atrás somente dos católicos argentinos (89% neste país, contra 84% no Brasil). Mas, os católicos e os evangélicos brasileiros também se destacaram na aprovação do enunciado segundo o qual “os templos e as igrejas são locais para expressar o sofrimento”. São 77% e 86% respectivamente, contra uma média geral de 51% (Corten, Huart, Chaput, 2006a, p. 109). A

conjunção desses dois enunciados revela a maneira e o lugar onde sobretudo os evangélicos brasileiros pensam expressar conjuntamente seu sofrimento, ou seja, no espaço religioso.

Podemos, assim, resumir as principais observações feitas acerca dos enunciados religiosos. Sobressaíram ora as distinções confessionais, ora os imaginários nacionais, e ora a superposição das duas variáveis, conforme os enunciados e os países, como segue:

a) No México é fraca a impregnação das imagens religiosas, mas não do campo religioso (Id. *Ibid.*, p. 106-107). As imagens religiosas são mais fracas entre os católicos do que entre os evangélicos mexicanos, fato este que se inscreve na própria história do país, em particular devido a uma forte consciência da separação entre Estado e Igreja (Id. *Ibid.*, p. 108; Oro e Ureta 2007; Blancarte, 2004).

b) A Venezuela constitui o oposto do México, pois ali as imagens religiosas parecem ter a maior impregnação nos imaginários instituídos entre os cinco países observados, sobretudo entre os católicos das camadas baixas e entre os estudantes das camadas médias. Estes últimos, na relação com os seus colegas dos demais países, chegaram em primeiro lugar em praticamente todos os enunciados religiosos (Corten, Huart, Chaput, 2006, p. 108-109).

c) No Brasil, os templos e as igrejas são tidos como bons lugares para se expressar juntos o sofrimento. “Jesus é a solução” pode ser interpretado como um enunciado do perdão que confere sua tonalidade à imagem de consolo. Compreende-se, nesta perspectiva, que a felicidade não é concebida como resultante de um mérito de ser um bom cristão. Essa atitude de “perdão” talvez dê conta da amnésia brasileira sobre o período da ditadura, como veremos mais à frente.

d) Na Argentina, “os católicos reagem bastante positivamente a todos os enunciados em que entra em questão os termos “verdadeiros cristãos” (...). Eles manifestam um grande culto pela Virgem, mãe dos pobres. De um lado, nota-se uma aspiração a uma purificação contra todas as mentiras e todas as fraudes (daí a valorização do “verdadeiro”), de outro, uma tendência à culpabilização (isto nos acontece porque nós merecemos). A isto se acrescenta uma busca do consolo maternal” (Id. *Ibid.*, p. 110).

e) “O Chile chega sempre em posição mediana para todos os enunciados religiosos (...). O Chile aparece como um país desencantado (...). O desencantamento se traduz também no fato de que o Chile é o país onde mesmo os evangélicos não manifestam posição radical. Além disso, após o México, é o país que concebe mais decisivamente a separação da Igreja e do Estado” (Id. *Ibid.*, p. 111).

Enunciados políticos

Entre os enunciados de ordem política destacam-se os seguintes: “é preciso evitar o julgamento dos antigos ditadores porque isto impede a reconciliação nacional”; “numa situação de exceção, só o presidente pode agir”; “hoje um movimento popular seria capaz de acabar com uma ditadura”; “há coisas que só podem ser resolvidas a nível político”; “as leis se aplicam da mesma forma para os ricos e os pobres”; “é possível fazer alguma coisa para mudar a sociedade”; “para ser um bom político, tem que ser um pouco malandro”; “o Estado é o inimigo do povo”.

Iniciemos pelo último enunciado: “o Estado é o inimigo do povo”. Ele recebeu as menores aprovações entre os venezuelanos: 20% entre os católicos e 12% entre os evangélicos desse país, enquanto que a média de aprovação dos entrevistados católicos, dos demais países, foi de 40%.

Igualmente, diante do enunciado de que “para ser um bom político, tem que ser um pouco malandro”, os venezuelanos se posicionaram favoravelmente a ele somente na ordem de 25%, diferentemente dos demais países, cujo índice sobe para 41%. Destacam-se, ainda, na Venezuela, as respostas dos estudantes diante da afirmação de que “as leis se aplicam da mesma forma para os ricos e os pobres”. São 70% deles que responderam favoravelmente a este enunciado, contra uma porcentagem que oscilou entre 17% e 26% dos estudantes dos demais países.

Também o enunciado: “há coisas que só podem ser resolvidas a nível político” recebeu a mais alta aprovação entre os venezuelanos, seguidos dos argentinos.

Portanto, se, como vimos acima, na Venezuela

“o imaginário religioso era particularmente impregnante, parece igualmente que há uma boa dose de confiança nas instituições políticas ou antes uma boa dose de impregnação dos imaginários instituídos do político” (Corten, Molina, Chiasson-Lebel, 2007, p. 268).

Ou seja, há bem, na Venezuela, a noção de “dois campos separados. Isto se refletiria no fato de que o campo religioso não influencia nem positivamente nem negativamente o campo político. A existência desses dois campos pode esclarecer a polarização que ocorre hoje entre dois campos antagônicos onde a Igreja católica estrutura uma das posições” (Corten, Huart, Chapat, 2006, p. 112-113; Oro e Ureta 2007).

Os posicionamentos mais desfavoráveis ao enunciado: “*há coisas que só podem ser resolvidas a nível político*”, vieram dos mexicanos. Já vimos acima que os mexicanos se caracterizavam pela fraca impregnação dos imaginários religiosos. Agora, aparece um descrédito, para todas as categorias sociais e religiosas consultadas, em relação ao político.

Mas, o enunciado “*é preciso evitar o julgamento dos antigos ditadores porque isto impede a reconciliação nacional*” recebeu o maior posicionamento contrário justamente entre os mexicanos, seguido dos católicos chilenos. Isto confirma, segundo os pesquisadores canadenses, que os mexicanos são detentores de “uma fraca impregnação do imaginário religioso do perdão” (Corten, Molina, Chiasson-Lebel, 2007, p. 266).

Por outro lado, o enunciado “*é possível fazer alguma coisa para mudar a sociedade*”, obteve entre os mexicanos as porcentagens mais elevadas, na razão de 81,9% contra 63% dos demais países. Diga-se de passagem que os evangélicos chilenos mostraram-se os mais pessimistas quanto à possibilidade de se fazer alguma coisa para mudar a sociedade. Os mexicanos também se mostraram os mais reticentes diante do enunciado de que “*numa situação de exceção, só o presidente pode agir*”. Este enunciado, bem como o que dizia que “*hoje um movimento popular seria capaz de acabar com uma ditadura*”, receberam as maiores porcentagens de concordância entre os argentinos. Os evangélicos chilenos mostraram-se novamente os mais pessimistas quanto à possibilidade do movimento popular acabar hoje com uma ditadura. Isto revela que “na Argentina se crê na necessidade de uma autoridade única e forte, capaz de tomar decisões, mas ao mesmo tempo se crê na possibilidade de destituí-la. E em certos casos, se está pronto a empregar a violência” (Corten, Molina, Chiasson-Lebel, 2007, p. 267).

Ocorre, neste caso, uma projeção no político da representação argentina acerca de Deus: ele nos governa do céu e ao mesmo tempo pode intervir brutalmente para punir os homens. Lembremos que os argentinos são os únicos entre os latino-americanos a responderem majoritariamente que “*as calamidades são um castigo de Deus*” (Id. Ibid.).

Relativamente aos enunciados do campo político, o Brasil apresenta uma particularidade, a saber: o número excessivo de respostas na opção “sem opinião”. Isto aparece, por exemplo, nos enunciados sobre os desaparecidos políticos, sobre os antigos ditadores, sobre a reconciliação nacional, e sobre a força popular para destituir ditadores. Para os pesquisadores canadenses, este fato ilustra que “os brasileiros não identificam este tipo de imaginário político. Em relação aos outros latino-americanos, eles (os brasileiros) são definitivamente os menos numerosos a reagirem aos imaginários políticos

instituídos” (Corten, Molina, Chiasson-Lebel, 2007, p. 269). Igualmente, as opções brasileiras estariam testemunhando “de uma certa amnésia da sociedade brasileira em relação ao período da ditadura militar. Os brasileiros não querem voltar ao passado” (Id. Ibid.).

Resumindo as observações sobre os enunciados políticos relativos a cada um dos países observados, temos o seguinte:

“os pauperizados evangélicos chilenos parecem mais distanciados do imaginário da ação coletiva e menos penetrados pelos imaginários instituídos do político. Eles parecem ainda guardar traços da atitude de “refúgio” que Lalive d’Epinay (1970) tinha detectado em seu estudo pioneiro sobre o pentecostalismo na América Latina” (Corten, Molina, Chiasson-Lebel, 2007, p. 270).

Os venezuelanos, além de serem permeáveis aos imaginários religiosos, como vimos acima, também o são em relação à política, especialmente na confiança no Estado. Este fato revela que a Venezuela é, como já apontamos, um país onde não somente os imaginários religiosos instituídos são bastante fortes, mas, também, os imaginários políticos. Isto indica, afirmam acertadamente os pesquisadores da Universidade de Quebec, que há na Venezuela uma separação entre os domínios políticos e religiosos (Id. Ibid., p. 264).

Os mexicanos, contrariamente aos venezuelanos, que se caracterizam pela fraca impregnação dos imaginários religiosos, agora mostram-se também pouco impregnados das imagens do político. Isto significa que para eles a ação coletiva

“não deve passar pelo Estado se se quer que ela seja efetiva. Dito de outra forma, o imaginário político clássico que põe em destaque a ação estatal e institucionalizada, encontra pouco eco entre os mexicanos. A desconfiança em relação ao Estado é palpável...” (Id. Ibid., p. 266).

Enfim, assim como o comportamento argentino no político traduz imagens semelhantes existentes no campo religioso, no Brasil a forte impregnação da noção de “consolo” e “perdão” presente no campo religioso também parece ser transferida para o campo político. Exemplo disso é uma relativa “amnésia” em relação aos ditadores e certa resignação da opinião pública diante dos políticos corruptos.

Imaginários religiosos e políticos: relações

Os dados apresentados apontam para o fato de que, na América Latina, tanto o catolicismo quanto o evangelismo detêm especificidades, mas, também, guardam convergências, ao mesmo tempo em que se cruzam e se inscrevem nos imaginários nacionais.

Assim, iniciando pelo Brasil, observa-se que no plano religioso é forte a impregnação das noções de “consolo” e “perdão”, tanto entre os evangélicos quanto entre os católicos. Estas noções aparecem “quando se olha as respostas aos enunciados sobre a Igreja como lugar de expressão do sofrimento e sobre Jesus como única solução...” (Corten, Molina, Chiasson-Lebel, 2007, p. 272), bem como quando não se considera necessário julgar os ditadores. Assim sendo, no Brasil o imaginário não seria em si nem religioso nem político “porque ele escaparia, como imaginário, de uma lógica identitária. Esta interpretação poderia igualmente explicar porque as Igrejas tomaram tamanho lugar na vida política brasileira” (Corten, Huart, Chaput, 2006, p. 113).

Dito de outra forma, no Brasil os imaginários religiosos e políticos parecem se confundir:

“Exprime-se em linguagem política o que se crê no plano religioso e, vice-versa, exprime-se em termos religiosos como se vê a organização (política) da sociedade. Olha-se a sociedade como se olha a comunidade da igreja. Crê-se na bondade e se perdoa o próximo. Crê-se também que o Estado é um amigo e que é preciso perdoar os antigos ditadores e esquecer seus crimes” (Corten, Molina, Chiasson-Lebel, 2007, p. 278).

Por certo, a constituição desse imaginário de imbricação entre o religioso e político tem a ver com a existência no Brasil do que Pierre Sanchis chamou de uma “cultura católico-brasileira” (Sanchis, 1994), ou de uma cultura “bíblico-católica”, segundo a expressão de Carlos A. Steil (Steil, 1996). Isto porque, como diz Leonardo Boff, “a Igreja católica sempre foi em nossa pátria (Brasil) um fator decisivo na formação de nossa identidade social. Ela pervade capilarmente todo o tecido social” (Boff, 1980, p. 70).

Na Argentina percebe-se a realidade como um mundo de corrupção, mas se quer acreditar na lei e nas forças de ordem. “Destacam-se imagens de moralização, de culpabilização e de rigidez, mantendo-se, porém, compatível com a herança populista: crença na autoridade do chefe e desconfiança em relação ao “estrangeiro ladrão de riqueza” (Corten, Huart, Chaput, 2006, p. 114). De sorte que os argentinos não confundem o religioso e o político mas são os mais numerosos a declarar que eles podem se associar. Por isso

mesmo, apostam no apoio aos “verdadeiros cristãos” por ocasião das eleições; consideram que “somente os verdadeiros cristãos podem conhecer a felicidade. (...). Ainda, para eles, é preferível ter um presidente cristão. Estas posições coincidem, no plano dos enunciados puramente políticos, com um imaginário presidencial forte do tipo populista...” (Corten, Molina, Chiasson-Lebel, 2007, p. 274).

Diga-se, de passagem, que Pablo Semán e Eloisa Martin também destacam a existência de uma aproximação entre o religioso e o político na Argentina, sublinhando, porém, que tal aproximação se dá especialmente entre peronismo e cristianismo (Semán e Martin, 2006).

Os venezuelanos crêem fortemente que “*Deus nos governa do céu*” e que há coisas que só podem ser resolvidas no nível político. Expressam, portanto, confiança ao mesmo tempo nas instituições religiosas e no Estado, sejam os membros pluriconfessionais das camadas baixas sejam os estudantes universitários daquele país.

Note-se, portanto, que a posição venezuelana é inversa à da brasileira, pois, enquanto no país caribenho os imaginários instituídos, religioso e político, são concebidos separadamente e apresentam-se fortes, no Brasil eles tendem a se aproximar e mesmo a se confundir.

Os mexicanos revelaram-se bastante desencantados, sobretudo os católicos. Por exemplo, eles não atribuem às calamidades, como terremotos, um significado religioso, como punição divina, por exemplo. Além disso, eles não vêem porque se deveria votar num presidente cristão. Estão, assim, expressando uma dissociação entre religião e política. Além disso, o enfrentamento do sofrimento ocorre de forma pessoal, diferentemente dos brasileiros que indicam os centros religiosos como expressão das aflições. Também crêem menos do que os demais latino-americanos (64% contra 84% para estes últimos) de que a expressão coletiva do sofrimento possa fazer mudar a realidade.

Porém, entre os mexicanos,

“os dois imaginários, o religioso como o político, embora concebidos como sendo separados um do outro, são homólogos na medida em que repousam no que se poderia chamar um modo de imanência que escapa da lógica identitária produzida pelos teólogos ou os discursos estatais. Na base dos dois se encontra a idéia de que a ação deve vir de si, do interior e não das instituições - tais como a Igreja ou o Estado – que se considera exteriores e das quais se desconfia” (Corten, Molina, Chiasson-Lebel, 2007, p. 276)⁷.

Assim, no México e na Venezuela o religioso e o político se separam, regidos por um princípio de transcendência (na Venezuela) ou por um princípio de imanência (no México) (Id. *Ibid.*, p. 278).

Enfim, o Chile se encontraria numa situação intermediária entre México e Venezuela no que diz respeito ao plano religioso. Porém, no plano político revela-se pessimista, seja na possibilidade de destituir um ditador ou de julgá-lo, ou de ter um presidente cristão. Ademais, junto com os mexicanos, os chilenos mostraram-se os mais desencantados entre os cinco países pesquisados.

Conclusão

Para além das especificidades levantadas nos cinco países latino-americanos referidos acerca das relações entre os imaginários religioso e político, há traços históricos, culturais e sociais recorrentes, ou seja, instituídos religiosos e políticos compartilhados pelos diferentes países e pelas diferentes confissões religiosas. Seriam, como diria Pablo Semán, crenças e concepções que atravessariam tanto o imaginário religioso - e os limites e âmbitos propostos pelas instituições religiosas - quanto o político, questionando, assim, a “suposição de que política e religião constituem compartimentos estanques” (Semán, 2000, p. 258).

André Corten chama a atenção para algumas dessas continuidades estruturais. Em primeiro lugar, a oposição transcendência/imanência é menos acentuada na América latina do que nos países do Norte. Também, a imanência revela-se preeminente em certos segmentos religiosos, como o pentecostalismo. Sobre isto afirma Corten:

“De minhas pesquisas sobre o pentecostalismo, chego à conclusão que elementos não transcendentais (se referindo às emoções da vida quotidiana) caracterizam mais e mais o religioso tal como ele se manifesta na América latina e na África. Assim, mesmo nas condições terríveis de miséria, as emoções experimentadas e expressas no templo pentecostal são vividas como fator de enriquecimento da vida atual mais do que como um passaporte para o além” (Corten, 2006b, p. 76).

Em segundo lugar, a distinção entre imaginário religioso e imaginário político mostra-se somente em parte válida na América Latina, porque aqui

“o transcendente é menos radical do que em outros lugares. A saída da religião é aqui também muito menos nítida. A história da América Latina é marcada por um religioso mais imanente. De um lado, a religião está próxima das pessoas. Fala-se de religião popular. De outro lado, o político não

tem o estatuto de intangibilidade a partir da fonte da tradição republicana. O religioso está sempre presente, o político é muitas vezes fluído” (Corten, Molina, Chiasson-Lebel, 2007, p. 254-255)⁸.

Em terceiro lugar, e tomando partido contra o uso corrente da noção de secularização para a América Latina, a equipe da Universidade de Quebec sustenta que nas sociedades latino-americanas a religião continua sendo um dos aspectos incontornáveis da vida social. Ela é a base da ordem social (Id. Ibid.:2), especialmente em três países. Segundo afirmam: “o Brasil, a Argentina e a Venezuela são três países em que a impregnação do religioso parece forte” (Corten, Huart, Chapat, 2006, p. 115).

Esta conclusão faz eco de outras, elaboradas, por exemplo, por Pierre Sanchis e Lísias Negrão, entre outros estudiosos (Burity, 1997; Carvalho, 1999; Giumbelli, 2002 e Machado, 2006, para citar somente alguns), acerca da vitalidade atual da religião e de sua presença na esfera pública. De fato, recordemos que para Para Sanchis, “a religião continua integrando o programa, inclusive público, de sociedades marcadas por uma modernização ‘tardia’...” (Sanchis, 2001, p. 31-32). Lísias Negrão, por sua vez, afirma que ao mesmo tempo em que se reconhece que no Brasil o Estado e as instituições são secularizadas, nota-se, também, que as mentalidades dos indivíduos permanecem relativamente encantadas. Por isso mesmo, conclui que o Brasil se caracterizaria por ser um país de semi-encantamento e de secularização relativa (Negrão, 2005).

Reitero, por um lado, que estas afirmações podem ser estendidas para outros países da América Latina, além do Brasil, e, de outro lado, que elas coincidem, em grande medida, com as formulações do GRIPAL, apresentadas neste texto, acerca das relações entre o religioso e o político e, mais especificamente, entre os imaginários religiosos e políticos no sub-contidente americano.

Notas

¹ Texto originalmente apresentado na Mesa Redonda Religiones/Poder y Culturas Políticas, nas XIV Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, Buenos Aires, 25 a 28 de setembro de 2007.

² André Corten recorda que para René Barbier o conceito imaginário conheceu três fases: a primeira é da filosofia grega, que impôs um dualismo entre o real e o imaginário; a segunda, é a do romantismo e do surrealismo que atualizam o imaginário criador; e, enfim, a terceira fase, a contemporânea, que tenta uma articulação, a partir de Bachelard, entre a “função do

real” e a “função do irreal”. Na linha de Bachelard se encontram Gilbert Durand, Michel Maffesoli e Cornelius Castoriadis (Corten, 2006a).

³ Em sua leitura interpretativa do pensamento de Castoriadis, N. Poirier assim clarifica essas dimensões do imaginário: “Se entiende por *imaginário instituyente* la obra de un ente colectivo humano que crea significaciones nuevas que subvierten las formas históricas existentes; por *imaginário instituído* no debe entenderse la obra creadora misma (lo ‘instituyente’) sino su producto (lo ‘instituído’) a saber, el conjunto de instituciones que encarnan esas significaciones y les confieren realidad sean ellas materiales (útiles, técnicas, instrumentos de poder...) o inmateriales (lenguaje, normas, leyes...): “lo que mantiene unida una sociedad es (... su institución, la compleja totalidad de sus instituciones particulares, lo que yo denomino la ‘institución’ de la sociedad como un todo” (Poirier, 2006, p. 63).

⁴ A religião, sustenta Castoriadis, está centrada num imaginário (Castoriadis, 1982, p. 156) e como todo o imaginário expressa-se através do simbólico, “não somente para ‘exprimir-se’, o que é obvio, mas para ‘existir’, para passar do virtual a qualquer coisa a mais (...). Mas, também, inversamente, o simbolismo pressupõe a capacidade imaginária. Pois pressupõe a capacidade de ver em uma coisa o que ela não é, de vê-la diferente do que é” (Id. Ibid., p. 154).

⁵ Castoriadis reconhece que a religião consiste numa “instituição tão importante em todas as sociedades históricas” (Castoriadis, 1982, p. 143). Porém, toma distância tanto dos funcionalistas quanto dos marxistas, que desqualificam a religião tratando-a como se fosse “uma pseudo-superestrutura, um epifenômeno dos epifenômenos” (Id. Ibid., p. 145).

⁶ Segundo o pensador grego, o imaginário (“esse fantasma fundamental”), só pode ser captado de maneira derivada e oblíqua (Castoriadis, 1982, p. 172-173).

⁷ “Os mexicanos possuem uma grande desconfiança vis-à-vis do Estado, das leis e do Presidente, mas eles estão implicados nos imaginários políticos da ação – “pode-se fazer alguma coisa para mudar a sociedade”. O imaginário político dos venezuelanos, ao contrário, é de grande confiança no Estado; é através dele que se pode mudar as coisas. Assim, enquanto os mexicanos possuem uma visão imanente da política os venezuelanos detêm uma visão transcendente da política. Eles se aproximam, porém, na articulação do religioso e do político pelo fato de que os mexicanos tem igualmente uma visão imanente no plano religioso, como os venezuelanos possuem uma visão transcendente” (Corten, Molina, Chiasson-Lebel, 2007, p. 278-279).

⁸ Isto significa que embora haja a compreensão da existência institucional do “campo político”, enquanto espaço de organização do acesso aos bens de segurança onde o Estado tenta ser o detentor do monopólio legítimo da violência física, e do “campo religioso”, enquanto lugar de organização do acesso aos bens de salvação onde as Igrejas tentam deter o seu monopólio, a realidade sócio-cultural latino-americana, tal como é vivida quotidianamente pelos seus indivíduos, sobretudo pelas imensas camadas populares, tende a questionar essa distinção institucional dos mencionados campos e, mesmo, a existência de uma fronteira entre eles (Corten, Huart, Chaput, 2006).

Referências bibliográficas

BLANCARTE, Roberto. *Entre la fe y el poder*. Política y religión en México. México, Grimaldo, 2004.

BOFF, Leonardo. *O caminhar da Igreja com os oprimidos: do vale de lágrimas à terra prometida*. Rio de Janeiro, Codecri, 1980.

- BURITTY, Joanildo. *Identidade e Política no Campo Religioso*, Recife, IPESPE, Editora Universitária/UFPE, 1997.
- CARVALHO, José Jorge de. Um espaço público encantado. Pluralidade Religiosa e Modernidade no Brasil. In: *Série Antropologia*, Brasília, UNB, N. 249, 1999, 22 p.
- CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. 2. Ed., Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1982.
- CORTEN, André. O pentecostalismo transnacionalizado no contexto teológico-político. In: *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, ano 7, n. 15, p. 149-160, 2001.
- CORTEN, André; LEBEL, Thomas; HUART, Catherine; CHAPUT, Eliane. Lecture de la clôture politique et des imaginaires. La lunette des enquêtes d'opinion. In: Corten, Andre (Org). *Les frontières du politique en Amérique latine: imaginaires et émancipation*. Paris, Karthala, 2006. p. 101-116.
- CORTEN, André. Le sacré immanent. In: CORTEN, Andre (Org). *Les frontières du politique en Amérique latine : imaginaires et émancipation*. Paris, Karthala, 2006a. p. 72-81.
- CORTEN, André. Introduction. In: Corten, Andre (Org). *Les frontières du politique en Amérique latine : imaginaires et émancipation*. Paris, Karthala, 2006b. p. 7-24.
- CORTEN, André; MOLINA, Vanessa e CHIASSON-LEBEL, Thomas. Imaginaires religieux et politiques en Amérique Latine. In: *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, PPGAS/UFRGS, 2007, ano 13, n. 27, 2007, p. 253-280.
- DURAND, Gilbert. *O imaginário. Ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem*. Rio de Janeiro, Difel, 1998.
- GIUMBELLI, Emerson. *O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo: Attar Editorial, 2002.
- MACHADO, Maria das Dores Campos. *Política e Religião*. Rio de Janeiro, FGV Editora, 2006.
- NEGRÃO, Lisias. Nem “Jardim encantado” nem “clube dos intelectuais desencantados”. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 20, n. 59, p. 23-36, 2005.
- ORO, Ari Pedro e URETA, Marcela. Religião e política na América Latina. Uma análise da legislação dos países. In: *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, PPGAS/UFRGS, ano 13, n. 27, 2007, p. 281-310.
- POIRIER, Nicolas. *Castoriadis. El Imaginario radical*. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2006.
- SANCHIS, Pierre. O repto pentecostal à ‘cultura católico-brasileira’. In: *Nem anjos nem demônios*, Petrópolis, Vozes, 1994. p. 34-66.
- SANCHIS, Pierre. Desencanto e formas contemporâneas do religioso. In: *Ciências Sociais y Religion*. Porto Alegre, vol. 3, n. 3, p. 27-43, 2001.
- SEMÁN, Pablo e MARTIN, Eloisa. Religião e política na Argentina. In: Oro, Ari Pedro. *Religião e Política no Cone-Sul: Argentina, Brasil e Uruguai*. São Paulo, CNPq/Pronex, Attar Editorial, 2006. p. 33-74.
- SEMÁN, Pablo. *A “fragmentação do cosmos”: um estudo sobre as sensibilidades de fiéis pentecostais e católicos de um bairro da Grande Buenos Aires*. Tese(Doutorado em Antropologia Social)-PPGAS/UFRGS, Porto Alegre, 2000.
- STEIL, Carlos Alberto. *O sertão das romarias*. Petrópolis, Vozes, 1996.