



Joanildo A. Burity

Maria das Dores C. Machado


FUNDAÇÃO
JOAQUIM NABUCO
EDITORA
MASSANGARA

Os Votos de Deus

Evangélicos, política e eleições no Brasil

ISBN 85-7019-427-7
© 2005, dos autores

PRESIDENTE DA FUNDAÇÃO JOAQUIM NABUCO
Fernando Lyra
DIRETORA DO INSTITUTO DE CULTURA
Isabela Cribari
COORDENADOR-GERAL DA EDITORA MASSANGANA
Mário Hélio
COORDENADOR EDITORIAL
Sidney Rocha
PROJETO GRÁFICO
Vanilda Pordeus

Capa
Grupo de integrantes da Igreja Luterana
de Ijuí (RS), em 07.01.1909

Fundação Joaquim Nabuco - www.fundaj.gov.br
Av. 17 de Agosto, 2187 - Casa Forte - Recife - PE - Brasil CEP 52061-540
Telefone: (81) 3441.5500
Editora Massangana
Coordenação-Geral: Ramal 684. Atendimento ao consumidor: ramal 576
Linha direta: (81) 3441.5458
massangana@fundaj.gov.br

Foi feito o depósito legal. Impresso no Brasil.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Fundação Joaquim Nabuco. Biblioteca)

Os votos de Deus: evangélicos, política e eleições no Brasil / Joanildo A.
Burity, Maria das Dores C. Machado (Organizadores). - Recife :
Fundação Joaquim Nabuco, Ed. Massangana, 2006.
240 p.
Inclui bibliografia.
ISBN 85-7019-427-7

1. Política - Religião - Brasil. 2. Eleições - Evangélicos - Brasil. I.
Burity, Joanildo A. II. Machado, Maria das Dores C.

CDU 32:2(81)

Capítulo 1

Religião, democracia liberal e cidadania

Chantal Mouffe¹

Contrariamente ao que muitos liberais tinham predito, ao invés de tornarem-se obsoletas graças ao desenvolvimento de “identidades pós-convencionais” e o crescente papel da racionalidade no comportamento humano, as formas religiosas de identificação jogam atualmente um papel crescente em muitas sociedades. Por outro lado, a questão de qual deveria ser o lugar da Igreja numa democracia liberal é um assunto urgente em várias das novas democracias do leste europeu. Longe de estar em declínio, parece portanto que a velha controvérsia sobre a relação entre religião e política está mais uma vez de volta à agenda.

Meu objetivo neste trabalho é examinar algumas das questões relativas a este debate desde o ponto de vista do modelo do pluralismo agonístico que venho elaborando. Espero poder mostrar que este modelo provê um referencial melhor do que muitas versões da democracia deliberativa no reconhecimento do papel exercido pela religião na formação da identidade pessoal e das conseqüências que isto traz para a política.

Começarei apresentando os traços principais de minha abordagem e mais adiante tentarei explicitar suas conseqüências para algumas das questões em jogo.

Democracia liberal como pluralismo agonístico

I. A fim de situar minha reflexão, e para evitar incompreensões,

Modelo
pluralismo
agonístico
X
democracia
deliberativa
na
reconhecimento
do papel da
religião na política

¹ Professora de Teoria Política no Centre for the Study of Democracy, da Universidade de Westminster, em Londres, Reino Unido.

algumas considerações gerais sobre a democracia liberal são necessárias. Primeiro, considero importante distinguir democracia liberal de capitalismo democrático e concebê-la em termos da filosofia política clássica como um regime, uma forma política de sociedade que precisa ser definida exclusivamente no nível do político, deixando de lado sua possível articulação com um sistema econômico. Compreendida nestes termos, a democracia liberal é muito mais do que uma mera forma de governo, pois se refere ao ordenamento simbólico das relações sociais. Ela se refere a uma forma específica de organizar politicamente a coexistência humana, que resulta da articulação entre duas tradições diferentes: de um lado, o liberalismo político (estado de direito, separação de poderes e direitos individuais), e de outro lado, a tradição democrática da soberania popular.

Segundo, deve também ficar claro que quando falo de democracia liberal, estou me referindo a um tipo ideal de uma forma *política* de sociedade, e não às “sociedade liberal-democráticas realmente existentes” em sua complexidade. Vista deste ângulo, a democracia liberal – em suas várias acepções: democracia constitucional, democracia representativa, democracia parlamentar, democracia pluralista, democracia moderna – não pode ser entendida como a aplicação do modelo democrático a um contexto mais amplo, como alguns sugerem. Em outras palavras, a diferença entre a democracia antiga e a democracia moderna não é de *dimensões* mas de *natureza*. A diferença crucial reside na aceitação do pluralismo que é constitutivo da democracia liberal moderna. Por “pluralismo” quero dizer o fim de uma idéia substantiva da boa vida, o que Claude Lefort chama de “dissolução dos marcos de certeza”. O pluralismo indica uma transformação profunda do ordenamento simbólico das relações sociais. Isto está totalmente ausente quando se faz menção, como John Rawls, ao fato do pluralismo. Há naturalmente um fato, que é a diversidade das concepções do bem que encontramos numa sociedade liberal. Mas a diferença importante não é empírica, ela consiste na legitimação da divisão e do conflito e se refere ao nível *simbólico*. O que está em questão aqui é a emergência da liberdade individual e a afirmação da liberdade igual para todos.

Quando a democracia pluralista liberal é concebida desta maneira, e sua especificidade como um novo regime é reconhecida, podemos, creio eu, formular questões que eram impossíveis antes e também podemos oferecer uma solução para problemas que pareciam insolúveis. Por exemplo, a questão da relação entre a democracia e o liberalismo há muito tem sido alvo de disputas. De acordo com Carl Schmitt, por exemplo, a democracia pluralista, liberal é uma combinação contraditória de princípios irreconciliáveis: enquanto a democracia é uma lógica da identidade e da equivalência, sua plena realização é tornada impossível pela lógica do pluralismo, que constitui um obstáculo a um sistema de total identificação. Franz Neumann, por sua parte, destacou o fato de que conquanto a soberania e o Estado de Direito tenham sido elementos constitutivos do estado moderno, eles eram mutuamente inconciliáveis, porque o máximo poder e o máximo direito não poderiam ser realizados ao mesmo tempo numa esfera comum; na medida em que a soberania do estado se expande, não há qualquer lugar para o Estado de Direito. De acordo com ele, todas as tentativas de reconciliação deparam-se com contradições insolúveis.

Não se pode negar que, por meio da articulação do liberalismo com a democracia, vincularam-se duas lógicas que são em última análise incompatíveis. Mas não acho que devamos por isso aceitar a conclusão de Schmitt sobre o caráter inviável da democracia liberal. Me parece que podemos visualizar esta questão de outra maneira. É evidente que a realização plena da lógica da democracia, que é uma lógica da identidade e da equivalência, se faz impossível devido à lógica liberal do pluralismo e da diferença, que impede o estabelecimento de um sistema total de identificações. Mas considero que é precisamente a existência de tal tensão entre a lógica da identidade e a lógica da diferença que define a especificidade da democracia liberal e a torna um regime particularmente apropriado à indecidibilidade que é o traço definidor da política moderna. Na verdade, a lógica liberal que visa a construir toda identidade como positividade e diferença, necessariamente subverte o projeto de totalização que se inscreve na lógica democrática da equivalência. Mas, longe de reclamarmos, deveríamos ver isso como algo muito positivo. Realmente, é a existência de tal

tensão, que também se manifesta entre os princípios da igualdade e da liberdade, e entre nossa identidade como “cidadã(o)s” e nossa identidade como “indivíduos”, que constitui a melhor garantia contra os perigos do fechamento final ou da disseminação total que seriam a consequência da dominância exclusiva de uma ou outra das das lógicas. Longe de almejar sua supressão – que levaria à eliminação do político e ao fim da democracia – devemos preservá-la e incrementá-la. Entre o projeto de uma plena equivalência e o oposto da pura diferença, a experiência da democracia moderna consiste em reconhecer a existência dessas lógicas contraditórias bem como a necessidade de sua articulação; uma articulação que precisa constantemente de ser recriada e negociada, sem qualquer ponto de equilíbrio final onde uma harmonia final poderia ser alcançada. É somente naquele espaço “intersticial” que a democracia pluralista pode existir. Acreditar que uma resolução final dos conflitos é eventualmente possível, mesmo que isso seja visto como uma aproximação assintótica do ideal regulativo de uma comunicação livre e sem restrições, como em Habermas, não enseja o horizonte necessário ao projeto democrático. Antes, esta crença é algo que põe a este último em risco. Na verdade, ela carrega implicitamente o desejo de uma sociedade reconciliada, na qual o pluralismo teria sido ultrapassado.

entre
projeto de
plena
equivalência
ou o da
pura diferença
reconhecer
existência de
lógicas
contraditórias
e a
necessidade
de sua
articulação

II. Tomada a democracia liberal como um regime cujos princípios políticos são a afirmação da liberdade e da igualdade para todos, temos que admitir que o consenso requerido para que uma democracia pluralista funcione bem e se reproduza não pode ser concebido meramente como um acordo sobre procedimentos. Os que entendem o pluralismo da democracia moderna como tendo que se restringir apenas a um acordo sobre procedimentos não percebem que jamais pode haver regras puramente procedimentais sem referência a preocupações normativas.

A concepção de práticas e jogos de linguagem de Wittgenstein pode ajudar-nos a esclarecer este ponto. Para Wittgenstein, para termos um acordo sobre opiniões, deve haver primeiro um acordo sobre a linguagem a utilizar. Ele também nos alertou para o fato de que tais acordos sobre opiniões são na verdade acordos sobre formas de vida. Ele afirma:

Acordo
sobre
opiniões
pressupõe acordo sobre linguagens ; sobre formas de vida

“Então, vocês estão dizendo que a concordância humana decide sobre o que é verdadeiro e o que é falso. É o que os seres humanos *dizem* que é verdadeiro e falso; e eles concordam a respeito da *linguagem* que usam. Isto não é concordância sobre opiniões, mas sobre forma de vida”²

Com respeito ao problema que nos interessa aqui, isto aponta para o fato de que já deve existir um número considerável de “concordâncias de julgamentos” numa sociedade antes de um certo conjunto de procedimentos. Para Wittgenstein, concordar com a definição de um termo não é suficiente, porque precisamos de concordância sobre o modo de utilizá-lo. Ele assim se expressa: “se a linguagem vai ser um meio de comunicação, deve haver concordância não só de definições mas também (por estranho que pareça) de julgamentos”³.

Os procedimentos só existem como um conjunto complexo de práticas. Essas práticas constituem formas específicas de individualidade e identidade que tornam possível a adesão aos procedimentos. É por estarem inscritos em formas compartilhadas de vida e em acordos quanto a julgamentos que os procedimentos podem ser aceitos e seguidos. Eles não podem ser vistos como regras criadas com base em princípios e então aplicadas a casos específicos. Regras, para Wittgenstein, são sempre abreviaturas de práticas, são inseparáveis de formas específicas de vida. A distinção entre o procedimental e o substantivo não pode, portanto, ser tão clara como alguns gostariam. No caso da justiça, por exemplo, eu não acho que se possa opor, como fazem muitos liberais, a justiça procedimental à substantiva sem reconhecer que a justiça procedimental já pressupõe a aceitação de certos valores. A democracia, assim, não é apenas uma questão de estabelecimento dos procedimentos corretos, independentemente das práticas que tornam possíveis as formas democráticas de individualidade. Os procedimentos sempre envolvem compromissos éticos substantivos. Por esta razão, eles não podem

Procedimento
≠
regras
Criadas /
base em
princípios
depois aplic
a caso
específico

² Ludwig Wittgenstein. *Philosophical Investigations*, I, 241. Oxford, 1958.

³ *Ibid.*, I, 242.

outras
compreensivas
podem
excluídas do
mínimo
ético

funcionar apropriadamente se não se apoiarem num tipo específico de ethos. Isto quer dizer que, contrário ao que crê Rawls, doutrinas compreensivas não podem ser excluídas do domínio político. Na minha visão, há consequências importantes desse entendimento, tornando-se possível uma nova forma de pensar sobre a religião e o papel que ela pode desempenhar na criação daquele ethos.

III. As reflexões anteriores indicam que há uma séria incompreensão no postulado liberal da neutralidade do Estado. Realmente, um estado liberal democrático, a fim de respeitar a liberdade individual e o pluralismo, tem que ser agnóstico em matéria de religião e moralidade. Mas não pode ser agnóstico quanto a valores políticos, uma vez que por definição ele postula certos valores ético-políticos que constituem seus princípios de legitimidade. Longe de se basear numa concepção relativista do mundo, a democracia liberal é a expressão de valores específicos que informam a maneira como ela estabelece um modo de ordenamento das relações sociais. É este novo ordenamento simbólico que constitui sua especificidade como um regime distinto. Como nova forma política de sociedade, a democracia pluralista liberal se caracteriza por certo número de separações cruciais: entre o público e o privado, entre Igreja e Estado; entre lei civil e lei religiosa. São essas separações que possibilitam a emergência da sociedade civil como domínio distinto. Ademais, a noção liberal de estado secular não apenas implica a distinção entre Igreja e Estado, mas também a concepção da Igreja como associação voluntária. Isto sublinha a importante diferença que existe entre nosso pertencimento ao Estado e nosso pertencimento a um grupo religioso. Para algumas pessoas, isto significa uma separação necessária entre religião e política. Mas tal distinção não se acha no mesmo nível das outras, e teremos que examinar mais adiante de que maneira ela deveria ser entendida.

IV. Contra a visão defendida, por exemplo, pela escola pluralista de Laski e Cole, é importante reconhecer que a vinculação à comunidade política, isto é, a cidadania, não deve ser concebida como constituindo uma identidade entre outras, situada no mesmo nível que outras identi-

dades ligadas a inscrições em associações voluntárias. A cidadania é na verdade um dos pontos fracos das doutrinas liberais. E é por isso que elas são vulneráveis à crítica comunitarista. Para delinear uma concepção de cidadania que reconciliasse o sentido forte que ela tinha na tradição cívico-republicana com o pluralismo que é constitutivo da democracia moderna, tenho argumentado que precisamos de uma concepção de cidadania como identidade política que consista na identificação com os princípios ético-políticos da democracia pluralista liberal e com o compromisso de defender suas instituições. A cidadania, quando concebida como adesão aos valores ético-políticos constitutivos da democracia pluralista, revela a impossibilidade da política democrática prescindir de uma idéia da comunidade política e de uma referência ao bem comum. A cidadania se refere à dimensão da comunidade política e, *pace* os liberais, não é algo que possa ser entendido em termos individualistas. Ela sempre envolve um elemento coletivo. Contudo, quero reforçar que para que seja compatível com o pluralismo, a comunidade política precisa ser concebida como uma superfície discursiva e não como um referente empírico. A política tem a ver com a constituição da comunidade política, não com algo que ocorre no interior da comunidade política. A comunidade política como superfície de inscrição de demandas onde se constitui um “nós”, requer a idéia correlata do *bem comum*, mas um bem comum visto como “ponto de fuga”, “horizonte de sentido”, algo a que temos que constantemente nos referir, mas que não pode existir em condições modernas. Nesta visão, o *bem comum funciona*, por um lado, como “imaginário social”. Isto é, aquilo ao qual a própria impossibilidade de atingir a plena representação lhe confere o papel de um horizonte, que é a condição de possibilidade de toda representação no espaço que ele delimita. Em outras palavras, é ao mesmo tempo condição de possibilidade e condição de impossibilidade.

O bem comum também pode ser imaginado como especificando o que podemos chamar, seguindo Wittgenstein, de uma “gramática de conduta”, que é informada pelos princípios ético-políticos da democracia moderna: liberdade e igualdade para todos. Entendida como adesão aos valores ético-políticos constitutivos da democracia moderna, a cidadania poderia, creio eu, prover um tipo de consenso necessá-

rio a uma democracia pluralista. Na verdade, tal consenso sobre princípios não implica negar o conflito e a divisão, nem a criação de uma vontade coletiva homogênea. Interpretações conflitantes desses princípios sempre existirão. E é por isso que sempre haverá diferentes concepções de cidadania. A política, portanto, pode ser vista no terreno em que interpretações concorrentes de princípios compartilhados lutam para definir o “senso comum” e estabelecer sua hegemonia. Por exemplo, uma concepção social-democrata de cidadania defenderá um entendimento específico de liberdade, de igualdade, e de quem pertence ao “todos”, que entrará em disputa com interpretações conservadoras e neoliberais dos mesmos princípios. Desta maneira, o bem comum é “pluralizado” e se torna objeto de contestação. Este tipo de dissenso sobre o bem comum, longe de ser negativo à democracia, é, a meu ver, a própria condição de uma vida democrática vibrante. É em torno disso na realidade que o debate agonístico deve girar.

dissenso
sobre o
bem
comum

debate agonístico

V. Para tornar inteligível a perspectiva agonística que estou defendendo, eu preciso dizer algo sobre a distinção que propus ser feita entre “o político” e “a política”⁴. Por “o político” me refiro à dimensão de hostilidade e antagonismo que é uma possibilidade sempre presente em toda sociedade humana; antagonismo que pode assumir muitas formas diferentes e emergir em diferentes relações sociais. “A política”, por outro lado, se refere ao conjunto de práticas, discursos e instituições que buscam estabelecer uma certa ordem e organizar a coexistência humana em condições que são sempre potencialmente conflitivas porque são afetadas pela dimensão do político. Esta concepção, que tenta manter juntos os dois sentidos de “polemos” e “polis” presentes na idéia de política, é, acredito, crucial à política democrática.

A política almeja a criação de unidade num contexto de conflito e diversidade. Ela se preocupa com a formação de um “nós” oposto a um “eles”. A novidade da política democrática não é a superação da distinção nós/eles, mas a forma diferente como esta se estabelece. Uma

⁴Ponto desenvolvido em meu livro *O Regresso do Político*. Lisboa, Gradiva, 1996.

vez que a dimensão “do político” é admitida, podemos conceber “a política” como a tentativa de domar a hostilidade e desarmar o antagonismo potencial que existe nas relações humanas. Segundo tal enfoque, a questão fundamental para a política democrática não é, *pace* os racionalistas, como chegar a um consenso racional sem exclusão. Isto, em outras palavras, implicaria na construção de um “nós” que não teria um “eles” correspondente. Isso é impossível, porque a própria condição de um “nós” é a demarcação de um “eles”. A questão real na política democrática é como estabelecer a distinção nós/eles de modo compatível com a democracia pluralista.

Uma ordem democrática pluralista supõe que o oponente não seja visto como um inimigo a ser destruído, mas como um adversário cuja existência é legítima e deve ser tolerada. Nós lutaremos contra suas idéias, mas não colocaremos em questão seu direito a defendê-las. Esta categoria do adversário não elimina o antagonismo, porém. E deveria ser distinguida da noção liberal de competidor, com a qual é às vezes identificada. Um adversário é um inimigo legítimo, um inimigo com quem temos em comum uma adesão compartilhada aos princípios ético-políticos da democracia. Mas nossa discordância quanto ao seu sentido e implementação não pode ser resolvida por meio do argumento racional, donde o elemento antagonístico da relação. Vir a aceitar a posição do adversário é experimentar uma mudança radical de identidade política. Na verdade, concessões são possíveis; elas são parte do processo da política. Mas elas devem ser vistas como pausas temporárias numa confrontação contínua.

Daí a importância de distinguir entre dois tipos de relações políticas: um de antagonismo entre inimigos, e uma de agonismo entre adversários. Podemos dizer que o objetivo da política democrática é transformar um “antagonismo” num “agonismo”⁵. Contrário ao modelo liberal da “democracia deliberativa”, que exclui todas as questões divisivas da esfera pública a fim de permitir a deliberação livre e não-coercitiva sobre todos os assuntos de interesse comum, o modelo

democracia deliberativa - exclui todas questões divisivas da esfera pública a fim de permiti

⁵ Teorizei esta distinção em *The Democratic Paradox*. London, Verso, 2000. *deliberativa li*

e não coercitiva sobre todos assuntos de

do “pluralismo agonístico” que estou advogando, afirma que a principal tarefa da política democrática não é eliminar as paixões ou relegá-las à esfera privada com o fim de estabelecer um consenso racional na esfera pública. É tentar mobilizar aquelas paixões para propósitos democráticos. É necessário entender que longe de ameaçar a democracia, o confronto agonístico é de fato sua própria condição de possibilidade. Certamente, a democracia pluralista demanda consenso sobre um conjunto de princípios ético-políticos comuns. Mas ela também requer a expressão de dissenso e as instituições através das quais os conflitos podem se manifestar. É por isso que sua sobrevivência depende da possibilidade de formar identidades políticas coletivas em torno de posições claramente diferenciadas e de escolher entre alternativas reais. Quando as dinâmicas agonísticas do pluralismo são obstaculadas pela falta de identidades democráticas com as quais se identificar, está lançado o fundamento para várias formas de política articuladas em torno de identidades essencialistas e para a multiplicação de confrontos sobre valores morais inegociáveis.

Separação entre Igreja e Estado

Agora que apresentei as principais idéias do “pluralismo agonístico” que defendo, quero examinar algumas de suas implicações para a relação entre Igreja e Estado.

I. Como vimos, o modelo agonístico nega que o estado liberal seja ou deva ser neutro. A separação entre Igreja e Estado não pode portanto ser justificada sob o argumento de que o Estado deve ser neutro para com todas as religiões. De acordo com tal visão, a separação entre Igreja e Estado é uma característica definidora da democracia liberal, já que é ela que possibilita um regime de tolerância onde o estado tolera uma multiplicidade de grupos religiosos, e força os grupos a se tolerarem mutuamente. Mas a justificativa para este regime de tolerância não finge ser feita por meio do apelo a argumentos supostamente neutros. A tolerância é justificada com base em que ela é requerida pelos valores constitutivos do regime liberal-democrático e pela forma de coexistência humana que eles informam. É por serem a afirmação da liberdade e igualdade para todos os princípios ético-políticos do

estado liberal, que um regime de tolerância é necessário e que não se deve permitir que o estado favoreça uma religião sobre outra. Aqueles que não compartilham desses valores argumentarão, naturalmente, que isto é um “fundamentalismo liberal”, e que verão as instituições do constitucionalismo liberal como uma forma de violência imposta a eles. Acho que isto é inevitável e que não é declarando que seus oponentes são “irrazoáveis” que os liberais resolverão jamais o problema. O antagonismo é realmente inerradicável.

II. A separação entre Igreja e Estado é a meu ver um dos aspectos centrais da democracia liberal concebida como um novo “regime” – o que não quer dizer que ela seja plenamente realizada nas democracias liberais existentes. No entanto, precisamos escrutinar o que isso implica. Quero argumentar que, contrariamente a algumas interpretações, aquela não requer que a religião deva ser relegada à esfera privada e que os símbolos religiosos devam ser excluídos da esfera pública. Como diz Michael Walzer, por exemplo, o que está realmente em jogo na separação entre Igreja e Estado é a separação entre religião e *poder estatal*. Isto implica que o estado deve ter o monopólio da violência legítima e que as associações religiosas não devem ter qualquer controle sobre o poder coercitivo.

Falar de separação entre Igreja e Estado, portanto, é uma coisa; outra é falar de separação entre religião e política; e outra ainda é falar de separação entre o público e o privado. O problema está no fato de que esses três tipos de separação são às vezes apresentados como de algum modo equivalentes e requisitando-se mutuamente. A consequência disto é que a separação entre Igreja e Estado é vista como implicando a exclusão de todas as formas religiosas da esfera pública.

Proponho que é a idéia de identificar a política com o estado e o estado com o público que tem levado à idéia equivocada de que a separação entre Igreja e Estado significa a relegação absoluta da religião ao privado. Não acho que esta concepção possa ser defendida. Na medida em que atuem nos limites constitucionais, não há qualquer razão pela qual os grupos religiosos não deveriam poder intervir na arena política para pronunciarem-se em favor de ou contra certas causas. Certamente, muitas lutas democráticas têm sido informadas

por motivos religiosos. E a luta pela justiça social tem com frequência sido fortalecida pela participação de grupos religiosos.

III. Como não postula que visões compreensivas devam ser excluídas da esfera pública, o pluralismo agonístico dá lugar aos fiéis religiosos no domínio político de uma maneira que não é aberta por outros modelos. Acreditar que o campo da política deveria ser concebido em termos de “interesses”, como no modelo agregativo de pluralismo de grupos de interesse, ou em termos de “razão” e “moralidade”, como no modelo deliberativo, é perder o papel crucial desempenhado pelas paixões, valores, crenças e todas as formas de identificações coletivas na ação política. Isto não nega que estas possam ter consequências que nem sempre são bem-vindas. Mas ao tentarem impedir que todas aquelas motivações de terem um papel no domínio político, muitos teóricos democráticos acabam eliminando as próprias forças que movem as pessoas à participação política.

É por isso que o modelo “agonístico” de democracia me parece muito mais adequado para lidar com a questão da religião do que o “deliberativo”. De acordo com os defensores do modelo deliberativo, todas as questões divisivas, como a religião, devem ser relegadas à esfera do privado a fim de permitir que se estabeleça um consenso racional no domínio público. Em sua compreensão, considerações religiosas não têm um lugar legítimo na deliberação política já que são expressão de paixões particularísticas. A “prioridade do direito sobre o bem” requer que somente preocupações morais, universalizáveis sejam consideradas legítimas. Como resultado, tanto nas versões rawlsiana como habermasiana da democracia deliberativa – embora de formas diferentes – os argumentos religiosos são excluídos da política. Em contraste, o modelo do pluralismo agonístico que estou propondo reconhece a importância das formas religiosas de identificações como motivos legítimos para a ação política e não tenta mantê-las fora do espaço político. Isto não quer dizer, naturalmente, que ele permitiria o reconhecimento legal de demandas que poriam em questão a própria base da ordem constitucional, e que poderiam abolir por exemplo a separação entre Igreja e Estado. Os princípios do constitucionalismo liberal têm, de fato, que ser respeitados. Mas na medida em que acei-

tem aderir a essas regras, os fiéis religiosos não serão forçados a manterem suas preocupações fora da arena pública democrática.

Uma vez que as distinções igreja/estado, público/privado, religião/política deixam de ser consideradas equivalentes, é possível imaginar a multiplicidade de formas em que a religião poderia começar a jogar um papel legítimo nas sociedades democráticas liberais. O que a democracia liberal requer não é a eliminação da religião da esfera pública, como defende a maioria das versões da democracia deliberativa. Na verdade, a visão agonística da democracia que delineei aqui, afirma que há um lugar para formas religiosas de intervenção dentro do contexto do debate agonístico. O que um regime democrático liberal requer é que aquelas intervenções sejam feitas nos limites constitucionais definidos por seus princípios de legitimidade. Todavia, aqueles limites constitucionais variarão de acordo com a maneira como diferentes sociedades interpretam os princípios ético-políticos que são constitutivos da democracia moderna, e o tipo de articulação hegemônica que se estabeleça entre seus componentes liberal e democráticos. É, portanto, um erro imaginar que exista uma única forma correta universal de conceber a democracia liberal. De que forma os princípios ético-políticos da democracia liberal são institucionalizados em condições específicas é algo que faz parte da luta agonística. E esta é uma questão que deveria manter-se sempre aberta a contestação.