

---

# R EITERANDO O PACTO: HISTÓRIA, TEOLOGIAS POLÍTICAS CRISTÃS E A RELIGIÃO CIVIL EMERICANA EM UMA ERA DE MULTICULTURALISMO E IMPÉRIO

Bruno Reinhardt<sup>1</sup>

A noção de religião civil, assim como revisitada por Robert Bellah (1970), é provavelmente a mais amplamente reconhecida reflexão contemporânea sobre a relação entre religião, identidade nacional e política nos EUA. O termo designa e fornece uma abordagem funcional para o apego da população local aos valores republicanos e à história da sua incorporação em solo nacional, qualidade acessada por Bellah principalmente através da linguagem carregada de teor teológico que caracteriza a política partidária naquele país<sup>2</sup>. De acordo com o célebre artigo, os axiomas político-teológicos que sustentam o imaginário da religião civil americana são: i) os valores formativos dos Estados Unidos (tais como liberdade, igualdade e justiça) têm uma base transcendental; ii) a soberania da nação norte-americana é atribuída, em última instância, a Deus, situando-se além da vontade geral e de outros centros discursivos típicos da modernidade secular; e iii) os EUA são responsáveis por portar este desejo providencial de Deus na terra (Bellah 1970:171-2). Bellah adiciona à crítica republicana de Rousseau ao individualismo liberal uma hipostasiação tipicamente durkheimiana do social quando postula a existência de uma energética religião secular na América, que sustentaria a sua vida política sobre valores absolutos e missionários. Assim, a religião civil encontraria seu *corpus* escrito na Constituição e na Declaração da Independência e sua linhagem profética nos *founding fathers* e em outras personalidades carismáticas da história política local.

De acordo com Bellah, a religião civil americana passou pela prova de fogo de dois julgamentos históricos, a Independência e a Guerra Civil, tendo sido internamente afetada por ambos. A rara aliança entre forças iluministas e puritanas no momento da Independência estimula um forte compromisso com a noção de “liberdade religiosa”, enquanto o sangrento acerto de contas com a questão da escravidão na Guerra Civil gera o progressivo alargamento e reforço dos seus ideais humanistas e universalistas. Bellah prossegue argumentando que, desde os anos 1960, a religião civil estaria vivendo um terceiro momento crítico com o fim da segregação racial, que levaria a cabo o processo curativo iniciado pela Guerra Civil, assim como com o pleno estabelecimento dos EUA enquanto potência mundial. O problema central posto pelo último fenômeno seria o de como aplicar ou adaptar os princípios da religião civil americana, dotados de uma historicidade particular e gestados a partir de uma agenda marcadamente doméstica, a um contexto internacional, regulado para além dos limites do princípio da soberania.

Este artigo é uma tentativa de recuperar a interessante questão originalmente levantada por Bellah, em 1967, ao abordá-la à luz da contemporaneidade. Uma miríade de importantes mudanças afetaram o globo desde quando o sociólogo norte-americano expressou sua preocupação com a adaptabilidade da religião civil a uma escala internacional, a mais importante delas sendo o surgimento de uma ordem propriamente global com o fim da Guerra Fria, levando a um problemático pluralismo, onde os EUA não raramente asseguram todas as prerrogativas. Adicionando complexidade a este arranjo, pode-se ver o estabelecimento de um novo momento no próprio projeto secular, em que a religião volta à tona de modo robusto, tanto como objeto, quanto como fonte de discurso. Tal dinâmica pode ser observada em ao menos dois estágios paradigmáticos: primeiramente, na “desprivatização” da religião observada por Casanova (1994) desde os anos 80 e, finalmente, no contexto pós-11 de Setembro, marcado pelo aquecimento das tensões entre o Ocidente e o mundo islâmico.

Contudo, com o intuito de propriamente endereçar-me à questão levantada por Bellah, sou também obrigado a redefinir a própria base conceitual e histórica que nela deságua, ao mesmo tempo evitando seu tom normativo e, em algumas passagens, abertamente laudatório<sup>3</sup>. A mais urgente dessas mudanças me parece ser a necessidade de se incluir o específico jogo de linguagem da religião civil americana na forma de vida englobante representada pelo secularismo norte-americano, logo recuperando algumas transições, tensões e modos de coabitação que caracterizaram a relação entre grupos religiosos propriamente ditos e o Estado-nação ao longo da história daquele país. Bellah leva a frente um projeto altamente seletivo, já que confessamente interessado em dissociar um núcleo “puro” de religiosidade civil de possíveis “distorções demoníacas” (Bellah 1970:178) que eventualmente a atormentariam. O mesmo tom tende a caracterizar em seu artigo a conexão entre religião civil e cristianismo — o primeiro supostamente emprestando “(...) seletivamente da tradição religiosa de modo que o norte-americano médio não veja conflito entre as duas” (Bellah 1970:181). Esta seletividade permite à religião civil conservar sua “natureza

não sectária”, sendo “em nenhum sentido cristã” (Bellah 1970:174) e conectando-se com a hermenêutica bíblica de modo apenas analógico.

Contrariamente, este artigo é interessado em tais distorções demoníacas *per se*, esses *daemons* que, por tornarem visível o trabalho de purificação (Latour 2000) inerente às formas políticas hegemônicas, fornecem um rico ponto de entrada para o restabelecimento dos vínculos entre a religião civil e as múltiplas estratégias de publicidade de grupos cristãos denominacionais, alguns dos quais relegados por Bellah ao estatuto de “religião incivil” em outra ocasião (Bellah e Greenspahn 1987)<sup>4</sup>.

À guisa de conclusão, minha intenção será abordar a recente cruzada global pela tolerância levada a cabo pelos EUA como um palco que possibilita a reconciliação das vertentes religiosas e seculares da sua cultura política para além dos confins domésticos do princípio de soberania. Para isso, tentarei destacar as articulações íntimas entre a recente ascensão de mecanismos regulatórios internacionais de defesa da liberdade religiosa, tais como o International Freedom of Religion Act (IRFA), e discursos teo-políticos evangélicos relativos à perseguição e ao martírio. Ao abordar o problema através dessas lentes empíricas, gostaria de demonstrar como a religião civil, assim como qualquer gramática política e/ou religiosa, tende a ser mais elástica e contextual do que Bellah pode imaginar, operando através de práticas tanto de delimitação e controle, quanto de licença e libertação.

### **Cristianismo, secularismo e *Americaness***

Uma extensa e ainda crescente literatura tem se dedicado ao tema da excepcionalidade da cultura política e do *state-formation* nos EUA no que tange à sua relação com a religião. Esses argumentos, mesmo quando discordantes, tendem a se agrupar ao longo de um fio narrativo traçado da seguinte maneira por um observador pioneiro:

Já argumentei o suficiente até aqui para enunciar a característica mais vital da civilização anglo-americana. Ela é o produto (e esse ponto deve sempre ser lembrado) de dois elementos distintos, que alhures geraram conflito, mas que na América conseguiram coabitar. Refiro-me ao espírito da religião e ao espírito da liberdade (Tocqueville 2004:48).

A particularidade sublinhada por Tocqueville torna-se ainda mais clara quando comparada ao modelo operante na França, país onde os ventos revolucionários vieram acompanhados por uma teologia política explicitamente antropocêntrica e anticlerical, magistralmente apresentada por Lefort (2006:170-82). Nesse sentido, o século XVIII pode ser visto como um divisor de águas que não somente separou politicamente os Estados Unidos da Europa, mas que também introduziu uma particularidade duradoura no projeto civilizatório do primeiro em relação à sua matriz, marcando a emergência

de um novo código hegemônico, assentado em um uso particular da linguagem do republicanismo.

De acordo com Casanova (1994), as múltiplas similaridades que aproximam os EUA da Inglaterra metropolitana, tais como a origem comum de suas principais denominações religiosas e uma história comparável de desenvolvimento capitalista seriam problematizadas por um importante cisma estrutural: “o que nunca houve na América foi um estado absolutista com uma contrapartida eclesiástica, uma igreja cesaropapista estabelecida” (Casanova 1994:29). De fato, a equação entre absolutismo político e igrejas estabelecidas é responsável não somente pelo evidente declínio da relevância pública da religião na Europa durante a chamada Era das Revoluções, mas, ainda mais importante, pela concepção eurocêntrica que, até os nossos dias, insiste em equacionar modernização e secularização com “perda de religiosidade”. Nesse sentido, coube ao experimento americano adaptar a gramática política iluminista do seu tempo a uma economia de inimizade e oposição bastante peculiar, onde a crítica à tirania do absolutismo, do colonialismo e da monarquia nunca pôde ser estendida a uma crítica generalizada da “religião”. Não por acaso, o século XVIII encontrou na Revolução Americana e na Primeira República tanto a encenação clássica do drama moderno da libertação democrática, quanto um momento de potente revitalização socio-política e teológica do cristianismo, conhecido como o Segundo Entusiasmo, ou *Second Great Awakening* (Hatch 1989; Warner 1990).

O chamado “muro constitucional” e a doutrina secular da neutralidade do Estado incorporados pela Primeira Emenda da Constituição Americana representam originalmente uma dupla conquista, indicando a independência tanto da religião quanto da política em relação a uma fonte comum de regulação externa. Não por acaso, Mark Noll denomina “Republicanismo Cristão” a cultura política híbrida que emerge às vésperas do despontar revolucionário nos EUA e dá particular ênfase à sua natureza linguageira:

Em longo prazo, valores religiosos migraram, através do constante uso político de termos religiosos que caracterizam a época, para o interior do próprio discurso político, logo alterando os valores políticos vigentes. Mas esta migração também ocorreu na direção contrária: a linguagem religiosa, uma vez posta em uso político, absorveu valores políticos que alteraram a substância mesma da religião na América (Noll 2002:85).

Forma primeira da religião civil, esse discurso é forjado em torno de dois temas principais: o medo dos abusos de um poder político ilegítimo ou ilimitado, e a crença quase messiânica nos benefícios da liberdade. Retirando sua vitalidade e corência não necessariamente de um consenso substancial, mas de uma abertura semântica, o Republicanismo Cristão provê uma ponte discursiva não apenas para o pacto originário, que conforma a Primeira República, mas também para a sua contínua, e muitas vezes tensa, reiteração no decorrer da história do país.

Casanova retrata a trajetória do Protestantismo evangélico nos EUA através de um útil esquema de três estágios (1994:135-57). De acordo com essa perspectiva, a introdução do muro constitucional entre religião e Estado acima referida teria sido seguida por ao menos duas outras rupturas. Se em um primeiro momento, a noção de liberdade religiosa é pivotal tanto para o recuo do estado em relação à religião quanto para o florescimento público do Cristianismo, os dois momentos que apresento a seguir indicam a lenta marginalização dos mesmos grupos em relação à cultura política oficial, mais especificamente, à religião civil.

O primeiro desses dois deslocamentos é observado por Casanova no pós-Guerra Civil, e na forte industrialização, urbanização e diversificação da sociedade norte-americana que sucede a reconstrução do país. Este processo inclui ondas mais recentes de imigração que trazem à tona novas tradições religiosas, sobretudo o Catolicismo. Em adição, nota-se também o poderoso avanço das ideologias do Iluminismo americano sobre as classes populares, levado à cabo principalmente pela institucionalização da educação pública secular e pelo começo da ocupação científico-tecnológica do imaginário popular, representando duas importantes ofensivas aos conhecimentos e sensibilidades não-seculares (Schmidt 2000). Diferentes atitudes em relação às ciências naturais e sociais, particularmente o Darwinismo, foram responsáveis pela primeira ruptura denominacional entre o que Casanova denomina um “protestantismo liberal publicista” e um “conservadorismo protestante evangélico privatista” (1994:138). Uma ruptura adicional é introduzida pela questão da raça, a Guerra Civil gerando um cisma teológico duradouro no interior da matriz protestante cívica (cf. Noll 2006). Desse ponto em diante, metodistas, batistas e presbiterianos passam a ser divididos institucionalmente entre ramos sulistas e nortistas autônomos, aderindo a uma configuração que se prolonga até nossos dias.

Casanova argumenta que uma constante fé pós-milenarista haveria permitido ao protestantismo liberal do norte negociar alianças públicas primariamente em torno de uma coalizão protestante-republicana, oposta a uma coalizão católica-democrata, que durou até a eleição de 1928. A partir de então, e em resposta aos efeitos assimilativos do New Deal sobre grupos não-protestantes (que se tornam parte constitutiva do *American Way of Life*), tal aliança é ampliada de modo a ocasionalmente incluir católicos e judeus em uma luta comum por um *ethos* não denominacional de temperança e puritanismo. Esses movimentos de redefinição da *Americaness* ocorrem em paralelo ao crescimento institucional de associações religiosas filantrópicas, que rapidamente alcançam uma dimensão transdenominacional e uma escopo nacional de atuação, cuja finalidade seria estimular e disseminar virtudes tidas como tipicamente norte-americanas dentre a população.

Por outro lado, enquanto um fenômeno sulista e pré-milenarista, o fundamentalismo representa uma rejeição de orientação pietista da modernização da América focada em três contra-posições principais: as heresias liberal-modernistas emanadas das tradições evangélicas nortistas; o ensino do Darwinismo nas escolas

públicas; e a ameaça de “rum e romanismo” que assombrara os ambientes urbanos da época (Marsden 2006)<sup>5</sup>. Inicialmente definido como uma renovação sectária do populismo religioso do Segundo Entusiasmo, o fundamentalismo diferencia-se por se basear mais enfaticamente no literalismo bíblico e em um retorno cristão primitivista aos “fundamentos”. Eventualmente, o movimento também manifesta forte tendência escatológica e dispensionalista.

As revoluções culturais de meados dos anos 1960 levaram a ainda um segundo ponto de ruptura no pacto entre o *nomos* secular e o protestantismo evangélico nos EUA, caracterizado por Casanova como uma guinada pluralista na cultura política local para além dos limites da ética protestante. Muitos fundamentalistas evangélicos contemporâneos são herdeiros diretos das mobilizações emergentes nos anos 1920, às quais novos grupos vieram a se somar, especialmente os pentecostais. Billy Graham é provavelmente o principal pai fundador dessa nova corrente. Sua ascensão ao estatuto de celebridade nacional nos anos 1950 é diretamente responsável pelo estabelecimento do termo “evangélico” como diacrítico do movimento. Esse grupo prepara a esfera pública local para o surgimento da Direita Religiosa (*Religious Right*) no final dos anos 1970, apesar de ainda defender uma posição pietista clássica, assumindo que igrejas e lideranças religiosas deveriam se ater à salvação de almas, arma considerada mais efetiva que a política partidária na luta pela reabilitação moral da nação.

Como sintetiza Guth (1996), os anos 1970 testemunham o avanço organizado da Direita Religiosa no campo político, sob a liderança de antigos fundamentalistas separatistas, destacadamente Jerry Falwell e Tim e Beverly LaHaye. Essa aliança também atrai outros grupos conservadores, como católicos romanos e mórmons, logo dando um novo sentido ao termo “fundamentalismo”, que passa a designar não mais um consenso de ordem teológica, mas um grau compartilhado de militância em relação a certos temas político-culturais. A aglutinação desses grupos em torno do Partido Republicano começa a acontecer logo após a desilusão com o cunho liberal do primeiro mandato de um presidente *born again*, Jimmy Carter (1977-1981). Organizados como uma coalizão em torno da defesa dos valores da família, padrões normativos de sexualidade e a presença mais enfática da religião na vida pública, a *Moral Majority* (o braço político da Direita Cristã) é instituída em 1979 em torno do tele-evangelista Jerry Falwell e o pentecostal Pat Robertson. O grupo assume um papel central na eleição de Ronald Regan para presidente em 1981.

O problema de como de dá essa guinada radical de uma tradição marginal, privatista e extramundana na direção de uma exposição política secular é complexo por demais para ser exaurido aqui. No entanto, gostaria de sublinhar esquematicamente dois aspectos importantes destacados pela literatura sobre o tema:

A) mudança na balança cultural Norte/Sul: É importante notar que a *Moral Majority* emerge através da liderança de carismáticos sulistas, como Jerry Falwell, Pat Robertson e James Robison. Em adição, e de acordo com a reconstituição cuidadosa fornecida por Harvey: “Não é nenhum acidente o fato de conservadores religiosos

alçarem proeminência em nível nacional logo após a derrocada da questão racial como diacrítico central da vida sulista” (Harvey 2005:248). Os anos 1970, portanto, são marcados pelo avanço tenso, mas contínuo, da integração racial nos territórios do sul, após o turbilhão gerado pelo movimento em prol dos direitos civis no país. Tal processo ocorre de modo paralelo à lenta incorporação da região, antes tida como uma área cultural isolada, pela consciência nacional. Nesses termos, a lógica antagonista do fundamentalismo passa a operar não mais em referência à sua custódia sobre a cultura sulista, mas em confronto com o que consideram uma crise de abrangência nacional<sup>6</sup>. Essa mudança de escopo acompanha uma importante troca de prioridades. A ênfase no tema da raça passa ser substituída pela defesa da família através de temas relativos à vida, ao gênero e à sexualidade, tais como aborto e eutanásia, pornografia, direitos reprodutivos e direitos dos gays.

B) A “cruzada secularizante” do poder judiciário: Um segundo estímulo importante pode ser localizado na série de decisões das cortes estaduais e da Suprema Corte que, desde os anos 1960, têm intensificado a política de secularização das instituições estatais nos EUA, especialmente no que concerne a práticas antes comuns, como orações e leitura da Bíblia em escolas públicas. Essas decisões regulatórias geraram um forte sentimento entre a população evangélica de que o pacto original estaria sendo definitivamente quebrado, logo requerendo mais uma vez uma presença cristã pública explícita<sup>7</sup>. A decisão referente a *Roe vs. Wade* (1973), que submete juridicamente a possibilidade ou não da mulher levar a gestação a termo à noção liberal de “direito à privacidade”, é recebida como um assalto secular final às tradições que haveriam forjado a América. O aborto, uma problemática exclusivamente católica até os anos 1970, tornou-se, ao longo dos anos 1980, o tópico mais candente do publicismo religioso evangélico, ultimamente determinando a aliança conservadora que deu origem à *Moral Majority*.

### **Fundamentalismo e pluralismo: paradoxos de uma interação**

Na seção anterior, demonstrei que o projeto último da *Moral Majority* seria o restabelecimento não denominacional da ética protestante puritana como o estilo de vida próprio aos EUA. Sempre de acordo com a mística do pacto original, o discurso de alguém como Falwell (1980) permanentemente equaciona a defasagem de cristianismo na América de sua época com a necessidade de um retorno da nação às suas raízes autênticas — que ele julga avessas ao relativismo moral e ao “assistencialismo” do estado de bem-estar social:

Devemos reverter a tendência em que a América se encontra hoje. Jovens entre vinte cinco e quarenta anos nasceram e foram criados em um mundo diferente daquele dos americanos do passado. (...) Eles foram educados num sistema público de educação permeado por humanismo

secular. Eles foram ensinados que a Bíblia é apenas mais um livro de literatura. Eles foram ensinados que não há mais absolutos no mundo de hoje. Eles foram introduzidos na cultura das drogas. Eles foram criados por uma família e uma escola pública que pertencem a uma sociedade vazia de disciplina e edificação do caráter. Esses mesmos jovens têm sido criados sob a influência de um governo que os ensinou socialismo e assistencialismo. Eles têm sido ensinados a acreditar que o mundo os deve um sustento, trabalhem eles ou não (Falwell 1980:5).

A passagem esclarece bem a temporalidade peculiar que embasa este novo regime teo-político. Diferente da utopia republicana original, que articula o secular ao religioso de modo libertário, trata-se aqui de uma lógica marcadamente restaurativa, especialmente pelo fato do inimigo da América ter se tornado a América ela mesma.

No entanto, assim como a primeira onda de cristianismo fundamentalista, a breve vitalidade política de grupos como a *Moral Majority* e a *Christian Coalition* (o primeiro dissolvido nos anos 1980, o segundo, no início dos anos 1990), pode ser lida paradoxalmente como um sinal enfático de isolamento desses setores em relação à cultura política hegemônica. Apesar do seu alto volume, a luta do evangelismo contra seus inimigos domésticos é mediada pelo que considero um universo progressivamente restrito de enunciação. O próprio avanço das causas citadas por Falwell ao longo dos anos teria dado um tom marcadamente contracultural à presença religiosa na política nacional. No bojo desse processo estariam certas contradições que parecem assombrar a performance das “religiões públicas” em uma ordem secular, liberal e democrática. Casanova destaca uma delas (como tentarei demonstrar, de um modo um tanto excessivo):

O modelo discursivo da esfera pública é incompatível com fundamentalismo. A lógica do discurso público aberto implica que, ao proteger o exercício livre do fundamentalismo na esfera privada, as sociedades modernas não podem tolerá-lo na esfera pública. O fundamentalismo vê-se obrigado a circular suas demandas através de argumento público, o que o coloca numa escolha impossível. Aqueles que aceitam as regras do jogo e começam a argumentar com seus vizinhos terão que abandonar o seu fundamentalismo, ao menos circunstancialmente (1994:166).

Nesses termos, a supostamente livre troca de ideias requerida pelo pluralismo tenderia a tornar automaticamente inócua a presença reivindicatória do fundamentalismo, já que ele seria desde o início (e por princípio) avesso ao racionalismo crítico da deliberação democrática. A tarefa de mobilizar meios pluralistas para se avançar uma agenda antipuralista carrega limites inerentes, visto que a própria lógica da racionalidade comunicativa imporia condições normativas ao discurso fundamentalista.

Outro universo de contradições, que se estende para além do fundamentalismo propriamente dito, refere-se ao grau de adequação do discurso religioso público a certas mudanças no próprio conceito de política na modernidade tardia, o qual deixa de se referir exclusivamente à garantia jurídica de direitos individuais (liberalismo) e à legitimização das decisões do Estado na vontade geral do corpo social (democracia) para também se tornar um espaço acumulativo de “reconhecimento” de minorias (Taylor 1994). O avanço da lógica multicultural sobre as formas de vida<sup>8</sup> cristãs nos EUA torna-se especialmente perceptível em meio aos seus setores mais progressistas, como bem exemplificado pelo best-seller de Carter (1993), *The Culture of Disbelief: How American Law and Politics Trivialize Religious Devotion*, escrito com a finalidade de contrapor o que o autor considera a trivialização da religião pelas forças seculares do país.

Fruto de um momento pós-*Moral Majority*, o livro começa ressaltando o “estranho mas necessário equilíbrio” que teria sustentado a balança da democracia norte-americana entre um “magnífico respeito pela liberdade de consciência, incluindo a liberdade referente às crenças religiosas” e um “compreensível pavor ao domínio religioso sobre o político”, tensão ultimamente incorporada pela Primeira Emenda. O argumento prossegue apontando criticamente para o pendor excessivo dessa balança em fins do século XX para uma interpretação da Primeira Emenda em termos de secularização do estado (*disestablishment*), ao invés de livre-exercício da religião (*free exercise*), tido como a causa principal do que Carter considera a atual “alienação dos grupos religiosos da vida pública norte-americana”.

Carter é um crítico veemente em relação ao monopólio conservador da religião pública nos EUA, insistindo que a visibilidade escandalosa dos seus porta-vozes políticos não serviria como prova do sucesso da liberdade religiosa no país. Esses grupos são objeto de uma leitura ácida e mesmo instrumentalista ao longo de todo o livro, que é explicitamente negativo no que tange à interação entre política partidária e religião<sup>9</sup>. As críticas de Carter se endereçam ainda mais diretamente contra o que ele chama de a *God-talk* da política local, fundamentada sobretudo na religião civil, e que jogaria um papel estrutural no que ele considera a “exclusão civil” da religião real no país<sup>10</sup>.

A crítica acima é curiosamente acoplada a uma visão positiva da agenda pluralista, celebrada como um saudável acerto de contas da nação com a sua própria história. Ao apoiar a expansão dessa agenda na direção de grupos não seculares, Carter acaba por incorporar (ainda mais do que a Direta Cristã) os paradoxos enfrentados pela religião pública numa era multicultural:

Imagine você sendo o pai de uma criança em idade escolar, que frequenta uma escola pública que, em vez de oferecer à criança uma visão de mundo justa e equilibrada – incluindo o estilo de vida de sua escolha – prefere ensinar coisas que parecem provar ao seu filho que seu estilo de

vida é inferior e talvez mesmo irracional. Se o currículo da escola é ofensivo a você porque você é gay ou negro ou deficiente, há grandes chances de que ao menos a escola lhe dará uma audiência. Caso contrário, os progressistas irão se acumular ao seu lado e você com certeza encontrará um ouvido amigo na mídia. Mas se você não gosta do modo com que a escola fala sobre religião, ou se você acredita que a escola está incitando sua criança a abandonar sua religião, você provavelmente será caçoado pela mídia, o *status quo* progressista o acusará de censura, e as cortes fatalmente o rejeitarão (Carter 1993:52).

A passagem enfatiza uma importante mudança no que venho tratando até aqui como o próprio núcleo conciliatório do pacto nacional norte-americano, isto é, a noção de “liberdade religiosa”. Tal mudança pode ser diretamente relacionada a uma guinada na jurisprudência referente à Primeira Emenda reconhecida por Sandel desde o fim da Segunda Guerra Mundial: o pendor do estado em direção a uma maior neutralidade jurídica no que tange à “questão da boa vida”, ou, em outros termos, a aceitação absoluta da “prioridade do jurídico sobre o bom” (Sandel 1998:73)<sup>11</sup>. Tal mudança conceitual é complementada pela sedimentação prática da noção liberal de “liberdade de escolha” como o paradigma que sustentaria as decisões jurídicas relativas à liberdade religiosa, resultando na primazia quase ontológica de uma leitura da Primeira Emenda em termos de secularização (*disestablishment*):

Para Madison ou Jefferson, liberdade de consciência significava liberdade para exercer liberdade religiosa – para cultuar ou não, para suportar uma igreja ou não, para professar crença ou descrença sem sofrer penalidades civis ou incapacidades. Ela não tinha nada a ver com o direito de se *escolher* a própria crença (Sandel 1998:85).

Em contraposição, Sandel destaca que o clássico argumento de Locke (2000), que afirma que a natureza interior das crenças religiosas as torna insensíveis à coação do estado, não implica (como assume a leitura contemporânea) na assunção de que formas de vida religiosas seriam frutos de escolhas individuais reversíveis. Por outro lado, de acordo com a leitura jurídica ora dominante nos EUA, onde a consciência dita, a escolha decide.

A mesma opcionalidade conferida à religião, enquanto camada suplementar de valores que vestiria o sujeito sem afetar seu suposto núcleo autêntico e reflexivo, pode ser vista em funcionamento em nosso estranhamento quase intuitivo à demanda de Carter por um reconhecimento público similar entre as diferenças de origem religiosa e aquelas que emanam de critérios como raça, sexo, gênero ou deficiências físicas. A barreira que de imediato se impõe entre esses dois universos de alteridade é a que se inscreve entre um conjunto de “crenças” escolhidas (religião) e um

conjunto, tido como incontornável, de qualidades constitutivas. O avanço da ideologia da liberdade, enquanto autonomia crítico-reflexiva, tende, portanto, a tornar o poder judiciário insensível aos deveres de natureza prática e existencial que impingem o sujeito religioso (cf. Asad 1993 e 2003; Sullivan 2005).

Assim, a quebra da conexão antes orgânica entre *Americaness* e ética protestante, levada a cabo pelas forças pluralistas desde os anos 1960, teria reduzido grupos cristãos evangélicos a uma subcultura da matriz liberal e multicultural hegemônica nos EUA. Com isso não pretendo inferir a redução do vigor público desses grupos — ainda evidente, principalmente em processos decisórios que envolvem a mobilização do voto popular, como no recente plebiscito que determinou o anulamento da lei estadual que previa o casamento entre parceiros do mesmo sexo na Califórnia (Proposition 8)<sup>12</sup>. Meu ponto é simplesmente que, no âmbito doméstico, a gramática política do multiculturalismo imporia limites poderosos ao clamor público por virtudes, caracterizando o discurso do cristianismo público norte-americano. Nesse sentido, é possível afirmar que o fundamentalismo torna-se — fazendo uso da sua própria terminologia — progressivamente *unamerican*.

A seguir, tentarei demonstrar como tal situação se apresenta de modo distinto sob uma ótica supranacional. Para isso, gostaria de chamar a atenção para os modos de organização e discurso de uma instituição evangélica transdenominacional que, apesar de baseada nos EUA, opera na arena internacional privilegiando a tematização da liberdade religiosa como parte do conjunto dos direitos humanos. Trata-se da *Persecuted Church*.

### Retórica persecutória, império e teologias políticas da tolerância global

Os vínculos entre Cristianismo e política internacional nos EUA são tão antigos quanto a própria nação. O mito milenarista do destino manifesto, que está na origem da religião civil, é apenas a face mais oficial dessa articulação. Boyer (1992) oferece a análise mais detalhada do imaginário geopolítico do dispensionalismo norte-americano. Uma das áreas mais operativas deste pré-milenarismo encontra-se nas políticas relacionadas ao Estado de Israel<sup>13</sup>. Outro fator determinante tem sido a crescente presença de evangélicos no exército norte-americano, de acordo com Loveland (1997), uma das mudanças demográficas mais importantes ocorridas nessa instituição desde o fim da Segunda Guerra. Por fim, Guerra Fria, anticomunismo, patriotismo e a conseqüente sedimentação do “estilo paranoico da política americana” (Hofstadter 1964) acabaram por instituir a geopolítica como um palco central para o reforço da dimensão mais agonística do vínculo entre o cristianismo e a *americaness*.

Não é estranho que a militância em torno da *Persecuted Church* tenha surgido de mobilizações iniciadas no âmbito da Guerra Fria. Sua organização sede, a *Voice of the Martyrs*, antes chamada *Jesus to the Communist World*, foi fundada pela iniciativa do pastor romeno Richard Wurmbrand. Wurmbrand e sua esposa se destacaram como missionários das chamadas igrejas clandestinas (*underground churches*), que se

mutiplicaram no mundo soviético em resposta às restrições aos direitos de associação religiosa e proselitismo impostas pelo regime socialista.

Após 20 anos de atividade missionária, maior parte dos quais passada em prisões onde foram inúmeras vezes torturados, o casal migrou para os Estados Unidos e fundou uma organização não-governamental dedicada à defesa da liberdade religiosa no mundo “não livre”. Hoje baseada em Bartlesville, Oklahoma, a *Voice of the Martyrs* agrupa uma gigantesca estrutura, que articula igrejas e associações cristãs conservadoras, assim como evangélicos liberais e moderados. O universo de influências da instituição transcende o próprio campo religioso, alcançando ONGs de defesa dos direitos humanos, membros de diferentes correntes ideológicas do Congresso dos EUA, demais órgãos do Estado e mesmo setores da ONU.

Além da Bíblia, o cânone da organização inclui como meta-narrativa central a biografia do seu pai fundador, o livro *Tortured for Christ* (Wurmbrand 2009), que fornece um modelo narrativo persecutório reiterado exaustivamente pelos seus diferentes braços. Originalmente publicado em 1967 e hoje traduzido para mais de 60 línguas, o livro decreve o funcionamento das igrejas clandestinas e reproduz com sádica minúcia o sofrimento vivido por Cristãos do mundo “não livre”. Escrito “com tinta e sangue de corações feridos”, o texto recorre a um curioso gênero híbrido, que articula o tema Cristão clássico do martírio com o modelo individualista e tipicamente evangélico de enunciação da verdade enquanto testemunho.

A estrutura das igrejas clandestinas é apresentada por Wurmbrand através de uma forma eclesial tripla. Seus agentes mais diretos são dois. Primeramente, pastores e líderes que se negam a abortar sua missão diante de situações políticas adversas, realizando suas atividades em segredo e a despeito de qualquer risco. A seguir, as congregações clandestinas, responsáveis por abrigar essa igreja móvel em suas casas, contrabandear literatura devocional e levar adiante o processo silencioso de evangelização das suas comunidades. No tratamento de ambos os grupos, o tema do sofrimento é ubíquo: a dor e o autodesprendimento dos mártires são elevados a virtudes e tidos como indícios de fé, qualificando-os como imitações do Cristo:

Eu vi cristãos em prisões comunistas com cinquenta libras de correntes em seus pés, torturados com ferro quente, em cujas gargantas colheres de sal eram forçadas, sendo mantidos sem água e comida, espancados, sofrendo com o frio – e que mesmo assim rezavam pelos comunistas. Isso é humanamente inexplicável! É o amor de Cristo que transbordava em seus corações (Wurmbrand 2009:55).

Fazendo uso de típica tendência revivalista evangélica, a narrativa também tece analogias entre o funcionamento das igrejas clandestinas e da igreja primitiva, especialmente quando destaca a natureza oral, furtiva e herética do próprio Cristianismo originário:

Nunca havia entendido porque Cristo, quando organizava sua última seia, não proveu os apóstolos com um endereço específico, dizendo apenas “Ide à cidade, e sair-vos-á ao encontro um homem, carregando um cântaro de água” (Marcos 14:13). Agora posso entender. Nós também usávamos códigos nas igrejas clandestinas. Se concordarmos em trabalhar assim – retornando aos métodos do Cristianismo original –, poderemos trabalhar efetivamente por Cristo nestas comunidades fechadas (Wurmbrand 2009:61).

Um terceiro componente dessa *ecclesia* são os líderes das igrejas reconhecidas e a comunidade cristã do Ocidente, responsáveis pelo financiamento e pela divulgação dos testemunhos das igrejas clandestinas na esfera pública do “mundo livre”. A retórica acima esboçada é aqui diretamente endereçada ao leitor, tendo em vista provocá-lo a se engajar nas lutas da organização. É o que se vê na seguinte versão torturada da metáfora paulina da Igreja enquanto corpo de Cristo:

Quando era espancado nas solas dos meus pés, minha língua gritava. Por que minha língua gritava, se ela mesma não era afetada? Ela chorava porque tanto a língua quanto os pés são parte do mesmo corpo. E você, o cristão livre, é parte do mesmo corpo de Cristo que neste momento está sendo violentado nas prisões das nações autoritárias, que produzem os novos mártires de Cristo. Será que vocês são insensíveis a esta dor? (Wurmbrand 2009:150).

O principal objetivo de Wurmbrand é utilizar sua própria experiência de vida e a de outros “mártires” com a finalidade de acordar os cristãos do Ocidente do que ele considera um sono provinciano, que iniste em confinar a missão evangelizadora da igreja “reconhecida” aos limites territoriais impostos pelo princípio de soberania do estado de direito. Segundo Wurmbrand, essa situação teria canalizado erroneamente a energia evangelizadora do movimento para o interior do próprio mundo cristão:

No Ocidente, eu econtrei dentre os líderes da Igreja um sentimento oposto ao que predominava nas igrejas clandestinas sob o domínio das cortinas de bambú e de ferro. Muitos cristãos do Ocidente não têm amor pelas nações cativas. A prova disto é que eles se negam a fazer algo por sua salvação. Eles assumem a missão de persuadir Cristãos de uma denominação a mudar para outra. Mas muitos se negam a estender suas missões às nações cativas, alegando que este trabalho seria “contra a lei”! (Wurmbrand 2009:63-4).

A justaposição estratégica sugerida pela retórica da *Persecuted Church* entre a

produção narrativa do inimigo e o cultivo de uma atitude destemida e confrontativa encontra no solo da “guerra ao terror” condições ideais para germinar. Nesse contexto, a figura do Islã radical e “intolerante” assume o papel pré-milenário antes ocupado pela União Soviética, logo renovando o potencial performativo do seu chamado originário: “o Ocidente está dormindo e deve ser acordado de modo a ver o calvário das nações cativas” (Wurmbrand 2009:89). Essa configuração é repetida nas publicações periódicas da organização, que desde meados dos anos 1990 disseminam testemunhos de cristãos martirizados da China, Coreia do Norte e Cuba, mas cuja ênfase passa a recair sobremaneira em países de maioria Islâmica, onde a tradição religiosa impõe fortes limites à conversão (considerada apostasia), um dado refletido em legislações que permitem o pluralismo religioso, mas que proíbem o proselitismo.

A militância contemporânea da *Persecuted Church* tem, portanto, centrado-se no que ela exageradamente entende como a “criminalização” do cristianismo em países islâmicos. A despeito disso, os mártires continuam a ser enviados, os casos de conflito multiplicados, e as histórias de dor e auto-imolação reverberadas. Assim, antes recluso à esfera pública evangélica dos EUA, o corpo torturado de Cristo ganha o sul global, seguindo a poderosa expansão do evangelismo nessa região desde fins do século XX (Jenkins 2006). Livros escritos de acordo com o gênero estabelecido por Wurmbrand passam então a ser também escritos por mártires iranianos, iraquianos, malaios, indonésios e paquistaneses, sendo publicados e divulgados em escala internacional pela organização.

A mais impressionante das conquistas recentes da *Persecuted Church*, no entanto, foi a incrivelmente bem sucedida aliança construída em torno da aprovação do *International Religious Freedom Act* (IRFA), assinado por Bill Clinton em 1998. Nos termos de Danchin:

O ato se baseia no raciocínio de que os EUA teriam a obrigação (derivada principalmente da sua história constitucional, que coloca grande peso na noção de liberdade religiosa, assim como da lei internacional) de dar apoio e proteger minorias religiosas em todo o globo ao combater a intolerância religiosa em Estados que limitam os direitos religiosos das suas populações (Danchin 2002:164).

Aparelho de monitoramento unilateral, a legislação autoriza uma variedade de sanções políticas, econômicas e militares que, apesar de se embasarem no direito internacional, empregam meios exclusivamente nacionais de execução. Em adição, o ato inclui o monitoramento e a divulgação anual de um relatório sobre a intolerância religiosa no mundo, divulgado no site do Departamento de Estado Americano e contendo uma lista dos principais países violadores<sup>14</sup>. A possibilidade de exonerar infratores através de veto presidencial insere flexibilidade na execução da lei e evita possíveis embaraços nas relações diplomáticas entre os EUA e alguns de seus aliados,

como a Arábia Saudita, Israel e China, centrando seu impacto regulatório em países muçumanos não-aliados.

Em sua análise dos debates legislativos em torno do inicialmente rejeitado projeto de lei Wolf-Specter e do modificado projeto Nickles-Lieberman, a base final para o IRFA, Castelli demonstra como a racionalidade das relações exteriores é administrada no congresso de modo a abrigar uma retórica poderosa, que integra

a história da América contada enquanto uma história de refúgio contra a perseguição religiosa (convenientemente elidindo o fator complicador de que a intolerância religiosa e mesmo a perseguição foram também elementos centrais da história da própria fundação dos Estados Unidos) e a história do martírio cristão (Castelli 2007:332).

De maneira análoga ao espetáculo persecutório evangélico acima referido, a suposta natureza inerentemente democrática da América passa a ser organicamente enraizada no martírio vivido e superado por seus antepassados cristãos não conformistas, o que implicaria no dever moral, atribuído ao Estado americano contemporâneo, de assumir a função de polícia global da liberdade religiosa. Em 1996, pôde-se ver, por exemplo, a publicação de um *Statement of Conscience Concerning Worldwide Religious Persecution*, que contém a seguinte declaração da Associação Nacional dos Evangélicos:

A liberdade religiosa não é um privilégio a ser garantido ou negado por um estado todo poderoso, mas um direito humano fornecido por Deus. De fato, liberdade religiosa é a pedra fundamental que anima nossa República e nos define enquanto um povo. Devemos compartilhar nosso amor pela liberdade religiosa com povos que, aos olhos de Deus, são nossos vizinhos. Portanto, é nossa responsabilidade, e também a do governo que nos representa, fazer tudo que podemos para assegurar a dádiva da liberdade religiosa a todos que sofrem perseguição religiosa<sup>15</sup>.

Um novo uso da religião civil americana ganha aqui forma. A ênfase na liberdade religiosa enquanto um direito humano fortuitamente enraizado na própria origem da nação permite, portanto, redefinir o conteúdo imaginário dos EUA, seus vínculos com grupos religiosos locais, e a sua área e poder de intervenção. Essa mobilização se dá através de uma ênfase renovada na universalidade dos valores axiomáticos da religião civil, fator inicialmente destacado por Bellah, fazendo-os assim transcender, e de fato estender o campo de agência da soberania estadunidense para além do seu território e população. No caso do IRFA, o resultado dessa rearticulação discursiva entre *Americaness* e evangelismo é uma aliança política surpreendentemente larga em torno da aprovação da lei, fruto de lutas travadas, sobretudo, no campo das definições, e cujas questões-chave

foram: i) Como discernir a “intolerância” de outros fatores quando se trata de definir as motivações de um evento particular de conflito? e ii) Como atribuir a tal intolerância uma adjetivação religiosa?<sup>16</sup>

A inerente instabilidade semântica da noção de “intolerância religiosa” aparece de forma evidente nos debates em torno da guerra civil do Sudão, que ocuparam um lugar determinante na própria aprovação da legislação (McAllister 2008). Hertzke (2004), membro da *Persecuted Church*, apresenta uma versão laudatória e rica em detalhes do lento processo de divulgação, lobby e mobilização pública em apoio ao IRFA, que conseguiu unir múltiplos grupos evangélicos denominacionais, judeus e republicanos à esquerda mais liberal, democratas, e ativistas do movimento negro. Por fim, ele admite que “o que faltava para a aprovação do IRFA era uma apreciação religiosa do conflito no Sudão” (Hertzke 2004:248-9). Originalmente ventilada na mídia local por missionários associados à *Persecuted Church*, essa versão representava a violência em Darfur como fruto da opressão de “árabes muçumanos” do norte sobre “cristãos negros” do sul. Controvertida em diversos aspectos, a narrativa obviamente submete complexos fatores econômicos, étnicos e políticos relativos à formação do Estado-nação sudanês a uma simplória classificação religiosa<sup>17</sup>. No entanto, após tomar de modo avassalador a opinião pública, essa versão alavancou a aprovação da lei em ambas as casas, a despeito da oposição do próprio governo Clinton e de importantes grupos de defesa dos direitos humanos, ambos preocupados com o foco excessivamente estreito na vitimização de grupos cristãos.

A ênfase unilateral do IRFA na noção de “liberdade religiosa” instituiu uma problemática hierarquia de direitos humanos na política externa dos EUA, colocando a religião em seu topo. Nesse sentido, a legislação antecipa problemas homólogos aos da retórica da “guerra ao terror”, principalmente a desqualificação de manifestações socio-políticas antagônicas por meio da redução de suas motivações (normalmente multifacetadas) a uma dimensão exclusivamente religiosa — logo “irracional” e “intolerante”. Um segundo universo evidente de problemas estaria na neutralidade robusta assumida pelos EUA ao se autoqualificarem como uma autoridade soberana dotada de poder decisório irrestrito diante das lutas acerca da natureza e limites da agência religiosa no mundo contemporâneo. Ambos os axiomas são problematizados por reflexões acadêmicas recentes sobre o secularismo (Asad 1993; 2003; 2006; Connolly 2000), interessadas em provincializar alguns princípios-chave da ordem secular (como a impessoalidade racional do estado, a natureza autofundada das esferas política e religiosa e a abordagem secular do regime de verdade da religião enquanto “crença”) ao vinculá-los organicamente a processos socio-políticos particulares à formação dos Estados-nação na Europa, assim como a suas respectivas expansões imperiais. Tidas como cristalizações jurídicas de determinados embates históricos concretos, categorias seculares como “liberdade religiosa”, “tolerância”, “esfera pública” e mesmo a própria “religião” exerceriam um poder regulatório formativo, e muitas vezes normativo, sobre formas de vida não seculares em contexto pós-colonial.

Referindo-se à implantação das políticas do IRFA no Egito, Mahmood (2006) destaca como o estímulo norte-americano à “liberdade religiosa” nesse país tem se desenvolvido através de uma agenda necessariamente híbrida, que visa encorajar o exercício de maior tolerância através de intervenções teológicas estratégicas no campo da hermenêutica corânica. Nesse sentido, o projeto secular de “democratização do Islã” é complementado pela defesa de uma reforma religiosa pietista que visa alterar a própria relação entre o sujeito Islâmico e o seu texto sagrado. Um dos efeitos desta postura tem sido o estreitamento dos vínculos financeiros e políticos entre o Departamento de Estado Americano e teólogos islâmicos liberais, alguns deles publicamente reconhecidos no Egito como os “luteranos do Islã”. Duas reformas centrais estariam aqui em jogo: o avanço de uma interpretação de natureza “simbólica”, e não mais “literal”, de determinadas passagens escripturais e a reformulação da relação entre fiel e profeta não mais em termos de emulação prática, mas de “fé” interna e imaterial. Dentre os alvos visados pelo projeto encontra-se a descriminalização do proselitismo religioso no país.

Os dados acima apresentados demonstram bem como a noção de liberdade religiosa veiculada no IRFA incorpora as vicissitudes de um momento paradoxal da história norte-americana, de império e multiculturalismo (Brown 2006). Por um lado, a lei autoriza a sanção não liberal da “intolerância” por meios violentos legítimos e soberanos. Por outro, ela abre espaço para uma governamentalidade (Foucault 1999) de ordem transnacional cujo intento seria regular práticas não hegemônicas por meio do cultivo liberal de virtudes pluralistas que, como vimos, endossam e autorizam de modo intervencionista uma modalidade específica de subjetividade religiosa. No cerne dessa agenda político-teológica, podemos ver a rearticulação entre interesses geopolíticos e o proselitismo cristão, ambos comungando em uma ideia de América disponibilizada pela religião civil.

### **As políticas da religião civil: Estado, religião pública e soberania**

Quando se traça um limite, isto pode ter diferentes razões. Quando circunscrevo uma área usando uma cerca, um risco ou o que quer que seja, isto pode ter por finalidade não permitir que alguém entre ou saia; pode também fazer parte de um jogo onde se espera que os jogadores transponham este limite; ou pode também indicar onde termina a propriedade de uma pessoa e começa a propriedade de outra, e assim por diante. Portanto, se traço um limite, nem por isso está dito porque o traço (Wittgenstein 1968:138-139).

Um dos problemas fundamentais de teses durkheimianas, como as de Bellah, que visam abstrair a “religiosidade” enquanto um princípio sociológico apto a ser direcionado a instituições seculares, é a forma negligente com que elas concebem a

própria relação entre a religião real e a ordem secular. Se os modos através dos quais uma determinada população imagina sua comunidade nacional podem ser considerados uma religião (dotada de autoridade escritural e eclesiástica, liturgias e escatologias), a questão de como ela se articula a setores denominacionais ainda resta em aberto. No entanto, minha proposta não foi defender a autenticidade do que chamo aqui de religião denominacional em contraposição à sua réplica secular, e menos ainda tecer um argumento nominalista, interessado em simplesmente desqualificar a realidade empírica universal de algo como “a religião”.

Seguindo a linha de raciocínio estabelecida por Talal Asad (1993; 2003), meu interesse foi antes entender como a ordem secular e a religião se articulam de modo generativo, já que mutuamente dependente e contextualmente determinado. Nesses termos, a atividade de definição migra do campo do observador para o campo do observado, tornando-se enraizada nos próprios embates socio-políticos, históricos e discursivos que dão origem ao presente<sup>18</sup>. Nos termos do próprio Asad:

A razão pela qual defendo que não pode haver uma concepção universal de religião não é que fenômenos religiosos sejam infinitamente variados – e certamente não é porque algo como a religião não exista. É que *definir algo* é sempre um ato histórico, e quando a definição é empregada, ela faz coisas diferentes em diferentes tempos e circunstâncias, e assim responde a diferentes questões, necessidades, pressões (...). Em suma, ‘definições universais de religião’ nos desviam de questões importantes, que concernem o que estas definições incluem e excluem, por que, por quem – e com quais consequências (Asad 2008:2-3).

Assim, antes de responder a questão “o que é de fato a religião?” ou simplesmente rejeitá-la enquanto epifenômeno do político, minha intenção foi recuperar a dinâmica definicional imanente à história do entrelaçamento entre o cristianismo público (em suas manifestações não conformista, fundamentalista e evangélica) e o imaginário nacional no interior da ordem secular norte-americana.

A partir de uma rápida revisão histórica, extraí analiticamente três contextos básicos de articulação: complementaridade robusta na Primeira República; crescente oposição, culminando na desinstitucionalização da ética protestante nos anos 1960; e uma complementaridade que eu chamaria de “ressonante”, iniciada no fim dos anos 1990, alcançando sua plenitude no contexto pós-11 de Setembro. Antes de se contradizerem, as duas últimas tendências se sobrepõem, referindo-se respectivamente aos domínios doméstico e internacional. Vimos também como, ao longo dessas três ondas, as categorias de “liberdade” e de “liberdade religiosa”, pilares da religião civil, jogaram num papel central, potencializado justamente por sua inerente ambiguidade. Na Primeira República, o solo em que germinou a comunidade imaginada, a liberdade representa o espaço compartilhado por grupos religiosos e seculares em oposição à

tiranias do outro imperial. Nos anos 1960, estabelece-se uma crescente polarização hermenêutica em relação à Primeira Emenda. Assim, o cristianismo público passa a se agrupar em torno da liberdade enquanto livre-exercício da religião, enquanto secularistas a utilizam como um instrumento jurídico de dissociação entre estado e religião. No terceiro momento, a liberdade religiosa é tematizada enquanto uma dádiva tipicamente norte-americana para nações tidas como não livres, e a religião civil serve como fonte de justificativa moral para a agência geopolítica secular. Por fim, localizei três modos discursivos de engajamento público desses grupos cristãos: a unidade orgânica entre virtudes cristãs e *americaness*, observada na retórica do republicanismo cristão; a retórica nostálgica, incorporada pela Direita Religiosa, que acusa a alienação da América em relação a si mesma; e a capitalização da empatia entre o Estado, interesses religiosos locais e minorias cristãs alhures através de uma retórica persecutória, possibilitando o reencontro da América consigo mesma.

Como conclusão, gostaria de destacar alguns pontos que podem ser extraídos dessa visão não essencialista da religião civil americana tendo em vista contribuir para debates mais gerais sobre a relação entre religião e política. Primeiramente, os exemplos apresentados aqui dão a entender que, antes de uma visão de mundo interessada em dar sentido a eventos concretos, a religião civil opera como uma gramática, cuja finalidade última seria instituir e delimitar o campo das práticas e enunciações autorizadas. Esse aspecto é subvalorizado pela abordagem de Bellah, excessivamente focada em eventos cerimoniais e, portanto, fortemente oficial e mesmo funcionalmente articulada ao problema da ordem. Diria que, ao longo de seu artigo, Bellah parece ser enfeitado pela poderosa mística do seu objeto de análise, seu essencialismo testemunhando para esse fascínio pessoal:

Uma religião civil mundial poderia ser aceita como a realização, e não como a negação da religião civil americana. De fato, tal resultado tem sido a expectativa escatológica de nossa religião civil desde a sua origem. Negar tal desfecho seria negar o sentido da América ela mesma (Bellah 1970:186).

A atenção à natureza regulatória da religião civil nos ajuda a dissociá-la do campo dos fenômenos simbólicos ou narrativos, aproximando-a do campo das tomadas de decisão, onde jaz o princípio de soberania do Estado de Direito.

Como argumenta Asad (2006), em sua análise das polêmicas em torno do banimento da ostentação de símbolos religiosos em instituições estatais francesas (com ênfase no véu Islâmico), mais do que uma exceção à regra secular da não intervenção do estado na esfera religiosa, o fenômeno representaria uma exceção no sentido schmittiano (2007), ou seja, o sinal do exercício do poder soberano. Diferindo de interpretações interessadas em sublinhar as particularidades do *Etat laïque*, Asad entende que o banimento do véu de fato desvela características gerais da ordem

secular, particularmente o modo duplo com que o Estado entraria na relação entre religião e política: tanto como uma esfera a ser separada da religião e autofundada, quanto como uma presença ausente, que define os próprios termos desta separação e autoenraizamento. A capacidade legítima de definir a exceção estaria, portanto, na própria origem do englobamento hegemônico e generativo do religioso pelo secular, argumento que inclui o secularismo norte-americano.

Vale lembrar que a compreensão da religião civil em termos gramaticais não significa que a sua natureza regulatória não deixe margem para (inov)ação. Enquanto uma instância agregadora do corpo político – apropriada tanto pelo Estado quanto por grupos religiosos e não religiosos na esfera pública –, a religião civil fornece importantes áreas de mediação e purificação, que podem tanto reduzir quanto ampliar a influência da agência religiosa no poder decisório soberano ao destacar seus vínculos cosmogônicos com o imaginário nacional. Nesse sentido, a religião civil teria na história oficial não somente a sua substância sagrada, mas também o próprio alvo de sua política, que faz história com a história. A natureza sedutora e persuasiva da retórica esposada pela *Persecuted Church* perante agentes seculares atesta para semelhante maleabilidade, sendo caracterizada por duas tendências que a fazem tocar o próprio âmago do princípio de soberania: uma orientação internacional e a referência constante à figura do inimigo<sup>19</sup>.

Sob uma ótica doméstica, observei, no aporte de Casanova, a resistência inerente que a linguagem (multicultural) do reconhecimento e (liberal) da liberdade de consciência imporiam às reivindicações do cristianismo público. Esse seria o ponto final de um longo processo de clivagem entre a ideia da América e suas origens cristãs. Associei tal processo à redução do cristianismo conservador público a uma subcultura do multiculturalismo hegemônico. No entanto, sob uma ótica internacional, vimos como o processo de gestação e execução do IRFA encontra nos direitos humanos um novo ambiente de conciliação entre os espíritos da religião e da liberdade. A heterogeneidade das linhas de força que comungam na cruzada norte-americana contra a intolerância religiosa tende ao menos a problematizar a rigidez e o escopo das generalizações de Casanova sobre a oposição entre ordem democrática e fundamentalismo cristão<sup>20</sup>.

Processo similar é observado por Buss e Herman (2003) no lobby da Direita Cristã frente aos fóruns internacionais de formulação de políticas para a família (principalmente a ONU), em que o motivo bíblico da família cristã, dotado de uma normatividade explicitamente ético-religiosa, é sublimado e adquire legitimidade secular através da defesa dos direitos universais da família natural por meio da linguagem do direito, da sociologia, da demografia e da biologia.

Mais do que mera retórica, forma sem conteúdo ou função, a guerra à intolerância religiosa provê um palco performativo para a reiteração do pacto da nação, promovendo uma ampla comunhão entre o político e o religioso na luta contra os inimigos globais da liberdade religiosa e, por metonímia, dos EUA ele

mesmo. Assim, se no campo doméstico ainda valeria a máxima liberal Lockeana concernente à interioridade da religião enquanto crença, e sua consequente insensibilidade à coerção estatal, no foro internacional, sanções governamentais são legitimadas como meios para estabelecer o campo religioso do outro dentro de padrões secularmente aceitáveis. Como afirma o senador Chris Smith, conjurando um fantasma originário, cuja oposição estaria na própria base do republicanismo cristão:

Tiranos entendem a força. Eles também entendem a fraqueza (...) Esta legislação é designada a ajudar povos cuja situação é particularmente comovente, e com quem muitos americanos têm fortes laços de afinidade e obrigação (Danchin 2002:168).

O tema político-teológico do mal é, não por acaso, inteiramente ignorado pela versão “não demoníaca” da religião civil fornecida por Bellah.

Por fim, é importante refletir sobre o ar particularmente civil das últimas investidas públicas do evangelismo norte-americano, especialmente se comparadas às suas vertentes tidas como abertamente religiosas (e, portanto, provincianas) pelo grande público, ainda operantes em contexto doméstico<sup>21</sup>. A vitalidade não sectária que o recurso à religião civil e aos direitos humanos provê a organizações como a *Persecuted Church* nos serve de advertência para a resistência analítica oferecida por certos coletivos político-religiosos contemporâneos a modos meramente causais de se conceber a relação entre religião e política. No caso do cristianismo norte-americano, isso significa dissociar a sua presença pública do Partido Republicano. Mais do que uma ingerência do religioso no político, ou mesmo uma ocupação organizada da política representativa, os debates e entrelaçamentos entre o espírito da religião e o espírito da liberdade que dão origem ao IRFA atestam para o que Connolly (2005) chama, usando uma terminologia deleuziana, de vínculos de “ressonância” entre a máquina evangélica e as máquinas seculares do Estado e da mídia de massa. No caso do IRFA, esse modo de vinculamento não causal é evidenciado pelo fato das agendas do chamado complexo militar-industrial norte-americano, dos grupos de defesa dos direitos humanos e do cristianismo público serem irreduzíveis a um mínimo denominador comum. Capitaliza-se então justamente a polissemia inerente a categorias como tolerância e liberdade religiosa.

Atento ao caráter a um só tempo prático e poroso da ordem secular, este artigo tentou traçar algumas de suas modulações históricas, entendendo que a atividade de se imaginar os EUA ocorreria no interior de uma política que povoa tanto o universo das separações regulatórias quanto das infiltrações estratégicas. Sob essa perspectiva, mais do que uma essência valorativa, a religião civil passa a ser julgada em sua capacidade pragmática de conter ou ampliar a ressonância entre formas de vida religiosas e o centro decisório soberano.

## Referências Bibliográficas

- ASAD, Talal. (1993), *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- \_\_\_\_\_. (2003), *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- \_\_\_\_\_. (2006), "Trying to understand French secularism". In: H. De Vries; L. Sullivan (eds.). *Political Theologies: Public Religions in a Post-secular World*. New York: Fordhan University Press.
- \_\_\_\_\_. (2008), "Thinking about belief, religion and politics". *Mimeo*.
- BELLAH, Robert N. [1967] (1970), "Civil religion in America". In: R Bellah. *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-traditionalist World*. Berkeley: University of California Press.
- BELLAH, Robert e GREENSPA, Frederick E. (eds.). (1987), *Uncivil religion: interreligious hostility in America*. New York: Crossroad.
- BOYER, Paul. (1992), *When Time Shall Be No More: Prophecy Belief in Modern American Culture*. Cambridge: Harvard University Press.
- BROWN, Wendy. (2006), *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire*. New Haven: Princeton University Press.
- BUSS, D; HERMAN, D. (2003), *Globalizing Family Values: The Christian Right in International Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- CARTER, Stephen L. (1993), *The Culture of Disbelief: How American Law and Politics Trivialize Religious Devotion*. New York: Basic Books, Harper Collins.
- CASANOVA, Jose. (1994), *Public Religions in The Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
- CASTELLI, Elizabeth. (2007), "Persecution Complexes: Identity Politics and the 'War on Christians'". *Differences*, nº 18(3): 152-180.
- CONNOLLY, William. (2000), *Why I am not a Secularist*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- \_\_\_\_\_. (2005), "The Evangelical-Capitalist Resonance Machine". *Political Theory*, nº 33(6): 869-886.
- DANCHIN, Peter. (2002), "External Monitoring and the International Protection of Freedom of Religion or Belief". In: P. Danchin; E. Cole (eds.). *Protecting the Human Rights of Religious Minorities in Eastern Europe*. New York: Columbia University Press.
- DAS, Veena. (1998), "Wittgenstein and Anthropology". *Annual Review of Anthropology*, 27: 171-95.
- FALWELL, Jerry. (1980), *Listen America!*. New York: Doubleday.
- FOUCAULT, Michel. (1999), *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes.
- GAUCHET, Marcel. (1997), *The Disenchantment of the World: a Political History of Religion*. Princeton: Princeton University Press.
- GUTH, James L. (1996), "The politics of the Christian Right". In: Green; Guth; Smidt & Kellstedt (eds.). *Religion and the Culture Wars: Dispatches From the Front*. New York: Rowman & Little Field Publishers, Inc.
- HARVEY, Paul. (2005), *Freedom's Coming: Religion, Culture and the Shaping of the South from the Civil War Through the Civil Rights Era*. Chapel Hill: UNC Press.
- HATCH, Nathan. (1989), *The Democratization of American Christianity*. New Haven: Yale University Press.
- HERTZKE, Alan. (2004), *Freeing God's Children: the Unlike Alliance for Global Human Rights*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
- HOFSTADTER, Richard. (1964), "The Paranoid Style in American Politics". *Harper's Magazine*, November: 77-86.

- JENKINS, Philip. (2006), *The New Faces of Christianity: Believing the Bible in the Global South*. New York: Oxford University Press.
- LATOURE, Bruno. (2000), *Jamais fomos modernos: ensaios de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Ed. 34.
- LEFORT, Claude. (2006), "The permanence of theologico-political?". In: H. De Vries; L. Sullivan. *Political Theologies: Public Religions in a Post-secular World*. New York: Fordhan University Press.
- LOCKE, John. (2000), *Carta sobre a tolerância*. Lisboa: Edições 70.
- LOVELAND, Anne C. (1997), *American Evangelicals and the U.S. Military, 1942-1993*. Baton Rouge: Louisiana State University Press.
- MAHMOOD, Saba. (2006), "Secularism, Hermeneutics, Empire: The Politics of Islamic Reformation". *Public Culture*, 18(2): 323-247.
- MARSDEN, George M. (2006), *Fundamentalism and American Culture*. New York: Oxford University Press.
- MCALLISTER, Melani. (2008), "The Politics of Persecution". *Middle East Research & Information Project*, nº 39 (4): 18-27.
- MCINTYRE, Alasdair. (2001), *Depois da Virtude*. Bauru: EDUSC.
- NOLL, Mark. (2002), *America's God: from Jonathan Edwards to Abraham Lincoln*. New York: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_. (2006), *The Civil War as a Theological Crisis*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- SANDEL, Michael. 1998. "Religious Liberty: Freedom of Choice or Freedom of Conscience". In: R. Bargava (ed.). *Secularism and its critics*. New York: Oxford University Press.
- SCHMIDT, Leigh Eric. (2000), *Hearing Things: Religion, Illusion, and the American Enlightenment*. Cambridge: Harvard University Press.
- SCHMITT, Carl. (2007), *The Origins of the Political*. Chicago: University of Chicago Press.
- SULLIVAN, Winnifred F. (2005), *The Impossibility of Religious Freedom*. New Haven: Princeton University Press.
- TAYLOR, Charles. (1994), "The politic of recognition". In: E. Gutmann (ed.). *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. New Haven: Princeton University Press.
- TOCQUEVILLE, Alexis de. (2004), *Democracy in America*. New York: The Library of America.
- WARNER, Michael. (1990), *The Letters of the Republic: Publication and the Public Sphere in Eighteenth-Century America*. Cambridge: Harvard University Press.
- \_\_\_\_\_. (2002), "Publics and counterpublics". *Public Culture*, nº 14(1): 49-90.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. (1968), *Philosophical Investigations*. New York: Macmillan.
- WURMBRAND, Richard. [1979] (2009), *Tortured for Christ*. Living Sacrifice Book Company: Bartlesville.

## Notas

- <sup>1</sup> Gostaria de agradecer os comentários de Saba Mahmood e dos revisores de *Religião e Sociedade*.
- <sup>2</sup> O artigo é focado na análise de "rituais", mais especificamente em como a palavra "Deus" é empregada por líderes políticos dos EUA em tais circunstâncias: "Considerando a separação entre Igreja e Estado, como pode um presidente sequer usar de modo legítimo a palavra Deus? A resposta é que a separação entre Igreja e Estado não nega ao campo político uma dimensão religiosa. (...) Esta dimensão se expressa através de um conjunto de crenças, símbolos e rituais que estou chamando aqui de a religião civil americana" (Bellah 1970:171).
- <sup>3</sup> Bellah demonstra alguns sinais de consciência histórica, no entanto, quando reconhece a eventual metamorfose das virtudes incorporadas pela religião civil em mera violência no contexto da Guerra Fria: "Em momentos de incerteza, fomos tentados a nos apoiarmos em nosso poder físico

- avassalador em vez de em nossa inteligência, e temos, em parte, sucumbido a esta tentação. Nervosos e afoitos toda vez que nosso imenso poder não obtém sucesso imediato, estamos no limite de um choque cuja extensão nenhum homem pode saber” (Bellah 1970:184).
- <sup>4</sup> O conceito de “religião incivil”, que intitula o volume dedicado ao estudo histórico e sociológico dos conflitos de ordem religiosa nos EUA, não é esclarecido em nenhum momento, nem por Bellah nem pelos colaboradores. Quando a religião vivida torna-se “incivil” aos olhos da esfera pública secular? E como a religião civil é concretamente englobada por discursos religiosos quando estes visam adquirir legitimidade? Essas são algumas questões que tentarei explorar aqui, cuja resposta demanda a própria redefinição do que seja a religião civil.
- <sup>5</sup> A expressão “rum e romanismo” refere-se aos dois fatores que, de acordo com os primeiros fundamentalistas, estariam a enfraquecer a fibra moral da nação: a flexibilização jurídica do uso de bebida alcoólica (fruto de uma longa luta política) e o crescimento da população católica no país
- <sup>6</sup> A forte migração de evangélicos sulistas para o sul da Califórnia entre os anos 1930 e 1950 é frequentemente conectada à assensão política de Reagan ao cargo de governador do estado, em 1966.
- <sup>7</sup> Essa jurisprudência começa com *Everson vs. Board of Education* (1947), e encontra desfecho em *Engel vs. Vitale* (1962) e *School District Abington vs. Schempp* (1963).
- <sup>3</sup> As noções de “forma de vida” e “gramática” utilizadas ao longo deste artigo referem-se a Wittgenstein (1968). Para uma boa avaliação crítica do seu potencial para a análise antropológica, veja-se Das (1998).
- <sup>9</sup> “Como um cristão devoto, sou profundamente ofendido por políticos, sejam eles da esquerda e ou da direita, que se apropriam da linguagem e símbolos religiosos com a finalidade de contabilizar votos. Quando líderes de origem religiosa se utilizam desses símbolos de modo tão divisivo quanto fizeram em Huston [referência à Conveção Republicana de 1992], tendo em vista condenar seus adversários às trevas, eu tremo de raiva – e já que esta decisão não pertence a nenhuma autoridade eclesiástica, eu também temo por suas almas” (Carter 1993:47).
- <sup>10</sup> Nesses termos, os “encantamentos ritualísticos da religião civil” passam a ser vistos como atos de expropriação da religião real de suas energias cívicas: “Agradecem a Deus pelo sucesso de uma missão militar recentemente cumprida ou a ser iniciada. Pedem a Deus que abençoe a nação, seu povo e seus líderes. Mas ninguém, na religião civil, se vê obrigado a fazer nada por Deus” (Carter 1993:52).
- <sup>11</sup> Um dos aspectos centrais do argumento clássico de McIntyre (2001) sobre a dissociação entre ética e virtude na modernidade.
- <sup>12</sup> No entanto, o caso *Perry vs. Schwarzenegger* (2010) levará o debate acerca da constitucionalidade da Proposition 8 à Suprema Corte.
- <sup>13</sup> A fundação do Estado de Israel, em 1948, reforça a credibilidade das teologias dispensionalistas, já que corrobora teses centrais de sua profecia. Uma variedade de intérpretes da Bíblia, nos séculos XIX e XX, incluindo dispensionalistas, previu o retorno dos judeus à Palestina, e tais visões tiveram impacto central no apoio material e político de grupos evangélicos aos projetos norte-americano e britânico que subjazem à formação do Estado de Israel. Nesse sentido, os EUA encontram-se a si mesmos (e de modo apocalíptico) no texto Bíblico através da promessa feita, em Genesis 12:3, por Deus a Abraão: “E abençoarei os que te abençoarem, e amaldiçoarei os que te amaldiçoarem; e em ti serão benditas todas as famílias da terra”.
- <sup>14</sup> Disponível em: <http://www.state.gov/g/drl/irf/>. Consultado em 15.02.10.
- <sup>15</sup> Disponível em: [http://www.nae.net\\_index.cfm?FUSEACTION=editor.page&pageID=48&IDCategory=9](http://www.nae.net_index.cfm?FUSEACTION=editor.page&pageID=48&IDCategory=9). Consultado em 15.02.10.
- <sup>16</sup> Como destaca Brown (2006), apesar de figurar de modo central em dispositivos de lei pertencentes ao direito internacional, “a tolerância ela mesma não pode ser legalmente codificada” (Brown 2006:11). A natureza negativa do conceito de “tolerância” torna sua presença no desejável

- conjunto dos direitos humanos inerentemente aberta, sendo impossível concebê-la positivamente, como um “direito à tolerância”. Esse fato indica que o termo é inteiramente determinado por suas circunstâncias de enunciação, operando não “de acordo com a lei (*by law*)”, mas sempre “em adição à lei” (Brown 2006:12), como um perigoso suplemento. Não por acaso, o jogo de linguagem da “tolerância” é frequentemente utilizado como um mecanismo de despolitização, já que agiria como um dispositivo fora/dentro do político, tal como uma dobradiça, que media, traduz e pacifica lutas históricas ao encapsulá-las na linguagem dos direitos.
- <sup>17</sup> Um excelente recurso para a compreensão desses fatores está no site disponibilizado pelo Departamento de Estudos Africanos da Universidade da Califórnia, em Berkeley. Disponível em: <http://understandingsudan.org/index.html>. Consultado em 15/02/10.
- <sup>18</sup> Percebe-se que a tese de Asad da coabitação hierárquica e generativa do religioso no secular difere frontalmente tanto das teorias iluministas do “reco” da religião em relação ao político, quanto de pensadores hegelianos como Gauchet (1997), interessados na emergência dialética do secular a partir da “cosmologia” cristã europeia.
- <sup>19</sup> De acordo com a tese clássica de Schmitt “o conceito do estado pressupõe o conceito do político” (Schmitt 2007:19), o último sendo ancorado ontologicamente na produção soberana de afinidades, direitos e exceções à sombra do “inimigo”. A decisão, assim como a divisão amigo/inimigo, norma/exceção, que a embasa, seria, portanto, a fonte de normatividade que precede a norma, sendo tão autossuficiente quanto o milagre. A recuperação genealógica das formas com que o Estado moderno e secular habita esse centro teo-político de normatividade é um dos alvos de Schmitt.
- <sup>20</sup> Uma série de emendas poderia ser feita à noção habermasiana de “público” empregada por Casanova, especialmente se comparada a abordagens dispostas a considerar este conceito em sua plena historicidade, como o faz Warner, para quem “o ser imaginário do público está fadado a ser projetado a partir de discursos já em circulação” (Warner 2002:76). Em adição à fraca atenção de Casanova à substância discursiva e, portanto, inerentemente política da categoria de público, pode-se constatar que todo o argumento acima recuperado sobre os paradoxos do fundamentalismo enquanto “religião pública contra o pluralismo” é silenciosamente sustentado por um modelo exclusivamente doméstico.
- <sup>21</sup> Castelli (2007) observa o avanço da mesma retórica persecutória na própria agenda doméstica dos evangélicos americanos, no que obtêm menos sucesso. Central para essa estratégia seria a tentativa de tematizar o próprio “terceiro desestabelecimento” acima mencionado enquanto uma colonização interna pelos inimigos domésticos da América. Dentre as inúmeras formas de mobilização apresentadas pela autora, destacaria três. Primeiramente, o chamado *Justice Sunday*, um coletivo de políticos não seculares, acadêmicos e lideranças religiosas organizados pelo *Family Research Council*, dentre 2005 e 2006, com o objetivo de conscientizar cristãos sobre a tirania de um poder judiciário ilimitado e ativista. Outro fenômeno significativo é o *Liberty Sunday*, interessado em defender a “primeira liberdade” contra o casamento gay e a homossexualidade. Uma terceira frente, o grupo *Battle Cry*, dedica-se à formação e defesa dos jovens “soldados de Cristo” contra uma indústria cultural que massacra o seu estilo de vida.

Recebido em janeiro de 2011

Aprovado em junho de 2011

**Bruno Reinhardt** ([bmnreinhardt@gmail.com](mailto:bmnreinhardt@gmail.com))

Mestre em Antropologia Social pela Unb e doutorando em Antropologia pela UC Berkeley. Bolsista CAPES/Fulbright.

---

**Resumo:****Reiterando o pacto: história, teologias políticas cristãs e a religião civil americana em uma era de multiculturalismo e império**

Há 40 anos, em plena Guerra Fria, Robert Bellah concluiu seu célebre artigo sobre a religião civil americana com a seguinte pergunta: como conceber a aplicabilidade legítima dos valores-chave que suportam o imaginário nacional americano para além dos confins territoriais do seu Estado-nação? O presente artigo quer revisitar esta questão criticamente à luz de incursões regulatórias recentes dos EUA sobre o campo da liberdade religiosa no globo. Primeiramente, reviso a história da relação entre secularismo, identidade nacional e cristianismo nos EUA. A seguir, analiso as articulações político-religiosas que dão origem ao *International Freedom of Religion Act* (IRFA), em 1998. Por fim, tento destacar como este exercício pode fornecer contribuições mais gerais para o estudo da relação entre religião, nacionalismo e poder secular na contemporaneidade, com ênfase na relação entre estes e o princípio de soberania do estado de direito.

**Palavras-chave:** cristianismo, religião civil.

---

**Abstract:****Reenacting the Covenant: America's Civil Religion and Christian Political Theologies in an Imperial Age**

Forty years ago, amidst the Cold War, Robert Bellah concluded his famous article on civil religion in America with the following question: how to conceive the applicability of the core values that undergird United States' imagined community beyond the territorial limits of its nation-state? The current article intends to revisit this important question critically while referring it to recent global regulatory incursions performed by the USA on the field of religious freedom. First, I review the history of the relationship among secularism, national identity and Christianity in America. Secondly, I analyze the political and religious negotiations that give birth to the International Freedom of Religion Act (IRFA), in 1998. As a conclusion, I stress how this exercise might offer broader contributions to debates on the mutual orientation of religion, nationalism and secular power in contemporaneity, with an emphasis on the relationship between these and the principle of sovereignty.

**Keywords:** christianity, America's civil religion.