

Religião, liberdade e justiça: Os fundamentalistas cristãos na contramão da liberdade religiosa

Religion, freedom and justice: The Christian fundamentalists against religious freedom

Marco Túlio Souza Morais*

Resumo

O artigo atual tem como objetivo falar sobre o fundamentalismo cristão, com o intuito de mostrar como essa maneira de pensar e praticar o Cristianismo transgredem os Direitos Humanos e, especificamente, impõem limites sobre a liberdade religiosa de outras religiões ou das próprias Igrejas Cristãs. Neste contexto, propõe-se fazer uma discussão sobre justiça para que possamos entender os princípios dos Direitos Humanos, o que inclui entender o que é liberdade religiosa. Ele se trata de uma pesquisa interpretativa, ou seja, o mesmo faz uma interpretação das ideias que se referem ao fundamentalismo cristão, de modo a evidenciar como estão na contramão da liberdade religiosa.

Palavras-chave: Fundamentalismo Cristão. Justiça. Liberdade Religiosa. Igualdade. Direitos Humanos. Religião.

Summary

The actual article has as objective to talk about Christian fundamentalism, aiming to show how this way of thought and practice Christian religion transgress Human Rights and, specifically, impose limits on others religions' religious freedom. In this context, It is proposed to realize a discussion about justice so we can understand the principles of Human Rights, which include understand what is religious freedom. It is about an interpretative research, in other words, it makes an interpretation of the ideas which refer to Christian fundamentalism, in order to show how they are against religious freedom.

Key-words: Christian Fundamentalism. Justice. Religious Liberty. Equality. Human Rights. Religion.

* Graduando em Relações Internacionais da Pontifícia Universidade Católica (PUC-MG). Contato: mtuliorais96@outlook.com.

Introdução

Porque falar de religião em Relações Internacionais? Segundo Carletti (2017), a maior parte da academia pensa as Relações Internacionais a partir de teorias que possuem uma perspectiva secular, que é, na verdade, uma tendência do ocidente ao se falar de política e da relação entre atores internacionais. A construção teórica das Relações Internacionais é muito pautada pelo surgimento do sistema possibilitado a partir da Paz de Vestfália, como é o caso da Escola Inglesa ou até mesmo do próprio realismo e de outras teorias. Por isso, adota uma perspectiva secular das relações internacionais. No entanto, nas últimas décadas começou-se a adotar uma visão “pós-secular”, ou seja, voltou-se a considerar a influência da religião na vida moderna, e a admitir que a religião é uma variável que não pode ser ignorada mais (MAVELLI; PETITO, 2012).

Segundo Mavelli e Petito (2012) vários campos das ciências sociais (como é o caso da antropologia, política, filosofia, etc.) incluíram a religião como um objeto a ser estudado, no entanto o campo das Relações Internacionais ainda parece ignorar esse movimento “pós-secular”. Apesar disso, parece ser cada vez mais difícil relevar o papel da religião nas relações internacionais: basta perceber países como Arábia Saudita e Irã que traçam suas políticas sendo influenciados por crenças religiosas. No entanto, a religião pode ser uma variável importante nas Relações Internacionais de outras maneiras que não envolva diretamente os Estados, mas sim o Direito Internacional, as instituições internacionais, etc. (CARLETTI; FERREIRA, 2016). Este artigo deixa as relações interestatais de lado e fala sobre a influência de fundamentalistas religiosos que, ocasionalmente, pensam e agem na contramão de algumas instituições internacionais amplamente aceitas (pelo menos formalmente) pela Sociedade Internacional.

Este artigo quer falar sobre o fundamentalismo cristão que, grosso modo, possui uma leitura inerrante da Bíblia, se contrapondo à modernidade e, assim, à liberdade religiosa, o que implica em uma negação à interpretação modernizante da Bíblia (EMERSON; HARTMANN, 2006). O intuito é argumentar no sentido de como isso pode influenciar na maneira como eles tendem a se relacionar com o outro no mundo e, assim, compreender o quanto que o modo de pensar desses cristãos pode constituir uma barreira à promoção dos Direitos Humanos. Para isso, partimos do pressuposto de que a

justiça é algo que ainda fica no plano teórico nas relações da humanidade. Busco entender, tendo visto isto, como o fundamentalismo cristão pode impor limites no respeito aos direitos inalienáveis de todo indivíduo. Especificamente, quero explicar como o pensamento de alguns cristãos podem transgredir o princípio da Liberdade Religiosa defendida pelos Direitos Humanos.

O Cristianismo não é, essencialmente, contra os princípios dos Direitos Humanos, até porque a ideia de “Direito Universal Humano” parte da fé cristã e nasce na Cristandade Europeia (VICENCIO, 2000). Por isso, é preciso deixar claro que o objetivo deste artigo não é argumentar que o cristianismo, representada por seus textos sagrados, e a pratica desta religião é contrária a essas normas. Posto isto, o objetivo deste artigo é mostrar que, alguns grupos cristãos, através de interpretações veladas pelo fundamentalismo, tenderam ou tendem a não respeitar o direito do outro de se filiar a uma religião que não seja a sua, querendo impor o fato de que sua religião cristã, que, diga-se de passagem, possui uma grande gama de variações, é a única válida, desconsiderando os princípios do outro e, além disso, mostra querer inferiorizar e negar as outras culturas e religiões (OLIVEIRA, 2018). Estas ações infringem o direito de toda pessoa de ter liberdade de pensamento e muitas vezes isto implica no não direito pleno de manifestar suas convicções, algo que é garantido pelos Direitos Humanos (DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS, 2009). Portanto, o que pretendo fazer é entender alguns dos pensamentos e práticas desses fundamentalistas cristãos, como enxergam o mundo, os outros e, desse modo, como tendem a interagir com religiões diferentes.

Portanto, tomo como fato que suas ações os levam a transgredirem os Direitos Humanos, mas a pergunta é: Como? Posto isto, a minha intenção é de colocar lado a lado a maneira de pensar e agir dos fundamentalistas cristãos e a norma contida em algumas instituições dos Direitos Humanos voltadas para a liberdade religiosa, mostrando como os primeiros desrespeitam as últimas. A seção dois apresenta a discussão de Hedley Bull (2002) sobre justiça no âmbito das Relações Internacionais, enquanto que a seção três irá tratar de apresentar as características dos Direitos Humanos e o tema específico tratado aqui, que é o da liberdade religiosa. A seção quatro irá fazer o esforço compreensivo da pesquisa, onde se responderá como a liberdade religiosa foi transgredida pelo fundamentalismo cristão.

Hedley Bull e a sua discussão de justiça nas Relações Internacionais

O debate sobre justiça nas Relações Internacionais é algo muito valorativo. Portanto, a primeira pergunta que deve ser feita como ponto de partida é: o que é Justiça? É bem provável que as respostas variem de um lugar para outro, de uma cultura para outra, enfim, de uma pessoa para outra. É fato, então, que o conceito de justiça é algo muito subjetivo. Hedley Bull (2002), apesar disto, apresenta alguns tipos gerais que definem diferentes significados e características que este conceito pode tomar (BULL, 2002).

Apesar de toda a subjetividade já citada anteriormente, é consenso que justiça está relacionada com a moralidade, sobre aquilo que pode ser considerado como certo ou errado em relação às ações das pessoas e na intenção delas. Percebe-se que esta suposição se trata da ética de cunho deontológica, já que a moralidade da ação, e não da consequência da ação, é o que se considera importante. No entanto, segundo Bull (2002), justiça nem sempre será sinônimo de piedade, ou que justiça está, essencialmente, atrelada sempre à ação moral ou virtuosa. Nestes casos, há paralelos com uma ética consequencialista, onde o que é levado em conta é o resultado positivo e justo das ações, ainda que ela seja uma ação errada ou amoral. Ou seja, o que importa nestes casos é a moralidade da finalidade da ação. Para além disto, justiça pode significar, também, igualdade, seja de direitos e deveres ou em relação às condições das pessoas (BULL, 2002). Nesta lógica, seria justo, por exemplo, fazer com que todos tivessem o mesmo espaço e respeito ao exercer e pregar sua religião.

Bull (2002) irá distinguir entre o que se considera como sendo “justiça aritmética” e “justiça proporcional”. O primeiro tipo irá criar regras que têm o intuito de garantir justiça considerando os atores como iguais, sem diferenciações, seja ela, por exemplo, materiais ou de responsabilidade ou de culpa. A igualdade, no entanto, pode causar injustiça em certos casos e é disto que o segundo tipo irá se basear. Ou seja, a justiça proporcional considera que as diferenças devem ser contempladas, considerando que as disposições dos atores não são sempre baseadas na equidade, nem serão proporcionais, por exemplo, em relação à culpa de cada ator em relação a um assunto, ou às disposições econômicas de cada ator, e assim por diante. (BULL, 2002). A discussão de Waltz (2004) nos dá um exemplo de justiça aritmética, uma vez que o autor considera que a estrutura do Sistema

Internacional garante a todos os Estados uma igualdade formal, independentemente de suas diferenças. Por outro lado, se analisarmos o Regime Internacional Climático, percebe-se um debate importante sobre alguns países (os com menor desenvolvimento), em comparação com os países mais desenvolvidos, terem menores metas em relação ao corte na emissão de carbono. O argumento é de que, por terem se desenvolvido industrialmente, os países desenvolvidos emitiram muito mais carbono do que aqueles que estão por se desenvolver, ou seja, tal discussão reflete a ideia de justiça proporcional em relação às responsabilidades no corte da emissão de carbono (HECKE, 2008).

Além disso, Bull determinará, também, diferentes níveis de justiça nas Relações Internacionais. São elas a individual e a cosmopolita. A primeira se refere aos deveres e direitos que cada pessoa tem para si. Regras existentes na Declaração Universal dos Direitos Humanos ou na Carta da Organização das Nações Unidas (ONU) tomam estas características, mas com o intuito, em última instância, de garantir um mundo mais cosmopolita, onde todos respeitem a todos, almejando, assim, alcançar uma sociedade global mais justa, ou seja, uma justiça cosmopolita. Apesar de uma levar a outra, se vê menos o discurso da segunda do que em relação à primeira. Em muitos casos se respeita os direitos dos indivíduos por serem humanos, que devem ter sua dignidade, e não por fazerem parte de uma sociedade cosmopolita (BULL, 2002).

Bull (2002), em seu livro “Sociedade Anárquica”, definitivamente não considera que atualmente exista uma sociedade cosmopolita, organizada a partir da ideia de justiça global, e mostra certa relutância em defender o estabelecimento desta em detrimento da atual ordem internacional e mundial. Mas, porque seria preciso romper com a ordem para estabelecer uma justiça cosmopolita? Esta discussão se passa pelos argumentos desenvolvidos pelo autor supracitado sobre ordem e justiça. De acordo com ele, em diversos momentos a sociedade internacional não garante a concretização de uma sociedade cosmopolita. Neste contexto, para que haja justiça global e, então, uma sociedade cosmopolita, se faz necessário alterar a atual ordem. O esfacelamento de uma ordem pode, como consequência, levar ao conflito até que se estabeleça uma nova ordem. A questão é que, para Bull (2002) nem todos no mundo consideram a justiça cosmopolita como sendo algo, de fato, justo. Há, portanto, uma ausência de consenso em relação ao que é realmente justo. Neste contexto, ao que devemos dar prioridade: ordem ou justiça? O

autor responde que, na realidade atual das Relações Internacionais, a ordem deve vir em primeiro lugar, até porque “a ordem na vida social é desejável porque é uma condição para que outros valores sejam respeitados e vividos” (BULL, 2002, p. 113). Entende-se que o posicionamento de Bull não nega, necessariamente, pensarmos a ideia de justiça nas Relações Internacionais, o que incluiria as normas e regras do Direito Internacional. A relutância está relacionada estritamente ao estabelecimento de uma sociedade cosmopolita e de mecanismos que garantam a justiça global, uma vez que isso vai contra a ordem estabelecida dentro da Sociedade Internacional.

Também, Kardas (2005), a partir de uma ótica realista, argumenta que mecanismos que visam garantir justiça, como é o caso dos Direitos Humanos, diverge com o próprio Sistema Internacional moderno. A partir do momento que se considera a existência de Estados soberanos com políticas externas distintas, que visam alcançar o seu interesse nacional, fica difícil imaginar em alguns momentos a realização de tomadas de decisão que levem em conta a justiça global. A perspectiva realista também impõe barreiras sobre a ideia de justiça sendo expressa dentro do Direito Internacional. Como já argumentado anteriormente, a ideia de justiça está totalmente atrelada à ideia de moral (BULL, 2002). O ponto argumentado pelos realistas é que a “moral” não pode ser levada em conta nas relações internacionais e, portanto, não deve ser usada como parâmetro para constituição de regras e normas do Direito Internacional. Neste caso, o direito deveria estar separado da ideia de moral. Aqui, o argumento é que o Direito Internacional seria visto muito mais como o mantenedor da ordem do Sistema Internacional do que como um mecanismo de garantia de justiça global. Em uma sociedade, é difícil imaginar o direito sendo um âmbito totalmente desvincilhado da moral, no entanto é preciso frisar sobre como a ótica realista vê o âmbito internacional como um sistema e não como uma sociedade, o que, nesta lógica, faria sentido o argumento realista (KARDAS, 2005).

Posto isto, é inegável que alguns problemas e questionamentos existem no que se refere o cosmopolitismo e a busca por instrumentos que garantam justiça global e isso parece ser consenso entre os autores. Realmente seria demais tentar provar que existe, atualmente, uma sociedade global consistente (BULL, 2002). Um outro obstáculo ao cosmopolitismo seria a questão do relativismo cultural. Muitos criticam (teóricos críticos, principalmente) que instrumentos como os Direitos Humanos impõem certos princípios universais que nem

todos os povos e indivíduos compartilham, aceitam ou entendem. A principal crítica é sobre algumas regras de embasamento liberal que nem sempre condizem com a cultura de alguns povos, o que torna, independentemente da intencionalidade deste, um instrumento de imposição cultural ao invés de justiça global (AVRITZER et al., 2013; PIOVESAN, 2012). Novamente a questão da falta de consenso em relação ao que é justo impera sobre a ideia de uma comunidade cosmopolita.

Conclui-se que a justiça global está longe de ser algo factível e que uma sociedade cosmopolita é algo que pertence àquilo que é muito idealizado, ou seja, é uma ideia que dificilmente se materializa. Para além disso, discutir sobre moral no direito é algo questionável dentro das Relações Internacionais, como apresentado anteriormente, o que pode, novamente, impor limites sobre a discussão de justiça global dentro do Sistema Internacional. No entanto, a questão é que a justiça global ainda é base para a constituição de normas e regras internacionais e, assim, é algo pensado e consolidado no Direito Internacional. Se baseando nisso, e também pensando que a ideia de justiça individual possa ser útil, iremos ver como os Direitos Humanos podem ser conectados a estas discussões cosmopolitas e de justiça global que visam garantir direitos à Sociedade Internacional, onde as pessoas podem ser substancialmente iguais e as diferenças são respeitadas.

Direitos Humanos, igualdade, liberdade e justiça

O que se conta, nestas páginas, é a parte mais bela e importante de que todos os seres humanos, apesar das inúmeras diferenças biológicas e culturais que os distinguem entre si, merecem igual respeito, como únicos entes no mundo capazes de amar, descobrir a verdade e criar a beleza (COMPARATO, 2010, p.13).

Os Direitos Humanos são um conjunto de princípios que têm como intuito garantir a dignidade do ser humano. Ele põe, portanto, o homem como o centro e foco em seus objetivos, que são garantir a vida, direitos e deveres inalienáveis de qualquer ser, para que ele tenha uma vida justa e digna. Os princípios adotados se baseiam na igualdade, liberdade e solidariedade entre todos os seres humanos. Liberdades como a de expressão, de pensamento, religiosa e igualdade como entre homens e mulheres. São leis universais e já internacionalizadas que atualmente, por exemplo, quase todos os Estados contemplam e aprovam, mas, ainda assim, não são sempre respeitados pelas próprias pessoas e até mesmo pelos próprios

países. Um meio pelo qual se pode deixar os Direitos dos Homens acessível a todos é, principalmente, a educação. Neste contexto, o intuito é garantir a pacificidade nas relações sociais, abstrair todos os conflitos violentos e resolvê-los através dos recursos do Direito, ou qualquer outro meio não violento, de uma maneira justa e pacífica (MOREIRA; GOMES, 2012). Os Direitos Humanos incluem os direitos civis e políticos, assim como os sociais, econômicos e culturais, um feito nunca antes alcançado. O primeiro documento referente a todos estes direitos e princípios foi a Declaração Universal dos Direitos Humanos (PIOVESAN, 2012).

Para que possamos dar força ao argumento da presente pesquisa, é preciso correlacionar e explicar os conceitos dos termos usados aqui. Posto isto, como podemos dizer que o termo justiça está ligado aos Direitos Humanos? Para responder tal pergunta, é necessário perceber que a busca por dignidade da pessoa humana é algo que liga ambos conceitos. Como já apontado acima, garantir dignidade é o objetivo base dos Direitos Humanos. A dignidade da pessoa humana se conceitua, portanto, ao defender que o humano não deve ser tratado como um objeto ou instrumento, ou seja, ela vai contra a coisificação do ser humano. Neste sentido, questões como liberdade, direito à vida, integridade física e moral devem ser garantidas para os indivíduos, com o intuito de promover o mínimo existencial (MARCO; MEDEIROS, 2015). A dignidade e o mínimo existencial, entretanto, só podem ser alcançados pelos indivíduos a partir do momento em que as condições são dadas a elas. E, em relação a isso, quero me referir a dar igualdade e equidade entre os indivíduos, o que está intimamente atrelado, como já apresentado anteriormente, à questão de justiça. Sendo assim, para ser livre é preciso subsistir em igualdade com o outro. Colocando isso no contexto desta pesquisa, para que haja liberdade religiosa, é condição básica que todas as religiões sejam formal e substancialmente iguais (MONTEIRO et al., 2017). Enfim, liberdade, igualdade e justiça são palavras que estão intimamente ligadas, se pensarmos a partir da lógica dos Direitos Humanos.

Neste momento, é preciso reforçar que há autores (SANTOS, 2015) que criticam a ideia de igualdade contida nos Direitos Humanos, no sentido de que eles apenas garantem uma igualdade meramente formal, o que acaba mantendo o privilégio que alguns atores sociais possuem em detrimento de outros. O desafio que esta crítica impõe à aplicação das normas relacionadas aos Direitos Humanos e à Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH)

é como ir além de uma igualdade formal, ou seja, como alcançar uma igualdade substancial, onde se considere as diferenças entre os indivíduos, religiões, entre outros.

Não tem como negar que a ideia de Direitos Humanos surge com a modernidade (conceito o qual será melhor explorado nas próximas sessões). Segundo Vicencio (2000) afirma, a tradição dos Direitos Humanos da maneira como ela é entendida atualmente foi possibilitada em larga escala pelas revoluções que ocorreram ao longo do tempo, como é o caso da Reforma Protestante, as Revoluções Inglesa (1640 – 1689) Francesa (1789) e Americana (1776). O argumento é de que essas revoluções consolidavam, gradualmente, a sociedade moderna, que é pautada pelo secularismo e a conseqüente separação entre igreja e Estado. Ora, não tem como negar que os Direitos Humanos da maneira como é concebido atualmente é fruto de um processo modernizador da vida social (VICENCIO, 2000). No entanto, isso não quer dizer que o Cristianismo esteve à parte desse processo, pelo contrário. Ainda segundo Vicencio (2000), é possível traçar uma trajetória ética dentro do Igreja Cristã que deu base para que a ideia de “dignidade humana” fosse discutida e pensada para a formulação dos Direitos Humanos. Ou seja, a trajetória do Cristianismo ao longo da história, seja no período do Império Romano ou no período Medieval, carregou consigo alguns ideais que são essenciais aos Direitos Humanos moderno.

No início (Novo Testamento) do ensinamento da Igreja Cristã, a noção de dignidade humana está ao menos implícita na crença Cristã. “O presente de Cristo é a plenitude (abundância) da vida”. Paulo, por sua vez, indicou que é “pela liberdade que Cristo nos libertou”, e não para viver como escravos para qualquer um (*Jôao 10:10; Gal 5:1 apud* VICENCIO, 2000, p. 584, tradução nossa)¹.

Liberdade Religiosa

A Liberdade religiosa foi contemplada no artigo 18 da Declaração Universal dos Direitos Humanos quando criada, como mostra a citação abaixo:

todo ser humano tem direito à liberdade de pensamento, consciência e religião; este direito inclui a liberdade de mudar de reli-

1 In the early (New Testament) teaching of the Cristhian Church, the notion of human dignity is at least implicit to Cristhian belief. Christ’s gif is the fullness (abundance) of life. Paul has, in turn, indicated that it is “for freedom Christ has set us free”, not to live as slaves to anyone (VICENCIO apud *John 10:10; Gal 5:1*, 2000, p. 584).

gião ou crença e a liberdade de manifestar essa religião ou crença, pelo ensino, pela prática, pelo culto e pela observância, em público ou em particular. (DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS, 2009, p. 10)

É fato que, assegurar ao outro a liberdade de ter uma religião, pressupõe tolerância e isto é, reconhecidamente, um exercício difícil, ainda mais quando, em toda nossa história, temos visto diversas tentativas de imposição religiosa e conversão de uns sobre os outros (CABRAL, 2013). Percebe-se que a liberdade religiosa, garantida pela DUDH e, atualmente, por outras instituições e organizações internacionais², se dá pela pluralidade de religião e a visão de que estas são dadas como iguais perante a Sociedade Internacional, o que inclui os indivíduos, os Estados, as organizações internacionais, entre outros atores. A igualdade entre religiões a qual me refiro é no sentido de que nenhuma é mais relevante que a outra, apesar de suas diferenças de tamanho – quantidade de seguidores no mundo -, de conteúdo, entre outros.

Neste contexto, a liberdade religiosa garante alguns direitos a todos os indivíduos, que são: o direito de manifestar sua fé em uma crença, usar materiais que a expressam e estabelecer locais para exercê-la, liberdade para estabelecer dias de celebração referentes à sua crença, ter direito de fazer orações, se vestir da maneira apropriada segundo a mesma dentro do local de trabalho. Também, a liberdade religiosa contempla o direito de mudar de religião e, também, obter uma educação religiosa que seja, antes de tudo, de interesse do ser (seja criança, mulher, homem, estrangeiro ou não-estrangeiro, entre outros). Também, todas as entidades religiosas possuem direitos também, como o de escrever e publicar obras de pregação e a liberdade de ensiná-las para quaisquer uma pessoa que tenha vontade (MOREIRA; GOMES, 2012). Sendo assim, ainda segundo os autores citados na frase anterior, ter a liberdade de escolher uma religião, significa não só ter liberdade de pensamento e de consciência, como também ser livre para exercer ou até mesmo não exercer nenhum tipo de fé religiosa. Isto se baseia muito em preceitos democráticos, o que significa que o homem é livre, podendo fazer o que quiser ou até mesmo não fazer nada. Isso implica que

2 Só para citar um exemplo, é possível mencionar a existência do Conselho de Direitos Humanos (CDH). Fica muito claro a expansão dos Direitos Humanos nas Relações Internacionais quando se considera a criação do Comissão Interamericana de Direitos Humanos e de outras instituições regionais que se espelham no sistema ONU (SANTOS, 2012).

independentemente de ser judeu, muçulmano, testemunha de Jeová, evangélico ou ateu, todos tem o mesmo direito de crer naquilo que bem entenderem, sem que, é claro, afete a liberdade do outro.

A liberdade religiosa, portanto, reside no princípio moral de que o ser tem o direito de acreditar em algo (ou até mesmo de não acreditar em nada) e reproduzi-la de maneira livre. Como já mencionado no parágrafo anterior, a liberdade religiosa é pautada pelo Direito Internacional por meio de uma quantidade instituições internacionais, como a DUDH. Portanto, é possível pensar a liberdade religiosa como estando presente no âmbito jurídico das Relações Internacionais, enquanto parte do Direito Internacional. Neste contexto, segundo Fischmann (2012), é possível afirmar também que a ideia de liberdade religiosa se aproxima e acaba por confluir com alguns aspectos jurídicos do Estado moderno, como é o caso do Estado laico, que é um conceito com origens na Reforma Protestante:

[A] ruptura da unidade cristã, unidade essa que antes se manifestava no catolicismo, exclusivamente, trouxe para as sociedades europeias de então, tanto a possibilidade da discordância aberta e, eventualmente, do debate, quanto da necessidade de encontrar formas de convivência entre diferentes modos de pensar e de crer. Essa necessidade de convivência provocou as primeiras reflexões sobre a tolerância, tema que tem se mostrado, a cada vez, tanto mais necessário na esfera pública e privada, quanto mais necessitado de que se compreendam seus múltiplos sentidos, incluindo e extrapolando questões religiosas; ainda, mostra-se o tema da tolerância intrinsecamente articulado ao do Estado laico ou da ordem pública laica, nacional e internacionalmente (FISCHMANN, 2012, p. 33).

Pois bem, um Estado laico é aquele que garante o direito do indivíduo ou do grupo de expressar suas crenças religiosas e de até mesmo não ter nenhuma crença religiosa. Neste contexto, o Estado laico defende a convivência das diversas religiões em um mesmo espaço, como iguais, de maneira a possibilitar aos civis ou grupos envolvidos a expressar a sua fé, seja no privado ou no público, garantindo o direito de filiar ou não a uma instituição religiosa. A partir disto é possível afirmar que um Estado laico é aquele que preza pela liberdade religiosa respaldada pelo Direito Internacional, por meio das várias instituições já mencionadas (FISCHMANN, 2012). Ferreira (2004) chama a atenção para o fato de como a laicidade do Estado impõem limites sobre a expressão do laicismo dentro de um país. Ora, o laicismo é entendido “como atitude ideológica [...] [que utiliza] a laicidade como instrumento de inibição ou de redução da

expressão do religioso nas sociedades, utilizando, inclusive, o Estado para determinar aquela dimensão que se considera ou se remete para a esfera do privado [...]” (FERREIRA, 2004, p. 323).

Portanto, o laicismo visa diminuir a expressão religiosa dentro da esfera pública, o que, como mostrado anteriormente, vai contra os princípios da liberdade religiosa. No entanto, a liberdade religiosa no âmbito público não implica em defender a imposição de uma crença sobre outros indivíduos. Um exemplo que pode ser útil posteriormente é o fato de algumas leis serem criadas e pensadas a partir de uma religião específica. Neste contexto, essa lei estaria englobando toda uma sociedade que, não necessariamente, faz parte da mesma religião (FERREIRA, 2004). Em outros termos, uma lei baseada em preceitos cristãos não pode ser aplicada para um budista por exemplo.

Uma das práticas indicadas para que haja respeito pela religião do outro e que preza pela liberdade religiosa é o diálogo. O diálogo inter-religioso pode trazer, sem dúvidas, um maior entendimento das partes que possuem diferentes fés, aumentando, assim, o respeito entre as mesmas e garantindo maior liberdade, já que os riscos de intolerância são menores adotando este caminho (MOREIRA; GOMES, 2012). Atualmente, a prática do ecumenismo representa a melhor tentativa de diálogo inter-religioso. O movimento ecumênico moderno, que se iniciou no século XIX e XX, é uma prática que visa estabelecer uma vivência em comunidade e, portanto, de forma pacífica. A ideia principal é formar uma união entre as diferentes Igrejas cristãs de diferentes ramificações. Nesse caso, o intuito é fazer, por exemplo, com que a Igreja Católica Apostólica Romana dialogue com a Igreja Ortodoxa. Também estar disposto a dialogar, tolerar e conviver com outras religiões, apesar de suas diferenças (CONSELHO MUNDIAL DAS IGREJAS, 2006). “Através do diálogo, cristãos (ãs) e parceiros (as) de outras tradições religiosas podem confrontar problemas comuns, abordar questões difíceis e descobrir o que é necessário para se viver junto em paz e dignidade. O diálogo pode ser um instrumento para reconciliação e cura” (CONSELHO MUNDIAL DAS IGREJAS, 2006, p. 12).

O Conselho Mundial das Igrejas (CMI) é o movimento ecumênico mais notável atualmente no mundo, que abrange uma quantidade considerável de Igreja de todos os continentes. Também, vale ressaltar o movimento ecumênico iniciado pelo Papa João XXIII no ano de 1965, com a convocação do Concílio Ecumênico Vaticano II.

Esse movimento ecumênico da Igreja Católica Apostólica Romana, que depois de João XXIII teve como sucessores o Papa Paulo VI e o Papa João Paulo II, adotou um discurso em prol do diálogo com as outras Igrejas cristãs, assim como de outras tradições religiosas, como os judeus, religiões indianas, enfim, com os não cristãos etc. O argumento deles iam na direção de que era necessário respeito pela dignidade humana, independentemente de sua crença religiosa, assim como o pensamento de Cristo indica (SILVA, 2012). Vale ressaltar que, de acordo com Vicencio (2000), o momento em que a Igreja Cristã passa a reconhecer a liberdade religiosa como estando inerentemente ligada aos Direitos Humanos de maneira explícita é após a Segunda Grande Guerra justamente por meio do Conselho Mundial das Igrejas (CMI). Na verdade, isto está contextualizado no fato de que a Igreja Cristã passa a dar maior atenção e a se preocupar com os Direitos Humanos com a chegada do século de maneira geral, convergindo com o surgimento de instituições importantes no âmbito internacional, como é o caso da DUDH e assim por diante (VICENCIO, 2000).

O fundamentalismo como produto da modernidade

Até aqui, estabelecemos um marco teórico para que pudéssemos pensar a ideia de justiça global e, assim, discutirmos a ideia de Direitos Humanos e entendermos o que é liberdade religiosa. No entanto, para prosseguirmos com o objetivo traçado para este estudo, propõe-se discutir o que é o fundamentalismo e em que contexto ele surge: a modernidade. Como primeiro passo, é preciso estabelecer o papel da religião na vida social. Ora, ter uma crença religiosa é ter fé. No entanto, ter fé não está ligado necessariamente ao campo religioso. Panasiewicz (2013) explica a ideia de “fé antropológica”, que está relacionado com o conjunto de valores que são inerentes a nós e que nos permite dar significado à realidade e, portanto, à vida.

[A fé antropológica] “tem como função estruturar significativamente a existência”. Ela possibilita que o ser humano estabeleça uma escala de valores e oriente sua vida por eles, estimulando o equilíbrio salutar entre racional e emocional. Nisso, emergem força e especificidade próprias, pois auxilia a construir, naturalmente, a vida com sentido (PANASIEWICZ, 2013, p. 600).

No entanto, a fé pode ser sim de cunho religioso, e é o que o autor supracitado chama de “fé religiosa”, que é uma escala de valores, que dão significados à vida e que é de conteúdo religioso. Como ele

explica, a fé religiosa, “eleva a estrutura valorativa, presente no ser humano — fé antropológica —, à esfera transcendental (...)” (PANASIEWICZ, 2013, p. 601). O dicionário de Black Law, citado por Moreira e Gomes (2012, p. 255), a define como sendo uma “crença na verdade de uma proposição, subjetivamente existente na mente e induzida por argumentação, persuasão ou prova direcionada ao julgamento”. Isto significa que acreditar em algo supremo, como Deus, por exemplo, é ter fé religiosa.

É importante lembrar que uma religião é, principalmente, um conjunto de significados que moldam a vida das pessoas que compartilham destas, que trazem e inserem os indivíduos em um contexto simbólico específico (ALVES, 2004). Enfim, ela apresenta um papel social e que dá significado e sentido para a ação do indivíduo que dele compartilha. Então, glorificar a Deus, por exemplo, é um ato dotado de sentido possibilitado pela linguagem cristã, por seus ensinamentos. A religião, seja ela qual for, faz parte da cultura de uma sociedade e molda o comportamento da mesma de variadas maneiras e graus. Isto não é diferente para as religiões cristãs. Elas trazem ensinamentos que dão o caminho para o pensamento, as práticas, os rituais, moldando a linguagem de seus seguidores (ALVES, 2004).

Pensando justamente no papel da religião na vida social, autores como Sztompka (1998), Emerson e Hartman (2006) explicam que o processo de modernização pelo qual a Europa e, posteriormente, o mundo como um todo passa, que tem seu início entre os séculos XVI e XVIII, causa um impacto sobre a sociedade de modo a racionalizar o mundo. Sztompka (1998) explica que a modernidade é resultado de variadas revoluções, como é o caso da revolução Americana, Francesa e a industrial, que tem como ponto inicial a Inglaterra. Para ele, a Revolução Americana e Francesa “forneceu o quadro político institucional da modernidade: a democracia constitucional, o governo da lei e o princípio da soberania dos Estados-nação”, enquanto que a Revolução Industrial “forneceu a base econômica: produção industrial através da força do trabalho livre e o urbanismo como novos modos de vida e o capitalismo como nova forma de apropriação e distribuição” (SZTOMPKA, 1998, p. 134). Enfim, é a passagem da sociedade europeia de uma sociedade “tradicional” para a “moderna” ou “capitalista”. Neste contexto, a modernidade é entendida como uma “mudança social progressiva” em relação à antiga sociedade tradicional (SZTOMPKA, 1998). No entanto, o autor supracitado dá pouca importância à Reforma Protestante como evento para entendermos o surgimento da modernidade.

A Reforma Protestante é essencial para entendermos o processo de modernização pelo qual a Europa passa, principalmente se quisermos entender a importância e o envolvimento do Cristianismo neste processo. Ela é vista como o primeiro evento revolucionário que direciona o continente europeu à modernidade (VICENCIO, 2000). O Reforma Protestante é visto como um movimento de reforma religiosa da cristandade europeia, que se organiza a partir de 1520. Tem como principais figuras Lutero e Calvino, que possuíram proeminência e grande influência em tal movimento reformista dentro do Cristianismo. Na verdade, é preciso entender que a Igreja cristã, anterior à reforma, “era relativamente homogêneo na sua estrutura política e eclesiástica” (SANTOS, 2008, p. 185). Enfim, o Cristianismo se resumia à Igreja Católica Romana, ainda que no cotidiano a expressão da crença cristã pudesse ser mais plural em sua dinâmica. É preciso chamar a atenção para como o Cristianismo, por meio da Igreja, controlava a vida social e pública da Europa, atuando politicamente, criando e consolidando estruturas políticas ao longo da Idade Média. Ora, os reformadores, representantes do que chamamos de Reforma Protestante, por meio da contestação da posição ocupada pela Igreja Católica Romana, passa a contribuir pela mudança no status quo. “A ruptura política e teológica com um centro de poder eclesiástico mais europeu que universal, a Igreja Católica Romana, detonou um processo de fragmentação permanente, [possibilitando e fortalecendo] o processo de secularização do ocidente” (SANTOS, 2008, p. 185).

Posto isto, a secularização, fator importante para a modernidade, foi produto desse movimento reformista feita pelos novos protestantes e, portanto, é fruto das dinâmicas e eventos do Cristianismo. Isso por que figuras como Lutero e Calvino passam a se aliar com príncipes e magistrados, que governavam certos territórios. Essa aliança era baseada na renegação do “papismo” por parte desse governo, de modo que passariam a se comprometer com os protestantes e o evangelho. A partir disto, esses governos deveriam passar oficializar a Reforma em seu território para os habitantes locais, com o intuito de transformá-los em fiéis do protestantismo. No entanto, como explica Hopfl (2005), nem todos os governantes apoiavam ou eram a favor da reforma em seus territórios e representavam resistência. Foi a partir de então que figuras como Lutero passam a adotar uma estratégia e a argumentar a favor de governos seculares, o que fazia com que a Igreja Católica Romana perdesse a influência sobre os territórios em questão, dando maior autonomia

a esses governantes, além de tirar da competência do governo o aspecto religioso, discurso que visava abrir espaço para que o protestantismo crescesse, mesmo em territórios com governos hostis a ele. “A verdadeira religião é apresentada aqui como sendo mais particular, mais pessoal e mais apartada da vida da comunidade civil (...). Uma jurisdição mais limitada é prescrita aos governantes, e a verdadeira Igreja é retratada como mais independente de sua autoridade” (HOPFL, 2005, p. 24).

Desse modo, ainda que esse não tenha sido o objetivo da Reforma Protestante, os reformadores tendiam a recorrer a estratégias que resultavam na iniciação de um processo de retirada da religião do âmbito público. Além disso, como nos lembra Almeida (2018), não tem como negar os estudos e pesquisas de Weber e a sua defesa relacionada a como a ética protestante possibilitava a insurgência do espírito capitalista. Na verdade, Weber, aliado a seu amigo Ernst Troeltsch, explica sobre como o protestantismo é considerado como “ancestral da chamada civilização moderna” (ALMEIDA, 2018, p. 316).

Pois bem, a partir de então a vida social começa a ser regulada por procedimentos que envolve mais a técnica e menos a religião. São os aspectos administrativos, científicos e políticos que começam a organizar o mundo e não a Igreja ou qualquer que seja a religião. É um processo onde se começa a dividir a vida entre privada (individualização do ser humano) e pública, ou seja, se espera que os indivíduos hajam de maneiras diferentes em contextos sociais diferentes. A vida pública começa a ser pensada a partir de um cientificismo que cresce cada vez mais nesta época e rompe drasticamente com a crença e a religião, sendo algo que passa a não importar mais para a organização do mundo, pois pertence ao âmbito pessoal e individual, afinal, nesta época, os europeus convivem com diferentes crenças religiosas após a Reforma Protestante (EMERSON; HARTMAN, 2006).

Em meio a todas estas mudanças, que com o passar dos séculos toma proporções mundiais, começa-se a admitir e a se pensar de maneira a respeitar as diferenças pessoais. A nova sociedade racionalizada defende a convivência com o diferente, ou seja, o pluralismo é o que molda a maneira de se interagir com o mundo. Adota-se um pragmatismo científico e técnico que dispensa e ignora características que são, a partir de então, de ordem pessoal, como é o caso da crença religiosa. Fica muito claro que a modernidade

reduz o papel da religião e a sua função dentro da sociedade, pois passa a ser uma mera questão pessoal. Por mais contraditório que possa parecer, é a partir do processo de modernização que se nasce as primeiras manifestações fundamentalistas. O fundamentalismo religioso vem para questionar essa redução do papel da religião no mundo (EMERSON; HARTMAN, 2006).

Segundo autores como Oro (1996), Marsden (1977) e Emerson e Hartman (2006), fundamentalismo é um conceito que está ligado à rejeição à modernidade por meio de uma mentalidade religiosa rígida, que faz uma leitura inerrante dos textos sagrados de sua religião. Um fundamentalista é aquele que vive e age literalmente a partir de sua religião, em uma tentativa de fortalecer a sua identidade religiosa, assim como a comunidade religiosa a qual pertence em meio à modernidade. Na verdade, um fundamentalista é aquele que “proclama o retorno à raiz da verdade (...) contida num texto sagrado ou encarnada numa autoridade carismática” (ORO, 1996, p. 119). Neste contexto, o fundamentalista tenta se desvencilhar e argumenta contra instituições e comportamentos modernos que possam se manifestar na sociedade em que vive a partir de leituras estritas e literais de seu texto sagrado, o que inclui a racionalidade, o secularismo, os Direitos Humanos, a liberdade religiosa, etc. Esse desvencilhamento por parte do fundamentalista é pautado por um medo em relação a leituras e interpretações modernizantes que flexibilizam e relativizam a religião em questão, fazendo com que ela perca sentido e espaço na vida social. Por isso, um fundamentalista é aquele que defende uma leitura inerrante de seus textos sagrados por exemplo (EMERSON; HARTMAN, 2006; ORO, 1996).

Há certa discussão em relação à aplicação deste conceito, uma vez que há divergência em relação a quem podemos chamar de fundamentalista. A questão é que há autores que consideram que o fundamentalismo seja um fenômeno exclusivo dos protestantes estadunidenses que, como veremos a frente, representa o surgimento do fundamentalismo cristão (PIERUCCI, 1992) e, por outro lado, há quem defenda que o mesmo seja um conceito que se pode aplicar em outras religiões, mas sem negar as suas origens no protestantismo do século XX. Na verdade, neste artigo entendemos que esse termo pode acabar sendo expandido e utilizado para identificar um movimento sociológico e religioso específico, onde a negação de preceitos modernos a partir de uma interpretação inerrante da religião são evidentes (ORO, 1996).

Com base no que foi exposto, nota-se que os Direitos Humanos, pelo menos do modo como é entendido atualmente, é parte dos desdobramentos desse processo de modernização (A Reforma Protestante e a conseqüente secularização já explicitados) que quer se abstrair de qualquer crença religiosa específica, se apegando a um cientificismo e à política para construir suas bases de pensamento. Ou seja, os Direitos Humanos é parte daquilo que chamamos de modernidade (EMERSON; HARTMAN, 2006). Em detrimento disto, há uma grande tendência do fundamentalismo de não compactuar com o ideal liberal de liberdade construído na modernização da sociedade, nem mesmo com a ideia de Direitos Humanos, justamente por que ele tende a divergir com uma interpretação restrita e literal de sua religião (GRECKOL, 2008). Também, conclui-se que a Liberdade Religiosa é uma prática que fundamentalistas não são a favor, uma vez que, partindo do conceito estabelecido anteriormente, a pluralidade e a convivência com outras religiões são práticas que, na ótica do fundamentalismo, quebra com a tradição e corrompe as raízes de uma religião. Em outros termos, viver e aceitar outras religiões ou até mesmo com aqueles que não possuem religião é algo que não conflui com o posicionamento fundamentalista, justamente por acreditarem na verdade absoluta da Bíblia. Também, há uma grande preocupação em manter bem delimitada a identidade da comunidade religiosa a qual se pertence.

Vejam bem, já foi afirmado, considerando o acontecimento da Reforma Protestante e seus desdobramentos, que o Cristianismo tem papel relevante para o processo de modernização, sem o qual seria difícil imaginarmos a modernidade como ela é. Por isso, conclui-se que a modernidade é algo que nasce dentro de reformulação da cultura cristã ocidental e, na verdade, os Direitos Humanos, enquanto parte da modernidade, é fruto desse mesmo berço (ALMEIDA, 2018). Na verdade, a discussão feita em sessões anteriores sobre Direitos Humanos já nos adiantava essa conclusão quando afirmávamos que a ideia de “dignidade humana” é algo que advém da fé cristã. A questão é que, ao mesmo tempo, o fundamentalismo emerge se contrapondo a tudo isso. O que se quer mostrar nestas páginas é que o fundamentalismo existe dentro da sociedade cristã, mas não podemos ignorar o fato de que os Direitos Humanos e a modernidade também possuem suas raízes nesta religião, deixando muito claro que o Cristianismo tem um papel ambíguo dentro da sociedade, pois dá espaço para que diferentes indivíduos pensem de maneiras contraditórias e divergentes o mundo (VICENCIO, 2000).

Fundamentalismo Protestante

“Enquanto os judeus enfrentavam as traumáticas consequências de sua expulsão da Espanha e os muçulmanos estabeleciam seus três grandes impérios, os cristãos no Ocidente se aventuravam por um caminho que os afastaria das certezas e das santidades do passado” (ARMSTRONG, 2001, p. 59). A autora supracitada faz uma explicação ampla sobre a origem do fundamentalismo no Cristianismo via o protestantismo norte-americano. Para isso, ela explica o processo pelo qual a sociedade cristã passou desde o século XVI. Este processo começa no momento, como já explicado anteriormente, em que a cristandade medieval começa a se modernizar a partir da Reforma Protestante. Isso nos leva a afirmar que é muito íntima a relação entre o fundamentalismo cristão e o surgimento da modernidade. Enfim, Armstrong (2001) explicita as ideias de alguns pensadores e intelectuais importantes que viveram entre os séculos XVI e XIX, até chegar no momento em que surge o movimento fundamentalista nos Estados Unidos. Ao longo dessa explicitação, o argumento dela é centrado na ideia de como o Cristianismo começa a perder espaço na vida social a partir da Reforma Protestante, inaugurando uma época em que a cristandade europeia e o mundo ocidental passam a negar a “velha religião mitológica”.

De modo geral, essa sociedade, que se mostra cada vez mais moderna, passa a ser “hostil a fé” religiosa e, assim, passa a se organizar a partir dos ideais modernizantes já explicitados anteriormente. É claro que isso não aconteceu de repente, pelo menos não de maneira intencional. Por exemplo, os primeiros estágios dessa transformação não eram marcados por pensadores que queriam abolir o Cristianismo do âmbito público e que almejavam diminuir o seu papel na sociedade de maneira intencional, mas estavam apenas buscando apenas um diferente modo de expressar sua religiosidade. No entanto, isso não muda o fato de que a religião passa a perder seu espaço desde esses primeiros estágios. Posto isto, ela passa a explicar as ideias de Lutero, cujo pensamento, já apresentado anteriormente, era pautado pela defesa à governos seculares, visando abrir espaço para que o Protestantismo pudesse se consolidar na Europa. Também, outro exemplo de pensador cristão apresentado por ela e que fazia parte desse processo de modernização ocidental é Nicolau Copérnico, o qual considerava que seus estudos científicos tinham um caráter “mais divino e menos humano. Contudo

sua teoria de um universo heliocêntrico constituiu um golpe devastador para a velha percepção mítica” (ARMSTRONG, 2001, p. 64).

Com o passar dos anos, entre os séculos XVII e XVIII, os pensadores começaram a, cada vez mais, se desvencilhar do pensamento cristão mitológico e misterioso, dessa vez de maneira mais intencional. Neste contexto, a cosmovisão teísta, passa a ser substituída por uma perspectiva mais racional, que não negava a existência de Deus, mas ele passa a ser visto e entendido de maneira diferente. Segundo Sire (2009), Deus passa a ser entendido como um “arquiteto”, e o mundo, como construção acabada desse arquiteto, assim como um relógio, funciona por conta própria. Por isso, muitos europeus dessa época passam a entender o mundo como um relógio, cujo funcionamento pode ser compreendido a partir da investigação de suas propriedades e características. Deus, nesse contexto, ainda existe e é ponto crucial para a existência humana, mas não é mais através dele que se entende o mundo, mas sim através da análise racional do mesmo. Desse modo, o teísmo passa a dar lugar para uma cosmovisão deísta (SIRE, 2009).

Mais uma vez, segundo Armstrong (2001), isso pode ser visto através dos pensadores e cientistas, como é o caso dos estudos de Isaac Newton, onde ele expressa sua vontade de querer deixar a crença e a fé cristã longe do rigor metodológico e científico que ele defendia. No entanto, ainda assim, ele acreditava na existência de Deus e era cristão, só não o pensava de maneira mítica mais, mas sim racionalmente. É a primeira vez em que o mito e razão se separam, sendo a perspectiva mítica, que antigamente pautava a maneira de entender religião, deixada de lado. A partir disto é possível afirmar que o Cristianismo passa a ser visto e entendido de maneira diferente.

O desejo de purgar o cristianismo de suas doutrinas míticas tornou-se praticamente uma obsessão. Newton estava convencido de que os dogmas irracionais da Trindade e da Encarnação resultaram de conspiração, adulteração e astúcia. Enquanto trabalhava em sua grande obra, *Philosophiae Naturae Principia* (1687), começou a escrever um bizarro tratado, *As origens filosóficas da teologia gentia*, em que afirma que Noé fundou uma religião livre de superstições, sem escrituras reveladas nem mistério, apenas com uma Divindade conhecível através da contemplação racional do mundo natural. As gerações posteriores corromperam essa fé pura (ARMSTRONG, 2001, p. 65).

Ainda segundo Armstrong (2001), a partir do século XVII, o mundo ocidental começavam a se voltar “inteiramente para o futuro. Descobriam que tinham de estar dispostos a esquecer o passado

e começar tudo de novo, se queriam encontrar a verdade. Essa postura se opunha diametralmente ao retorno mítico ao passado que constituía a base do espírito conservador.” (ARMSTRONG, 2001, p. 66). Francis Bacon, estudioso inglês, assim como Newton, representava esse momento e, através de seus estudos, defendia que a religião e os textos sagrados deveriam ser submetidos à comprovação científica e, caso não fossem empiricamente comprovados, deveriam ser recusados. Os argumentos de Francis Bacon revelam uma negação à crença religiosa com um caráter misterioso e sobrenatural, e reforçam o nascimento de uma sociedade europeia cristã e ocidental cada vez mais embasada no cientificismo, submetendo a religião sob o olhar científico. Immanuel Kant, por sua vez, separou a ciência da religião, dizendo que não seria possível provar a existência de Deus, pois isto estaria fora do alcance dos seres humanos e de seus sentidos. Enfim, é evidente que a racionalidade começa a tomar conta da sociedade europeia e de suas colônias com a emergência do pensamento científico (ARMSTRONG, 2001).

Por fim, no século XVIII e XIX essa diminuição da importância de Deus na cosmovisão da sociedade ocidental passa a aumentar mais. Agora, a própria existência de Deus é questionada. Para muitos pensadores, Deus não existia. O que existe é apenas a matéria. Se antes, no deísmo, a razão era concedida por Deus, para essa nova maneira de pensar só existia a razão, como uma característica do ser humano, que é, por sua vez, visto como uma máquina de funcionamento complexo. Essa maneira de ver o mundo é pautada por uma cosmovisão naturalista, que é, na verdade, o oposto do teísmo. Neste contexto, entre os séculos XVI e XIX, a sociedade ocidental passa a ter uma concepção de mundo diferente, que passa a ser pautada não mais por uma concepção teísta, mas sim deísta ou até mesmo naturalista, onde cada vez menos a religião passa a ter importância. Essas duas últimas cosmovisões passam a se manifestar mais e mais na concepção de mundo ocidental e está intimamente ligada com o processo de modernização que marcava essa época, tirando a religião na posição de organizadora da vida (SIRE, 2009).

Os Estados Unidos representam bem este momento do mundo ocidental. A formação da comunidade norte-americana, que ocorre entre o século XVIII e XIX, foi alicerçada no puritanismo anglo-saxão. Desse modo, a comunidade era formada a partir de um ideal bíblico, com sua identidade formada a partir da ideia de “nação eleita”, que era conduzida por Deus. Assim, se consideravam

uma nação cristã exemplar, onde o resto do mundo deveria seguir os mesmos caminhos para prosperar (ORO, 1996). No entanto, ao longo do século XIX esse ideal foi sendo desconstruído:

Observe-se que a vontade de ser o rosto de uma civilização cristã exemplar fora duramente frustrada na segunda metade do século passado [XIX] pela guerra de secessão, pela realidade da escravidão e pela onda de imigração de contingentes católicos. Os princípios básicos do puritanismo (...) são postos em dúvida e entram em crise (ORO, 1996, p. 52).

É neste contexto que a modernidade, por meio de expressões como o Darwinismo, da ciência de maneira geral e o naturalismo, passa a se fazer presente e expandir na sociedade estadunidense, pondo em crise e decadência o ideal puritano anglo-saxão que fundara a nação norte-americana. Como consequência disso, o liberalismo teológico, “aberto às ciências e ao espírito da modernidade”, se torna uma linha de reflexão que ganha força no protestantismo. Posto isto, é nessa realidade que uma ala conservadora da Igreja passa a querer se organizar para atuar como resistência a essa expansão da modernidade na religião e na sociedade como um todo (ORO, 1996; MARSDEN, 1977). Eles começam a se organizar a partir de três pontos:

1) A universalidade da verdade: é a mesma em todo o tempo e lugar. 2) A linguagem pode expressar o mundo real: ela pode transmitir a verdade a qualquer pessoa em qualquer tempo e lugar. 3) A capacidade da memória de conhecer objetivamente o passado: as pessoas podem receber a verdade através da memória. (...) [A partir desses pontos], as afirmações da Bíblia, fonte exclusiva do conhecimento de Deus, são verdades universais, válidas para qualquer pessoa, tempo e lugar (ORO, 1996, p. 55).

É a partir destes pontos, pautados por um conservadorismo, que o fundamentalismo protestante começa a se formar no final do século XIX. Isso implica numa oposição à modernidade já anunciada anteriormente do fundamentalista, no sentido de que todo conhecimento científico que conflita com o conhecimento bíblico é repudiado pelos fundamentalistas protestantes. Posto isto, o fundamentalismo norte-americano visava estabelecer a Bíblia como sendo a palavra absoluta e final. Sentiam-se ameaçados pela modernidade, pois pensavam que sua religião entraria em declínio e perderia seu sentido com as novas interpretações modernizantes. Todas essas questões os fizeram adotar um posicionamento mais autoritário, que visaria impor a ideia de que as palavras de

Deus e da Bíblia eram inerrantes. Enxergavam que deveriam defender o cristianismo verdadeiro, ou seja, eram contra a interpretação liberal de sua religião. Com isso, o fundamentalismo possuía sua luta interna e externa ao protestantismo. A luta interna era em relação à corrente liberal do protestantismo (liberalismo teológico) e a externa era contra a “mentalidade científica moderna” e a modernidade de modo geral, que proporcionou o surgimento da ala liberal na religião (ORO, 1996; MARSDEN, 1977).

O termo “fundamentalismo” surgiu em uma conferência Bíblica, realizada em Niágara, no ano de 1895. Nesta conferência estabeleceu-se os pontos principais do fundamentalismo de maneira mais formalizada, como “a inerrância verbal da Sagrada Escritura, [e] a divindade de Jesus Cristo (...)” (SECONDIN *apud* ORO, 1996, p. 59). Neste contexto, o movimento fundamentalista nos Estados Unidos, a partir do final do século XIX, era um movimento organizado, que começou a produzir uma literatura com um posicionamento sociopolítico que visava combater o liberalismo, o secularismo, assim como o liberalismo teológico. Portanto, esse movimento se dividiu em três fases: “a fase de formação (até 1918), a era da controvérsia (1918-1925) e a construção do movimento independente (1920-1940)” (ORO, 1996, p. 62), mas o curto espaço que temos não nos permite desenvolver o que cada momento representou. O fundamentalismo abrangeu várias ramificações protestantes ao longo de todo o seu movimento (evangelicalismo, batista, pentecostalismo, revivalismo, milenarismo, etc.). Elas possuíam suas diferenças, mas parte das Igrejas de cada uma dessas diferentes correntes se identificavam no fundamentalismo, por serem antiliberais e conservadores (ORO, 1996; MARSDEN, 1977).

O fundamentalismo não teve tanta força no período que vai da Segunda Grande Guerra até o final dos anos 60 e início dos anos 70. No entanto, com a chegada dos anos 70, o sistema capitalista começa a enfrentar crises, no momento em que a sociedade mundial começa a estar cada vez mais conectada por meio da mundialização de mercado, ao mesmo tempo em que causa uma homogeneização nos traços culturais e sociais, fazendo com que as identidades étnicas, religiosas, nacionais e locais começassem a se perder (ORO, 1996). É neste contexto dos anos 70 que o fundamentalismo ganha força novamente, na tentativa de reavivar a comunidade protestante. Esse movimento, até o final dos anos 90, consegue se alastrar de maneira notável por toda a América Latina e Europa, de modo que a quantidade de igrejas protestantes fundamentalistas nessas regiões se

multiplicou, sempre se opondo ao Estado, pautado pelo liberalismo, e defendendo pautas conservadoras inspirados pelos ensinamentos inerrantes da Bíblia, como serem contra a legalização do aborto, emancipação da mulher, do negro e dos homossexuais. Nos Estados Unidos, o movimento fundamentalista se renova, se transforma e também ganha força nos anos 70 (OLIVEIRA, 2018; ORO, 1996).

Neste contexto, Oro (1996) chama esse movimento fundamentalista dos anos 70, 80 e 90 de Neofundamentalismo. Ele se diferencia do fundamentalismo fundacional, do final do século XIX, uma vez que, apesar de ainda se oporem à modernidade, ao liberalismo, as suas consequências para a sociedade e de defenderem os mesmos princípios, tal movimento se encontra em um momento diferente e, por isso, são motivados por razões diferentes. Também, a maneira como esse movimento acontece é diferente. Um dos aspectos mais peculiares ao Neofundamentalismo são as igrejas eletrônicas e a sua politização. Desse modo, pode-se afirmar que “o neofundamentalismo representa a tentativa de fazer reviver uma comunidade de sentimentos religiosos e políticos no tempo do individualismo exacerbado. E o faz usando a mídia e os instrumentos de pressão política” (PACE *apud* ORO, 1996, p. 91).

A Igrejas eletrônicas, nos Estados Unidos, são exemplificadas e representadas por quatro organizações principalmente na época: a “Christian Voice”, a “Religious Roundtable”, a “National Christian Action Coalition” e a “Moral Majority”. Essas Igrejas são transmitidas por meio dos canais de televisão, onde seus telespectadores são cativados por meio de líderes, muito bem vistos, que apresentam esses programas e passam as ideias fundamentalistas e as disseminam entre esses espectadores. Neste contexto, é possível perceber como esses líderes (pregadores evangelistas) e os donos desses canais “televangelistas” também têm uma relação forte com o âmbito político nos EUA e, assim, sua atuação proporciona um “forte reflexo na esfera pública” (ORO, 1996).

(...) o fundamentalismo “se politizou”, isto é, entrou na militância política (...). O impulso inicial para se criar a Moral Majority veio de três homens políticos conservadores. Logo de início, seu objetivo era “promover uma nova sensibilidade política, com argumentos de caráter religioso e moral, e arregimentar pastores de diversas congregações”, para mobilizar o povo em torno de seus debates. Com isso, passou a dar suporte a candidatos políticos (...) que se comprometiam a defender no seu espaço político leis que atendiam ao objetivo do movimento. (...) buscava-se um reordenamento da própria sociedade [norte]-americana, recuperando valores e padrões de comportamento dos tempos passados (ORO, 1996, p. 93 e 94).

Neste contexto, percebe-se que o Neofundamentalismo, representado pelas Igrejas Eletrônicas, atuavam politicamente com o intuito de propagar os ideais fundamentalistas na sociedade estadunidense. Desse modo, percebe-se que o fundamentalismo passa a lutar muito mais não só com o liberalismo teológico, mas com o liberalismo de maneira geral. Ou seja, o Neofundamentalismo parece dar uma atenção ainda maior à luta externa ao protestantismo do que em um primeiro momento. Isso, ao passo que consideramos a vontade desses fundamentalistas de estabelecer e disseminar as “leis” do livro sagrado (Bíblia), a partir de uma leitura inerrante e conservadora, e torna-la um guia da moral e ética da sociedade estadunidense, revela uma luta contra a modernidade e os seus efeitos, que, na época, passam a serem expressos pelo individualismo e pelas lutas contra a discriminação contra as mulheres e os homossexuais por exemplo, etc. (ORO, 1996).

Com base no que foi explicitado, é possível afirmar que o movimento fundamentalista protestante transgrediu, pelo menos até o final dos anos 90, a liberdade religiosa. Primeiro por que eles eram contrários à ideia do liberalismo, principalmente o liberalismo teológico. Isso não só indica uma forte tendência a ser contrário a posicionamentos liberais que levam à realização de diálogo inter-religioso dentro da Igreja, mas também deixa explícita uma intolerância contra Igrejas que adotam o liberalismo teológico, coibindo a liberdade delas de expressarem sua fé de maneira livre. Também, esse movimento fundamentalista deixa claro a sua vontade de coibir e acabar com a livre escolha da sociedade em não querer acreditar em Deus. Ora, o seu discurso visa explicitamente acabar com uma cosmovisão naturalista vigente na sociedade norte-americana no século XIX e XX.

Especificamente no Neofundamentalismo, a politização do movimento implicou numa tentativa dele de impor uma moral cristã que não necessariamente compactuava com a moral de outros grupos da sociedade, inclusive religiosos. Neste caso, o movimento Neofundamentalista demonstra forte tendência a transgredir a ideia de Estado Laico, uma vez que ela demonstra fortes tendências a afetar a laicidade do Estado. Vejam bem, não é a presença em si da religião na política que está sendo levado em conta, mas sim a maneira como eles atuam é que afeta a laicidade do Estado. Posto isto, é preciso ter cuidado para não confundirmos “laicidade” com “laicismo”. Também, é necessário tomar de que a liberdade religiosa e a liberdade de crença não são divergentes ao uso da valoração informada pela religião para a construção social, cultural e normativa de

um país. No entanto, a partir do momento que uma sociedade como a estadunidense não é somente constituída por protestantes fundamentalistas e, assim, a construção cultural é representada por muito mais do que tal religião, ainda que a fundação da nação seja pautada pelo puritanismo. Ou seja, a imposição de leis pautadas pelas crenças religiosas do protestantismo fundamentalista sobre toda uma sociedade transgrede a ideia de Estado laico e de liberdade religiosa.

Sobre o Integrismo

O movimento integrista, que acontece dentro da Igreja católica, tem seu início, de maneira mais clara, com o Papa Pio X, no início do século XX. Ao contrário do fundamentalismo protestante, o movimento integrista não utiliza da Bíblia para tomar seu posicionamento, mas sim dos textos do magistério eclesiástico (concílios de Trento e Vaticano I). Neste contexto, tal movimento se inicia na Europa latina, enquanto que o fundamentalismo protestante é de origem anglo-americana (OLIVEIRA, 2018; ORO, 1996; PIERUCCI, 1992).

O integrismo é um movimento que é contrário à modernidade, a vendo como uma “síndrome antagônica” à tradição católica. Acreditavam que “entre a Igreja Católica e a sociedade moderna (...) há contradição essencial” (PIERUCCI, 1992, p. 150). Na verdade, tal movimento “é uma reação à crise de legitimidade à qual está conformado o catolicismo romano no curso do século XIX, sob o golpe da laicidade” (ORO, 1996, p. 39). O integrismo representava a extrema direita no catolicismo, que era contrário a uma ala de “católicos sociais” de centro, que fechavam com os ideais liberais e modernos já vigentes no século XX. Neste contexto, eles queriam defender a tradição dos valores religiosos reais (católicos), que perderam sua força com a chegada da modernidade. Por isso, o movimento integrista demonstra repúdio à modernidade (aos ideais iluministas, liberais, etc.) em prol dos costumes e de uma leitura inerrante daquilo que o catolicismo é, daquilo que Deus representa, e da posição que o catolicismo deveria ocupar (ORO, 1996; PIERUCCI, 1992).

Por isso, eles defendiam fielmente que a Igreja Católica deveria retornar ao seu papel de organizador da vida pública, assim como era na Idade Média, uma vez que repudiavam o processo de secularização pelo qual o mundo passou, o qual, como já explicado em outra oportunidade, deu início ao processo de modernização a partir dos eventos da Reforma Protestante. Assim, defendiam o fim do Estado

Laico. Neste contexto, é possível perceber que o movimento católico adotava uma postura mais radical se comparado aos protestantes, uma vez que um dos principais objetivos era tornar a vida pública e a política como uma competência da religião novamente. Ora, é claro que o fundamentalismo protestante era contrário à modernidade de maneira geral, mas não adotavam um discurso tão radical a ponto de defenderem a dessecularização. Apesar disso, o movimento integrista também tinha seu inimigo interno ao catolicismo, como era o caso do “modernismo católico”, setores da Igreja que possuíam posições favoráveis à modernidade (ORO, 1996; PIERUCCI, 1992).

Também, lutavam a favor de pautas mais conservadoras, como ser contra as práticas de aborto e união homossexual, além de se oporem a qualquer método científico que visava estudar a religião e a sociedade como um todo. Tal movimento possuía voz dentro da própria Igreja Católica, basta considerarmos que o movimento começou a partir do próprio papado católico. No entanto, o movimento integrista teve seu fim dentro da Igreja Católica, pelo menos formalmente, com a determinação do Papa Bento XV, que coibiu a continuação do movimento integrista católico de forma organizada (OLIVEIRA, 2018).

Pierucci (1992) argumenta que, apesar das similaridades e de serem ambos movimentos cristãos, o movimento integrista não pode ser considerado um movimento fundamentalista. “Mesmo que haja semelhança, parentescos, proximidades, até mesmo identidades, é preciso ver que estamos às voltas com duas estruturas de pensamento que são profundamente diferentes” (POULAT *apud* PIERUCCI, 1992, p. 152). Ele ainda argumenta que as raízes históricas desses dois movimentos são diferentes, o que imporia limites para considerar o movimento integrista como sendo fundamentalista. “O integrismo é europeu-ocidental-latino-católico; o fundamentalismo é protestante e anglo-americano” (PIERUCCI, 1992, p. 152). Neste artigo, compartilha-se a visão de que o movimento integrista não é um movimento fundamentalista, mas por uma razão diferente. Enxerga-se o termo “fundamentalismo” em um sentido sociológico e não histórico. Entendemos que o termo, historicamente falando, designa um movimento específico protestante do século XIX e XX, como explicado anteriormente.

Entendemos o termo como um fenômeno sociológico, que possui uma estrutura que vai além de relações visíveis e específicas, o que possibilita que esse conceito seja aplicável em outros movimentos (ORO, 1996). No entanto, a partir do conceito de fundamentalismo

apresentado em sessões anteriores, é possível afirmar que o movimento integrista é um movimento fundamentalismo, uma vez que, apesar de adotar um posicionamento contrário à modernidade, esse posicionamento é baseado em uma perspectiva inerrante da religião por alguns textos papais e conciliares (Concílios de Trento e Vaticano I). Como conceituado anteriormente, o fundamentalismo é definido por uma leitura inerrante de textos Sagrados da Bíblia, o que diferencia o movimento integrista de um movimento fundamentalista (ORO, 1996). No entanto, considera-se que o integrismo possui similaridades muito importantes com o fundamentalismo protestante. Além disso, tal movimento católico apresentou transgressões importantes à liberdade religiosa quando se posicionam contrários ao Estado Laico.

Conclusão

O artigo começa fazendo uma discussão sobre justiça nos termos de Hedley Bull. Neste contexto, apresenta-se diferentes maneiras de se pensar a justiça, seja a partir de uma ética deontológica ou consequencialista, ou a partir da igualdade ou equidade. Além disso, consideramos que a justiça pode ser pensada a partir do nível individual e a cosmopolita. Logo em seguida, o artigo se concentra em explicar por que os Direitos Humanos são normas que buscam garantir a justiça. Neste contexto, é explicado que a partir do momento que a liberdade é um direito inalienável e que garante a dignidade do ser humano, a justiça passa a estar ligada aos Direitos Humanos, uma vez que é necessário haver igualdade substancial entre os indivíduos para que se possa garantir a liberdade para os mesmos. Também, deixa-se claro como a ideia de Direitos Humanos tem sua origem a partir da fé cristã.

Neste contexto, apresenta-se a ideia de liberdade religiosa, que é a garantia de que todas as religiões são iguais e que, portanto, possuem os mesmos direitos e deveres de se manifestarem, apesar de suas diferenças. Isso implica no fato de que todos os indivíduos têm o direito de expressar sua fé de maneira livre, sem que isso prejudique o direito do outro. Argumenta-se que a ideia de liberdade religiosa, se aderida por um Estado, implica no estabelecimento de um Estado Laico, ponto importante para se pensar o respeito e a garantia de liberdade e igualdade a todas as religiões dentro de um país. Também, a ideia de Diálogo Inter-religioso é ponto importante para se pensar a ideia de liberdade religiosa e que de fato já existem alguns movimentos dentro da Igreja cristã que visam pro-

mover esse diálogo por meio do ecumenismo, como é o caso do CMI e do Concílio Ecumênico Vaticano II. É mostrado que a liberdade religiosa é, enquanto uma norma englobada pelos Direitos Humanos, fruto de um processo histórico de modernização no mundo.

Entretanto, ao mesmo tempo em que o processo de modernização (cujo papel da religião é relevante para o pensarmos) proporciona o surgimento dos Direitos Humanos, percebe-se a existência de movimentos contra a própria modernização da sociedade, como é o caso do fundamentalismo. Desse modo, entende-se o fundamentalismo como um movimento que nega a modernidade a partir de uma leitura inerrante dos textos sagrados. Neste contexto, utiliza-se o termo “fundamentalismo” com seu significado amplo, de modo que ele pode ser aplicado a outras religiões e não somente ao movimento protestante específico nos Estados Unidos no século XIX e XX, ainda que esse episódio tenha inaugurado o movimento fundamentalista cristão por meio do protestantismo.

Desse modo, argumenta-se sobre a existência do fundamentalismo no protestantismo, mas não no catolicismo, ainda que o movimento integrista no século XX possua similaridades importantes ao fundamentalismo. Neste contexto, compreendemos que o fundamentalismo protestante (o que inclui o Neofundamentalismo) transgrede as normas relacionadas à liberdade religiosa, seja por que ela tende a não respeitar o direito dos outros de professar sua fé de maneira livre ou até mesmo não professar nenhuma fé religiosa. Também por que ela mostra transgredir a laicidade do Estado, o que, como já explicado, é mecanismo importante para se pensar a liberdade religiosa em um país. Também, o integrista, apesar de não ser um movimento fundamentalista, tende a transgredir a liberdade religiosa a partir do momento que tomam um posicionamento radical e defendem a dessecularização do Estado e o fim do Estado Laico.

Referências

ALMEIDA, Rogério Miranda de. **Modernidade, Protestantismo e Secularização**. R. Intern. Fil., v. 9, n. 2. 2018. p. 314-328. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/problematata/article/view/41250/20771>> Acesso em: 26 abr. 2019.

ALVES, Rubem. **Dogmatismo & tolerância**. São Paulo: Edições Loyola. 2004.

ARMSTRONG, Karen. **Em nome de Deus: O fundamentalismo no Judaísmo, no Cristianismo e no Islâmismo**. Tradução de Hildegard Feist. [S.i.]: Companhia das Letras. 2001.

AVRITZER, Leonardo *et al.* **Dimensões políticas da justiça**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

BRAGA, Leonardo Carvalho. **A justiça internacional e o dever de assistência no “Direito dos Povos” de John Rawls**. 2003. Dissertação mestrado: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Instituto de Relações Internacionais. Disponível em: <http://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/4038/4038_1.PDF>. Acesso em: 02 fev. 2017.

BULL, Hedley. **A sociedade anárquica**. Brasília: Editora Universidade de Brasília. 2002. p. 361.

BUZAN, Barry. **An introduction to the english school of International Relations: The societal approach**. UK: Politypress. 2014. Disponível em: <[http://uluslararasıgundem.com/wp-content/uploads/bsk-pdf-manager/43_BARRY_BUZAN-AN_INTRODUCTION_TO_THE_ENGLISH_SCHOOL_OF_INTERNATIONAL_RELATIONS__THE_SOCIETAL_APPROACH-POLITY_\(2014\).PDF](http://uluslararasıgundem.com/wp-content/uploads/bsk-pdf-manager/43_BARRY_BUZAN-AN_INTRODUCTION_TO_THE_ENGLISH_SCHOOL_OF_INTERNATIONAL_RELATIONS__THE_SOCIETAL_APPROACH-POLITY_(2014).PDF)>. Acesso em: 31 jan. 2017.

CABRAL, Francisco José Paulos. **Direito à liberdade religiosa na perspectiva do Brasil do século XXI**. Brasília: [S.N.]. 2013. Disponível em: <http://nippromove.hospedagemdesites.ws/arquivos_up/documentos/5fce6b4b4b34132d-8fa153adb0018513.pdf>. Acesso em: 31 jan. 2017.

CARLETTI, Anna. **O fenômeno religioso no ensino e pesquisa em Relações Internacionais do Brasil**. In: 6º encontro da ABRI: Perspectivas sobre o poder em um mundo em transformação. Belo Horizonte, 25 a 28 de julho de 2017. Disponível em: <http://www.encontro2017.abri.org.br/resources/anais/8/1497802259_ARQUIVO_ArtigoAnnaCarletti_ABRI_2017.pdf>. Acesso em: 18 abr. 2019.

CARLETTI, Anna; FERREIRA, Marcos Alan S. V. **Religião e Relações Internacionais: dos debates teóricos ao papel do Cristianismo e do Islã**. Curitiba: Juruá Editora. 2016.

COMPARATO, Fábio Konder. **A afirmação histórica dos Direitos Humanos**. 7ª ed. rev. e atual. São Paulo: Saraiva. 2010.

CONSELHO MUNDIAL DE IGREJAS. **Uma introdução**. [S.i.]: CMI, 2006. Disponível em: <<http://wcc2006.info/fileadmin/files/wccassembly/documents/portuguese/NewLeafWCCPortugais31.pdf>> Acesso em: 19 abr. 2019.

DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS. Rio de Janeiro: Centro de Informações das Nações Unidas. 2009. Disponível em: <<http://www.onu.org.br/img/2014/09/DUDH.pdf>>. Acesso em: 31 jan. 2017.

EMERSON, Michael O.; HARTMAN, David. **The rise of religious fundamentalism**. Annual Review of Sociology, v. 32, 2006. p. 127-144.

FERREIRA, Antônio Matos. **Laicismo ideológico e laicidade: entre a ideia de tolerância e a tentação totalitária**. Theologica, v. 2, n. 39, p. 313-330, 2004. Disponível em: <https://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/12304/1/ferreira_.pdf> Acesso em: 19 abr. 2019.

FISCHMANN, Roseli. **Estado Laico, educação, tolerância e cidadania: para uma análise da concordata Brasil – Santa Sé**. São Paulo: Factash Editora, 2012.

Disponível em: <<http://www.hottopos.com/ebooks/ESTADO%20LAICO.pdf>>
Acesso em: 19 abr. 2019.

GIOVANNETTI, Andrea. **60 anos da Declaração Universal dos Direitos Humanos**: conquistas do Brasil. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2009.

GRECKOL, Sheila. **Religious Fundamentalism and Freedom**: Conflict or Common Cause. Alberta: [S.n.], 2008.

HECKE, Karel Van. **From Kyoto to Copenhagen**: towards na International Climate Change Regime beyond 2012. *Studia Diplomatica*, v. 61, n. 1, 2008. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/44839047?read-now=1&refreqid=excelsior%3A54416db757442eaf67b3d4bb76ab2a47&seq=1#page_scan_tab_contents> Acesso em: 26 abr. 2019.

HOPFL, Harro. **Lutero e Calvino**: Sobre a autoridade secular. Tradução de Hélio de Marco Leite de Barros, Carlos Eduardo Silveira Matos. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

KARDAS, Saban. **Human Rights Policy and International Relations**: Realist Foundations Reconsidered. Utah: Department of Political Science, 2005. Disponível em: <<https://www.du.edu/korbel/hrhw/workingpapers/2005/31-kardas-2005.pdf>> Acesso em: 18 abr. 2019.

MARCO, Christian Magnus De; MEDEIROS, Jeison Francisco de. **Dignidade da pessoa humana e acesso à justiça**: Uma análise a partir do direito fundamental à razoável duração do processo. In: Congresso Nacional do CONPEDI – UFMG/FUMEC/DOM Helder Câmara, XXIV, 2015, Florianópolis-SC. Disponível em: <<http://www.conpedi.org.br/publicacoes/66fsl345/4qiyydiv/WP4PUEKD-D45P00Xy.pdf>>. Acesso em: 04 jul. 2017.

MARSDEN, George. **Fundamentalism as na American phenomenon**: a comparison with english evangelicalism. [S.i.]: *Church History*, v. 46, n. 2, 1977, p. 215-232. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/3165007>> Acesso em: 13 mai. 2019.

MAVELLI, Luca; PETITO, Fabio. **The postsecular in International Relations**: an overview. *Review of International Studies* 2012. p. 931-942. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/23355160?read-now=1&seq=1#page_scan_tab_contents> Acesso em: 18 abr. 2019.

MONTEIRO, Adlana Costa *et al.* **Justiça Social**. [s.i.]: [s.n.]. Disponível em: <<http://domtotal.com/direito/uploads/pdf/b0b1b9be467d4e3ce13133281156df57.pdf>>. Acesso em: 04 jul. 2017.

MOREIRA, Vital; GOMES, Carla de Marcelino (coord.). **Compreender os Direitos Humanos**: Manual de educação para os Direitos Humanos. 3ª ed. em lingua inglesa. Graz -Áustria: European Training and Research Centre for Human Rights and Democracy (ETC), 2012. Versão original editada por Wolfgang Benedek. Disponível em: <http://www.fd.uc.pt/hrc/manual/pdfs/manual_completo.pdf>. Acesso em: 31 jan. 2017.

OLIVEIRA, Thiago Araújo. **Pulsão de morte e o fundamentalismo religioso**. Orientadora: Prof. Dr. Ilka Franco Ferrari. 2018. Dissertação (Mestrado em Psicologia) - Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte.

ORO, Pedro Ivo. **O outro é o demônio**: uma análise sociológica do fundamentalismo. São Paulo: Paulus, 1996.

PANASIEWICZ, Roberlei. **Categorização de experiências transcendentais**: uma leitura da religiosidade, da fé e da religião. Rev. Pistis Prax., Teol. Pastor., Curitiba, v. 5, n.2, p. 587-611, jul./dez. 2013.

PIERUCCI, Antônio Flávio. **Fundamentalismo e integrismo**: os nomes e a coisa. São Paulo: Revista USP, 1992. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/25620/27360>>. Acesso em: 19 fev. 2019.

PIOVESAN, Flávia. **Direitos Humanos e o direito constitucional internacional**. 13ª ed., rev. e atual. São Paulo: Saraiva, 2012.

SANTOS, Alberto Silva. **A internacionalização dos Direitos Humanos e o sistema interamericano de proteção**. Belo Horizonte: Arraes Editores, 2012. p.181.

SANTOS, Guilherme Henrique de Moraes. **O diálogo entre liberdade, desigualdade social e direito como elemento emancipador, sob o espectro e a influência das ideologias**. In: III Semana de Ciência Política. Universidade Federal de São Carlos. 27 a 29 de Abril de 2015. Disponível em: <<http://www.semacip.ufscar.br/wp-content/uploads/2014/12/Guilherme-Henrique-de-Moraes-Santos.pdf>>. Acesso em: 20 ago. 2018.

SANTOS, Lyndon de Araújo. **Protestantismo e Modernidade**: os usos e os sentidos da experiência histórica no Brasil e na América Latina. Projeto História, São Paulo, n. 37, p. 179-194, dez. 2008. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/viewFile/3051/1964>>. Acesso em: 26 abr. 2019.

SILVA, Claudi Gonçalves da. **João Paulo II e o Diálogo inter-religioso**. 2012. Dissertação (Mestrado) – Universidade Católica de Pernambuco, Recife: UCP. Disponível em: <http://tede2.unicap.br:8080/bitstream/tede/323/1/dissertacao_claudi_goncalves.pdf>. Acesso em: 19 abr. 2019.

SIRE, James W. **O universo ao lado**: Um catálogo básico sobre cosmovisão. 4ª edição. [S.i.]: [S.n.], 2009.

SZTOMPKA, Piotr. **A sociologia da mudança social**. Tradução de Pedro Jorge Jr. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

VICENCIO, Charles Villa. **Christianity and Human Rights**. Journal of Law and Religion, v. 14, n. 2, 1999-2000, p. 579-600. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/3556581?newaccount=true&read-now=1&seq=1#page_scan_tab_contents>. Acesso em: 20 abr. 2018.

WALTZ, Kenneth N. Teoria das Relações Internacionais. Tradução de Maria Luísa Felgueiras Gayo. [S.i.], Gradiva, 2004.

Recebido em: 22.02.2019

Aprovado em: 17.04.2019