



# RÉPLICA

## RESPOSTA AOS COMENTÁRIOS

*Paula Montero<sup>1</sup>*

Em primeiro lugar gostaria de agradecer os comentários recebidos. O formato proposto para a escrita deste texto me pareceu especialmente estimulante e, contar com a leitura meticulosa e atenta de meus colegas, um privilégio.

Começo minha resposta com a pertinente observação de Emerson Giumbelli sobre a natureza arbitrária dos conceitos escolhidos para compor o conjunto. Ela me obriga ao exercício de explicitar um recorte cujas implicações permaneceram no plano do impensado.

Por detrás desta escolha estão os dilemas teórico-metodológicos que estamos enfrentando no projeto de pesquisa em andamento *Religião, Direito e Secularismo*. Na sua formulação inicial partimos da hipótese de que a expansão evangélica e o pluralismo instituído oficialmente pela Constituição cidadã de 1988 constituiriam um marco na reconfiguração do espaço cívico brasileiro tradicionalmente marcado pela sua formação católica. Para que pudéssemos avançar nessa direção seria, pois, necessário aprofundar nossa reflexão crítica a respeito do que já havia sido dito e pensado sobre as relações entre o religioso e o cívico. Evitamos deliberadamente o conceito de “religiões políticas” que nos levava a recortar o problema em termos das relações institucionais entre igrejas e o Estado. Embora este seja um tema importante minha preferência era desenvolver, não uma etnografia do Estado, mas sim, uma antropologia desta entidade polimorfa e polissêmica nominada “espaço público”.

Inspirada em Habermas pensamos o espaço público não como um lugar ou espaço geográfico, mas como um sistema de fluxos comunicativos. Mas, de imediato, as críticas de Asad a esse conceito que o reduz ao debate racional

---

<sup>1</sup> Este trabalho é resultado do projeto temático *Religião, Direito e Secularismo: a reconfiguração do repertório cívico no Brasil contemporâneo*, apoiado pela Fapesp (n. 15/02497-5), à qual, desde já, agradecemos o apoio.

da argumentação e o supõe demasiadamente homogêneo se impuseram; para levar em conta essas limitações e resolver o problema de como etnografar algo concebido tão abstratamente passamos a tratar o “espaço público” a partir do conceito de *controvérsia* que tomamos emprestado da escola pragmática francesa como indica Marcelo Camurça em seu comentário. Por esse caminho chegamos ao conceito de “religiões públicas”: passamos a concebê-las como aquelas organizações religiosas que se propõe participar do debate público aceitando de um modo ou de outro sua gramática e regras de discurso.

Mas esse caminho também nos fez perceber a insuficiência do conceito na versão de Casanova: além de manter-se alinhado à teoria weberiana da diferenciação e emancipação das esferas seculares, apesar das nuances acrescentadas posteriormente como observa Camurça, o conceito de Casanova revelou-se quase um equivalente da noção de “religião política”. Como ele mesmo reconhece (Casanova, 2006, p. 13) seu argumento estava implicitamente apoiado nas teorias seculares liberais da esfera pública – modelo que distingue Estado, instituições políticas e sociedade civil – o que o levou a privilegiar o estudo das religiões que melhor pudessem contribuir para o reforço da esfera pública das sociedades civis modernas, leia-se catolicismo. Quando a equação evangélica entra em jogo, como no caso brasileiro, esse conceito já não funciona tão bem.

Concluimos, pois, que seria necessário produzir um duplo movimento crítico para alargar o conceito de “religião pública” de Casanova: quanto ao termo “religião” percebemos que seria preciso dissociá-lo do modelo implícito da forma teológica *Igreja* que, em contraposição com a forma mais primitiva de *culto comunitário* na visão de Weber, supõe a agregação de uma comunidade de fiéis *distinta* e distinguível de grupos políticos e/ou étnicos. Tendo em vista que, por um lado, esta forma de organização do religioso não é generalizável – no caso brasileiro, por exemplo os códigos civis republicanos conferiram à “igreja” a forma jurídica de “associações civis” (Giumbelli, 2017) – e que, por outro, “aquilo que se faz fora da igreja” não é uma simples extensão do culto, pareceu-nos que as “religiões públicas” deveriam ser entendidas mais como “aquilo que se faz em nome

da religião fora da igreja” do que “a religião na política”, “religião cívica” ou a relação das igrejas com o estado e a nação; quanto ao outro termo da expressão – “pública” – consideramos que seria preciso deslocá-lo da teoria da secularização que trata das fronteiras entre o secular e o religioso. O “público” quando considerado como equivalente de secular remete sistematicamente à esfera estatal e à questão da separação entre Igreja/Estado. Além disso, o suposto de Casanova da “desprivatização” do religioso (se é que algum dia a privatização realmente aconteceu) torna impreciso (e talvez inútil) o conceito de secular, já que as distinções analíticas entre esses dois domínios são sempre arbitrárias.

Quando Asad (2006, p. 209) propõe que secular e religioso se constituem historicamente, ele está sugerindo que nosso olhar se volte para a análise dos processos de definição e defesa desses espaços. Mas acho que é possível ir ainda mais longe: a própria antropologia do secular de Asad, não consegue escapar ao fato de que esse conceito está intrinsecamente associado a uma narrativa de emancipação do religioso. Nesse sentido, o secular não pode ser apreendido a partir de seus próprios fundamentos filosóficos e/ou morais sem ter sempre como seu contraponto o religioso, ao qual ele necessariamente se opõe e se diferencia. Talvez tenha sido mal interpretada por Camurça neste ponto quando sugere que eu estaria fazendo uma “exortação quase ontológica para se pensar a religião em si mesma”. Na abordagem acima enunciada a definição do religioso deixa de ser uma questão analítica e se torna um objeto de observação processual: como atores e instituições produzem distinções interessadas entre o religioso e outras categorias.

Considerando que a redução da noção de público ao civil, ao político e ao secular restringiria demasiadamente nosso campo de observação às relações de tensão/oposição das práticas religiosas ao Estado secular, procuramos em nosso trabalho alargar a noção de público a partir do conceito de visibilidade. Nesse sentido passamos a nos interessar pela análise dos processos de produção de publicidade por parte das organizações/atores religiosos.

Neste texto, procuramos evidenciar, pelo exercício de uma análise sistemática dos conceitos escolhidos, como a modelo igreja católica introduz vieses

impensados em nossa compreensão do religioso e do cívico nas expressões “religião cívica” e “religiões públicas”. Quanto à expressão “religião civil”, referente ao modelo protestante americano, a análise também nos leva a concluir que ela é insuficiente para enfrentar a “questão evangélica” no Brasil que, como bem observa Carly Machado, interpela criticamente tanto a noção de “religião” quanto a de “civil”. Estamos de acordo com Machado quando argumenta que a “unidade evangélica” é o problema maior a ser enfrentado quando se trata do debate “evangélicos e política”. O recorte *bancada evangélica* resolve, em parte, essa questão ao se colocar diretamente o problema da relação entre pastores, bispos e decisões parlamentares. No entanto, a questão de fundo que permeia esses estudos, e talvez não possa ser de outra maneira, é o modo como essa relação parece disputar dois pilares clássicos de nosso modelo democrático liberal: a liberdade de voto (versus currais eleitorais) e a separação de religião e política (garantida pela proibição das associações religiosas de patrocinarem e sediarem campanhas eleitorais). Portanto, não resta dúvida que a expansão evangélica coloca em disputa “as formas da democracia brasileira e o modelo de laicidade do Estado nacional” como afirma Machado. No entanto, se como sugere Asad (2006, p. 209), “nas sociedades modernas a lei está crucialmente envolvida na definição e na defesa da distinção dos espaços legítimos, especialmente no espaço legítimo da religião”, a própria correlação de forças no Parlamento brasileiro definirá a legitimidade/legalidade das candidaturas e campanhas eclesiais. O trabalho de Giumbelli (2017) sobre a atuação parlamentar dos evangélicos para alterar o código civil de 2002 de modo a dissociar o estatuto jurídico das associações civis das associações religiosas é um exemplo de como essa relação parlamentar define a forma de um coletivo religioso. Mas estamos aqui no plano das relações entre organizações religiosas e a política institucional. O que acontece quando deslocamos nosso olhar para a sociedade civil?

Vimos que o conceito de “religião cívica” supõe implicitamente um modelo político tripartite no qual a sociedade civil é concebida como um domínio intermediário entre o Estado e a vida privada. A descrição de Casanova sobre a atuação da igreja católica nos movimentos sociais no Brasil se

ajusta perfeitamente a esse entendimento de ação política. Mas este padrão está longe de ser o adotado pela agência evangélica. Sua forma de atuar no espaço público não parece contribuir “para o reforço da esfera pública das sociedades civis modernas”, nos termos propostos por Casanova. Por outro lado, as liturgias políticas do Estado brasileiro não se apropriam, pelo menos não o fizeram até o momento, da gestualidade/ritualidade evangélicas.

Já o conceito de “religião civil” opera com um modelo dual – sociedade *versus* Estado – e a projeção de seus valores nos rituais do Estado. Mas em que medida é possível afirmar que as crenças dos evangélicos no caso brasileiro e, particularmente os neopentecostais, inspiram, produzem e reproduzem valores civis? Machado traça um panorama abrangente das áreas de atuação dos evangélicos: além da política e da mídia, desenvolvem projetos nas áreas de prisões, drogas e profissionalização nas periferias. Giumbelli (2013, p. 21) menciona sua *presença* no esporte, na música gospel e nas marchas nas ruas e acrescenta que ela não interpela nem a nacionalidade, nem a etnicidade. Percebe-se bem a dificuldade de falar nestes casos em “valores civis” compartilhados como propõe Bellah. Raquel Santana forja a expressão “imaginação evangélica” que começaria a dar forma a algo que se auto representa como “povo evangélico”. Machado avança o conceito teológico de “ministério” para situar *presença* evangélica na vida cotidiana e no território. Essa categoria tem a vantagem de tornar visível uma outra forma de organização religiosa que, ao contrário da forma igreja, se organiza em torno de projetos de ação direcionados a segmentos de populações e articulados em redes. Giumbelli usa o conceito de “cultura pública” para referir-se à *presença* dos evangélicos em diversas esferas da vida social e ao seu modo de inserirem marcadores religiosos nesses campos. Aliás, merece atenção o uso reiterado na literatura do substantivo *presença* para referir-se à relação dos evangélicos com as arenas públicas. Ele remete a ideia de estar, existir em algum lugar, de comparecer ou deixar uma marca em um lugar onde estavam ausentes (ou onde não haviam sido convidados?). Respondendo a Camurça, parece-me que esses exercícios conceituais são expressão clara das dificuldades para descrever “o que fazem os pentecostais fora da igreja” em

termos de atuação na “sociedade civil”; essa dificuldade não estava presente em outros trabalhos, quando o grande ator dos movimentos sociais que se procurava analisar eram os católicos.

Levando em conta as dificuldades de incluir o modo de agir dos evangélicos nos parâmetros conceituais implícitos na ideia do cívico, nos pareceu que o conceito de “religiões públicas”, se retrabalhado criticamente, poderia ajudar na superação desse impasse ao deslocar o problema da relação entre o religioso e a esfera civil, para a questão, tal como sugere a formulação da noção de espaço público de autores como Daniel Cefai, dos distintos modos de mobilização e produção de públicos pelos agentes religiosos. Giumbelli tem toda razão ao afirmar que para fazer avançar nossa reflexão sobre as formas de presença pública das religiões a questão das definições sociais do religioso é fundamental. Seu trabalho comparativo sobre as formas de regulação do religioso em vários países da América Latina tem trazido grande contribuição a respeito.

Entender os processos por meio dos quais um coletivo, que se autorepresenta como religioso, ganha “personalidade jurídica” e um determinado lugar social pela mediação dos aparatos estatais, como se propõe a fazer Giumbelli é, a meu ver, um trabalho essencial. O que me instiga nesse debate, no entanto, é compreender como os próprios atores religiosos participam e promovem essas novas compreensões. As controvérsias tem sido um caminho para apreender esse trabalho social de definição e alocação do religioso. Mas o fato de os evangélicos passarem a disputar com o catolicismo a definição do secular – ao se proporem a falar para todos e em nome de todos e não apenas para aqueles que compartilham suas crenças – introduz uma novidade em termos de definição social do secular/religioso e de seu lugar social. Neste caso são as linguagens e dispositivos mediáticos, como propõe Machado, e as técnicas de produzir mobilização e engajamento que parecem estar atuando.

De qualquer modo, essas questões permanecem em aberto e resta muito ainda por fazer. Agradeço os preciosos comentários que recebi e a

rara oportunidade que me ofereceram de esclarecer o que, para mim mesma, ainda está em fase de elaboração.

## REFERÊNCIAS

ASAD, Talal. Response to Casanova. In: SCOTT, David; HIRSCHKIND, Charles (Ed.). *Powers of the Secular Modern: Talal Asad and his Interlocutors*. Redwood City: Stanford University Press, 2006.

CASANOVA, José. Secularization Revisited: a reply to Talal Asad. In: SCOTT, David; HIRSCHKIND, Charles (Ed.). *Powers of the Secular Modern: Talal Asad and his Interlocutors*. Redwood City: Stanford University Press, 2006.

GIUMBELLI, Emerson. Cultura pública: evangélicos y su presencia en la sociedad brasileña. *Revista Sociedad y Religión*, Buenos Aires, v. 23, n. 40, p. 13-43, jul./out. 2013.

\_\_\_\_\_. Regulação do religioso: discussões conceituais e panorama da situação em quatro países da América Latina. *Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 18, n. 25, p. 14-37, dez. 2016.

\_\_\_\_\_. A vida jurídica das igrejas: observações sobre as minorias religiosas em quatro países (Argentina, Brasil, México e Uruguai). *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 37, n. 2, p. 121-143, maio/ago. 2017.

Recebida em: 13/04/2018

Aprovada em: 13/04/2018