RELIGIÃO E ESPAÇO PÚBLICO: ENTREVISTA COM JOANILDO BURITY

Lara Grigoletto Bonini[1]
Thaís Serafim[2]

Joanildo Albuquerque Burity possui bacharelado em História pela Universidade Federal da Paraíba (1985), mestrado em Ciência Política pela Universidade de Pernambuco (1989), doutorado em Ideology and Discourse Analysis (Ciência Política) pela University of Essex (1994), e Pós-Doutorado pela University of Westminster, Inglaterra (2003).

Autor dos livros *Fé na revolução, Protestantismo e o discurso revolucionário brasileiro (1961-1964)* (2011) e *Redes, parcerias e participação religiosa nas políticas sociais no Brasil* (2006), e coeditor de *Religião e Cidadania* (2011, com Péricles Andrade) e *Desigualdades e justiça social: dinâmica Estado-Sociedade* (2010, com Cibele Rodrigues e Marcondes Secundino), entre outros, além de vasta produção de capítulos de livros e artigos científicos. Suas pesquisas concentram-se nas áreas da Ciência Política e da Sociologia, com ênfase em comportamento político. Os principais temas discutidos pelo pesquisador são religião e política, cultura e identidade, globalização, movimentos sociais, teoria política contemporânea.

Atuou como *Senior Lecturer* dos Departamentos de Governo e Assuntos Internacionais e de Teologia e Religião, bem como coordenou o Programa de

[1] Mestranda e bolsista CAPES pelo Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar Sociedade e Desenvolvimento da Universidade Estadual do Paraná – Unespar, Campus de Campo Mourão/PR. Graduada em Turismo e Meio Ambiente pela mesma instituição. E-mail: laraboninipr@gmail.com

[2] Mestranda e bolsista CAPES/Fundação Araucária pelo Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar Sociedade e Desenvolvimento da Universidade Estadual do Paraná – Unespar, Campus de Campo Mourão/PR. Graduada em Psicologia pela Universidade Paranaense – Unipar, Umuarama/PR. E-mail: serafim_thais@hotmail.com

Mestrado sobre Religião e Globalização da Universidade de Durham, Inglaterra (2009-2013). Atualmente é pesquisador titular, diretor de Formação e Desenvolvimento Profissional e professor do Mestrado Profissional em Ciências Sociais para o Ensino Médio, na Fundação Joaquim Nabuco, e professor colaborador dos Programas de Pós-Graduação em Sociologia e Ciência Política da Universidade Federal de Pernambuco.

A entrevista gentilmente cedida foi realizada por ocasião do evento "V Colóquio Nacional Cultura e Poder: Interdisciplinaridade e formação humana", na Unespar – Campus de Campo Mourão, em abril de 2015.

Conte-nos um pouco sobre sua formação e os motivos que o levaram a pesquisar a relação entre o campo religioso e o campo político, temáticas recorrentes em sua trajetória profissional.

Eu me formei em História e depois fiz o mestrado em Ciência Política. Minha virada para a Ciência Política foi um "acidente", não foi planejada. Eu cheguei a fazer uma seleção para o mestrado em História na UNICAMP, em 1985, mas não fui aprovado, basicamente porque não tinha quem orientasse um trabalho sobre o tema da religião. Prestei a seleção para o mestrado em Ciência Política na Universidade Federal do Pernambuco, por conta do estímulo de um amigo que era professor deste curso. Eu fui aprovado em primeiro lugar e isso me deixou muito animado, porque eu tinha acabado de não passar na outra seleção. Embora tenha mantido o mesmo tema de interesse que já tinha surgido na graduação, conforme mencionarei adiante, reorientei completamente a minha maneira de encarar o tema, e disciplinarmente eu migrei da História para a Ciência Política. Minha dissertação de mestrado ainda teve uma conformação historiográfica, porque eu escolhi estudar um conjunto de processos que tinham se dado nos anos de 1950 e início dos anos de 1960 no Brasil. Mas já no doutorado, onde eu continuei no campo da Ciência Política, houve uma mudança de perspectiva, que foi a minha entrada muito intensamente no campo da teoria política, que antes

eu não trabalhava muito. Embora sempre tivesse tido uma atração muito grande pela teoria, eu não me sentia habilitado. No doutorado, eu tive essa possibilidade, e escolhi um objeto muito mais próximo cronologicamente, que eram os anos de 1980; como iniciei o doutorado em 1991, tudo ainda era recente e ainda estava acontecendo. Esse foi o momento em que deixei de lado uma concepção clássica e tradicional de História e de tempo histórico. Passei a entender a História levando em consideração que o presente e o passado não se separam; que a história é história do presente.

Porque e como eu cheguei no campo da religião, merece uma primeira resposta autobiográfica. Poderia não ser assim, não há nenhuma razão pela qual você tenha que ter qualquer vínculo biográfico com a questão da religião para se interessar pelo tema. Mas no meu caso houve e continua havendo, e isso representou uma espécie de desafio existencial duplo. Desafio em função do tipo de vivência e de enraizamento que eu mantinha, como também o desafio colocado pela conjuntura do Brasil no momento em que eu estava saindo da minha adolescência e entrando na minha idade adulta, exatamente o período final da ditadura militar. Eu estava no ensino médio quando a ditadura deu início à sua "distensão", e na universidade quando a grande Campanha das Diretas Já aconteceu. Quando da eleição de Tancredo e Sarney, eu já estava no meu último ano de graduação. Eu tinha uma vinculação religiosa protestante, num contexto local que, sociologicamente, chamaria sem dúvida de sectário. Meu engajamento aconteceu de forma espontânea, pois eu simpatizava com os movimentos de oposição antes ainda de ter qualquer tipo de clareza sobre militância política ou de saber o que de fato aquilo representava. Foi nas eleições municipais de 1982 que eu tive um primeiro momento de militância consciente (foi também o ano em que entrei na universidade), e a partir daí meus compromissos religiosos passaram a se relacionar fortemente com essa visão de militância. Naquele momento, ainda era muito forte no Brasil a ideia de que posturas de oposição ao regime eram "comunismo", e isso era muito forte nas igrejas

evangélicas, que viviam à sombra do regime, muito aquiescentes, tímidas e autocontidas em relação a qualquer tipo de mobilização.

Eu também participei de um movimento de estudantes universitários evangélicos, chamado Aliança Bíblica Universitária, que era um movimento teologicamente conservador até então, claramente conservador, mas que vivia um processo de radicalização sociopolítica, muito em função da inserção das suas lideranças estudantis e de jovens profissionais no movimento estudantil, em "projetos sociais" e em partidos de oposição. Esse pessoal em geral não tinha muita memória do período mais obscuro da ditadura, ou de como tinha sido antes da ditadura. Todos eram jovens, na faixa entre dezoito e trinta anos. Então, era algo muito de um inconformismo com o autoritarismo, com a violência, com a crise que o país vivenciava e com a pobreza que se ia descobrindo. Havia uma sensibilização muito grande para as pautas sociais, com inserção no movimento estudantil, com inserção nessa franja da oposição política, embora muitos de nós não tivéssemos vinculação partidária. E isso se confrontou com a incompreensão imediata das igrejas e com questionamentos duros às igrejas. Então, foram momentos muito difíceis para negociar uma experiência de fé que a gente acreditava que tinha, e que não tinha nenhuma incompatibilidade com aquele envolvimento sociopolítico, mas os mais velhos nos diziam o tempo inteiro dentro das igrejas que isso não era possível, não era aceitável.

Embora eu não possa dizer que foi de caso pensado que eu defini o meu tema de pesquisa nessa área, desde a graduação, fui de certa forma muito motivado pelo cruzamento dessas formas de inserção e de militância, que me levaram à curiosidade de saber como é que tinha sido antes da ditatura, ou se tinha sido diferente. Porque eu ouvia histórias de que teria havido um momento de politização do campo protestante no Brasil, que nem sempre os protestantes tinham sido tão reacionários como eram naquele momento em que eu estava vivendo. Isso me levou a tentar investigar, no âmbito da minha cidade, Campina Grande, como é que essa coisa se dera. Já na experiência de elaborar a monografia da graduação, eu fui introduzido a uma literatura no campo da Sociologia da Religião, por uma pessoa que não era

minha professora, mas era amiga do meu orientador, a Profa. Regina Novaes, que me mostrou o caminho das pedras, de uma literatura sobre religião no campo das Ciências Sociais, que eu desconhecia completamente. Pois, no meu curso de História, não havia nenhuma preocupação com estudos sobre religião; pelo contrário, era um curso fortemente orientado pelo marxismo, por um marxismo militantemente laicista.

De repente, eu estava naquele caminho, que me abriu outras portas, e foi nesse sentido que houve a continuidade do interesse em pesquisar a religião. Conforme o tempo foi passando, essa preocupação tornou-se uma dupla posição: um pé dentro do campo religioso, e outro pé dentro do campo do estudo acadêmico, científico da religião. Obviamente, tensões dos dois lados! Para mim, não havia nenhuma incompatibilidade, o que eu estava fazendo era Ciências Sociais (da Religião); tampouco a orientação do meu trabalho dava espaço para discutir questões teológicas. Desde muito cedo, a minha orientação metodológica, analítica, foi muito mais para a *prática* da religião do que para o *imaginário* religioso. Não que eu não considere isso importante, mas era aquele espaço mais ou menos estreito que havia, para uma pessoa de explícitas vinculações religiosas, como eu, poder ter um mínimo de credibilidade intelectual e, depois, profissional, na academia. E levou muito tempo para que eu começasse a me desprender dessa camisa de força, que é em larga medida um preconceito ético-teórico, de sentir-se chamado a justificar-se o tempo inteiro, no sentido de explicar que, "apesar de" estudar o fenômeno academicamente, eu também era/sou religioso. E vice-versa. Depois do doutorado eu comecei a me sentir mais "tranquilo", mais "desarmado", e hoje vejo que a situação modificou-se dramaticamente. Chega a soar um pouco patético esse *pathos*, jogando com as palavras. Mas, enfim, essa é uma combinação de coisas que foram acontecendo, cruzando a minha trajetória de vida e que foram se consolidando numa trajetória de pesquisa.

E dentro dessa trajetória, uma coisa que sempre me preocupou bastante foi que o estudo da religião tivesse condições mínimas de diálogo com campos fora das Ciências Sociais da Religião. E a Ciência Política dava-me um pouco esse espaço. A ideia de que, através do estudo da religião, existem elementos,

dimensões das dinâmicas sociais e políticas que podem ser iluminadas de uma maneira que dá acesso a certos feixes de relações sociais, certas modalidades de vivência e de relações de poder, e, por outro lado, a agenda da política, no sentido mais amplo da palavra, ajuda a interrogar o campo das Ciências Sociais da Religião; e impede que esse campo se transforme em uma coisa autorreferenciada dos praticantes de uma subdisciplina e de sua própria agenda. Ao longo do tempo, eu tenho procurado imprimir essa orientação ao meu trabalho, de desafiar as Ciências Sociais da Religião a dialogarem com uma agenda de pesquisa mais ampla do que o tema da religião em si. Com certeza, esse é outro elemento de motivação que me levou a sustentar meu interesse em pesquisar o tema religião e política.

A partir das suas experiências de pesquisa no exterior, como o senhor avalia as discussões feitas no Brasil? As pesquisas desenvolvidas aqui têm representatividade e respeitabilidade no campo das Ciências Sociais, particularmente no campo da Ciência Política?

Temos várias coisas distintas aí. Do ponto de vista da Ciência Política no Brasil, há um descompasso sensível e visível com o que acontece na Ciência Política em outros contextos internacionais. O campo de pesquisa sobre religião e política é um campo consolidado fora do Brasil, mas não é consolidado no Brasil. A Ciência Política brasileira consolidou-se como disciplina no início dos anos de 1980, e depois disso foi fortemente orientada por modelos norte-americanos, ou tensionada por abordagens teóricas marxistas ou assim ditas, muito ensaísticas. Não havia muito espaço para a tematização da religião, a não ser num sentido previsível, repetitivo, banal, de que a religião é um instrumento de alienação de consciências, que é, do ponto de vista institucional, um agente de contenção ou reversão da mudança, ou reproduzindo as narrativas-padrão da modernização e da secularização.

A minha experiência fora do Brasil, já no doutorado e, mais recentemente, como professor no Reino Unido, num programa articulado a uma rede de universidades, descortinou a possibilidade de continuar sendo cientista

político (!), enquanto que no Brasil eu não iria muito mais longe do que fui no mestrado. Provavelmente, eu estaria hoje em outro campo disciplinar, na Antropologia, na Sociologia ou na Ciência da Religião. Há um corpo gigantesco de trabalhos, empíricos e teóricos, sobre religião produzidos por cientistas políticos mundo afora, inclusive nos Estados Unidos – porque a apropriação da identidade disciplinar que foi feita no Brasil nos anos de 1980, mesmo tendo forte orientação americana, foi seletiva. Tinha muito a ver com os grupos de intelectuais ou com as personagens que lideraram o processo de institucionalização da Ciência Política no Brasil. Então, esse é um primeiro ponto.

O segundo ponto diz respeito à questão do rigor, da qualidade da pesquisa realizada no Brasil, comparada com a pesquisa internacional. E aí é uma questão de comparação de trajetórias. Nós, brasileiros, passamos por inúmeras interrupções políticas, dos anos de 1930 – quando a pesquisa acadêmica se institucionalizou nas universidades – até os anos de 1980; nós tivemos golpes, ditaduras de várias naturezas, de diferentes durações, e tudo isso tem uma incidência. Por exemplo, intelectuais reconhecidos eram proscritos, tinham que sair do país, não podiam dar continuidade abertamente ao trabalho que realizavam, eram proibidos de publicar; enfim, houve muitas interrupções. E isso nos deixou, óbvio, num patamar muito mais lento de avanço, de amadurecimento da pesquisa realizada e do conhecimento produzido, comparando com países que não tiveram essas interrupções e que, além disso, punham à disposição dos pesquisadores um volume regular, sistemático de recursos para a realização de pesquisas. Essa diferença de trajetórias precisa estar muito clara na nossa cabeça, para não fazermos juízos injustos ou exagerados em relação a essas diferenças, porque elas existem, mas não são absolutas.

O hiato tem diminuído muito nos últimos anos. Nós temos, no Brasil, ciência social de ponta, que não é apenas uma gota no oceano. Cada vez mais cresce uma massa crítica de pesquisadores e pesquisadoras de formação sólida, que tem uma preocupação de estar inserida num debate não apenas local. Nós avançamos muito no sentido de produzir, em padrões interna-

cionais, uma ciência de qualidade, uma ciência social de qualidade, embora ainda haja essas defasagens de diferentes naturezas. E há também tradições intelectuais distintas; há uma certa dimensão na qual a cultura ou a trajetória histórica de determinadas academias produzem um relativo avanço ou um relativo atraso em relação a outras. Mas acho que essa exigência inclusive vem pelo fato de que, para quase todo tema que você escolhe, um monte de gente já fez alguma coisa a respeito – a grande diferença acaba sendo o seu caso empírico, ou o seu conjunto de casos, mas não há novidade no tema, nem, muitas vezes, nas abordagens produzidas para explicar esse tema ou desenvolver esse tema. Ciência normal kuhniana! Então, há uma pressão nesse contexto internacional, para que você indique em que o seu estudo, de fato, agrega alguma coisa nova ao que já se sabe. Isso nos põe sob uma pressão intelectual maior para destilar, tanto do nosso manejo das teorias existentes quanto da nossa interrogação dos dados que vamos levantando empiricamente, questões, respostas, pistas, que diferenciem o que produzimos do que já está produzido.

Então, acho que, quanto mais nós formos capazes de nos aventurarmos nesta exposição cada vez maior a esses circuitos internacionais de produção do conhecimento, mais a qualidade do nosso trabalho vai melhorar. Tende a melhorar, porque estaremos sendo observados, questionados por pessoas que trazem olhares e perspectivas que não são as nossas, não são aquelas com que estamos acostumados a trabalhar e não são aquelas que, em culturas acadêmicas como a nossa, ainda dão uma espécie de lugar para uma abordagem "afetiva", de deixar passar certas coisas, de não fustigar analiticamente o outro, com o temor que isso possa estar arruinando o relacionamento, ou inviabilizando carreiras, coisas dessa natureza – porque, embora essas coisas não estejam tão escancaradas, elas não estão ausentes do mundo das trocas político-acadêmicas. Uma certa ética do debate duro, rigoroso, mas leal e civilizado, é também algo que nós podemos aprender nesse processo de internacionalização da nossa formação e de difusão do trabalho que nós realizamos, que hoje se dá através de cursos, mas também de eventos, de projetos conjuntos de pesquisa e de intercâmbios de várias naturezas que a

gente pode fazer. Onde acho que a gente fica muito atrás é na desenvoltura linguística para circularmos nas várias geopolíticas acadêmicas. A fragilidade das performances linguísticas de muitos pesquisadores brasileiros em contextos internacionais cria obstáculos a que sejam seriamente discutidos. Somando-se a isso fortes traços coloniais ainda dominantes nessas geoculturas acadêmicas – a anglo-saxônica, a francófona, a germânica e a hispânica – trabalhos de bom conteúdo são assim minimizados em sua contribuição e impacto potencial no debate.

A respeito do desenvolvimento de estudos que intentam compreender o fenômeno religioso, alguns conceitos, como o da secularização, precisam ser ressignificados para servirem de instrumental para compreender a sociedade contemporânea?

Se nós pensarmos no discurso da modernidade, no discurso articulado pelo veio que se tornou hegemônico na modernidade, que é o veio iluminista, a secularização é considerada uma *condição* da modernidade, mesmo que ela venha *depois* que um certo limiar da modernidade é cruzado, por exemplo, uma revolução, como na França ou nos Estados Unidos. A inexistência de secularização é considerada um empecilho, um impedimento para que a lógica moderna de fato se instale e se difunda social, cultural e politicamente. Então, na narrativa moderna, iluminista, o conceito de secularização ou a categoria de secularização é inseparável da categoria modernidade.

Também, embora isso seja menos ressaltado, a trajetória histórica concreta dos países da Europa Ocidental é transformada, nesta narrativa hegemônica iluminista da modernidade, em uma espécie de marco atemporal, portanto, desconectado desta própria trajetória contingente, vivenciada historicamente, e projetado como paradigma para o resto do mundo e para além da história. O que aconteceu nos dezoito séculos de história do Ocidente, principalmente da Europa Ocidental e, depois, do mundo colonizado pelas potências europeias, é abstraído e transformado em uma filosofia da história, de um lado, que significa dizer que os povos que ainda não viveram isso, por

necessidade, o viverão. Porque não se trata de uma história de contingência, de singularidades, trata-se de uma história que anuncia previamente o futuro para os outros povos, para as outras sociedades. É uma filosofia da história, não uma categoria empiricamente derivada.

Então, o processo histórico revelou a impossibilidade de que a secularização fosse uma *decorrência natural* dos processos de avanço da modernidade. Ela foi ativamente produzida e contingentemente assumiu tais ou quais contornos, em toda parte. A percepção dessa construção política e histórica levou, por exemplo, ao surgimento de vários vocabulários alternativos sobre a modernidade, que procuraram dar conta de que não há o modelo (no singular) da modernidade, que deve se aplicar em toda e qualquer circunstância. Por exemplo, os conceitos de *modernidades múltiplas*, *pós-modernidade*, *pós-colonialismo* ou mesmo o de *modernidade tardia* começam a emergir para confrontar essa narrativa hegemônica da modernidade, oriunda de seu veio iluminista, racionalista, anticlerical etc.

O outro lado dessa abstração é a projeção normativa, política, que lança mão do Estado para implementar aquela narrativa que vai dos albores da modernidade ou da modernização a uma sociedade secularizada, idealmente sem religião, ou na qual a religião cumpre um papel inteiramente invisível, adstrito à esfera privada, da intimidade e da subjetividade. O máximo que você pode perceber da existência da religião em um tal modelo é a exteriorização de motivações para que as pessoas façam certas coisas ou digam certas coisas. Ocorre que o processo histórico da descolonização revelou uma enorme dificuldade desta narrativa se aplicar a e se concretizar nos novos estados nacionais que foram surgindo ao longo do processo, desde o início do século XIX, precisamente na chamada América Latina, chegando até os anos de 1970, 1980, com os países africanos e asiáticos concluindo sua saída da relação colonial. Esses países pós-coloniais são países onde a religião nunca foi acantonada na vida privada, são países nos quais a própria ideia de separação entre religião e estado é vista com uma enorme suspeição, como um ocidentalismo nada neutro. Não é que haja discordância intelectual, há uma rejeição visceral, emotiva, desse tipo de separação. É como se isso fosse

uma coisa artificial, inaceitável para a manutenção do vínculo social naqueles países, naquelas sociedades, o qual é visto como sustentando e sendo sustentado, em grande medida, por justificações religiosas do mundo. Os processos cognitivos e socioculturais que esta "permanência do teológico-político", para usar uma expressão de Claude Lefort, são muito complexos para ser captados pelas lentes da categoria secularização.

A percepção da utilização do Estado como um meio repressivo ou indutor, normativo, de produzir essa separação entre religião e espaço público, entre religião e política, entre religião e esfera de tomadas de decisões vinculantes na sociedade tem levado à compreensão de que onde a secularização avançou, o fez em contextos resultantes do uso do Estado para impô-la, o que cria questões analíticas, historiográficas, metodológicas e teóricas sérias para o conceito de secularização. Porque não há nada de natural ou "espontâneo" que essa história revele, que aquelas sociedades tenham chegado a tal ou qual patamar de secularidade por força de energias endógenas, "espontâneas" ou intrinsecamente requeridas de seu processo de modernização. O que aconteceu é que elites seculares ou secularistas, intelectuais e políticas, lançando mão do poder de Estado, orientaram o processo naquela direção, promoveram uma determinada forma de dissociação entre vivência religiosa, comunidade ou instituição religiosa e práticas sociais, culturais e políticas. Embora isso não invalide o conceito de secularização, nem eu esteja dizendo que só a política explique – veja meu argumento anterior – demanda, sim, um manejo cada vez mais complexo, sofisticado, sutil, e sobretudo autocrítico ou reflexivo, desta categoria, que deixe de ser uma categoria universal e passe a descrever processos muito particulares, socialmente delimitáveis, historicamente determinados de fenecimento do controle religioso da consciência e de restrição da autoridade institucional da religião sobre a conduta de pessoas e grupos.

Ao mesmo tempo, há uma situação colocada pelas últimas décadas, para a qual nós estávamos pouco preparados, como cientistas sociais, para compreender e explicar e até para prever: a *publicização*, e não a privatização, da religião na sociedade contemporânea. Mesmo onde o avanço da secularização representa hoje uma diminuição – que atinge fortemente o

cristianismo, as igrejas cristãs – na frequência, no engajamento das pessoas com as instituições e no aparato de organizações associadas a essas instituições do cristianismo, a percepção de que nós precisamos encontrar outro vocabulário, inclusive para recontextualizar ou ressignificar o conceito de secularização, é onde nós estamos hoje, me parece. A religião pública é uma realidade qualitativamente nova, embora eu não possa me estender sobre isto aqui. Há muitas tentativas de encontrar pelo menos algumas formas mais satisfatórias de interrogação do fenômeno religioso, que não partam do princípio de que ele deve desaparecer e que não tomem o fato de que não o tenha ainda como um problema que nos demandaria explicar.

Recentemente, o deputado Cabo Daciolo (PSOL-RJ) apresentou uma proposta de emenda constitucional que substitui a palavra "povo" por "Deus", intitulada como "PEC dos apóstolos (PEC 12/2015)". O artigo da Constituição ficaria: "Todo o poder emana de Deus, que o exerce de forma direta e também por meio do povo e de seus representantes eleitos". A partir desta e de outras ocorrências, podemos afirmar que o Estado Brasileiro é secularizado?

Antes de responder propriamente à questão, é preciso fazer um comentário mais geral sobre a circulação da linguagem religiosa nos últimos anos, no Brasil, no contexto do debate público e dos embates no campo da política. Ela está diretamente associada à emergência de um determinado tipo de ator religioso, que durante muito tempo esteve completamente ao largo da vida pública, seja por total indiferença dos atores institucionais da política, seja por autoisolamento. A ideia de que aquele lugar do Estado, do poder, da política e dos partidos, seria incompatível com a vivência virtuosa da vida religiosa, mudou completamente nos anos de 1980, e, a meu ver, mudou, ainda que não reconhecido pelos próprios atores religiosos de quem eu estou falando, mudou por conta do processo de democratização. Não fosse a democratização do país, nós não teríamos o que hoje a gente chama de "os evangélicos na política".

"Os evangélicos" não é uma expressão que designe todo e qualquer protestante no Brasil. Esse é um termo que hoje tem um significado bastante específico: ele delimita o campo conservador, ideológica e teologicamente, dentro do protestantismo, hegemonizado pelo pentecostalismo. Ao mesmo tempo, ele se pretende aplicável a todo e qualquer cristão não católico. O termo foi praticamente "sequestrado" pelos pentecostais, que já eram maioria desde o final dos anos 1950 no protestantismo brasileiro, mas não tinham a hegemonia do campo protestante, a qual era exercida pelas igrejas chamadas históricas. De modo que a representação política dos evangélicos – que nem se identificavam como tal, identificavam-se como "protestantes" ou "crentes" , dos anos de 1930 até às eleições de 1982, por exemplo, que antecederam as eleições para a Constituinte – e a hegemonia desse campo eram exercidas por pessoas e igrejas tradicionais, não pentecostais. Mas, já nos anos de 1980, os pentecostais eram aproximadamente 60% dos protestantes brasileiros. Ocorre que se deu um processo de *minoritização* ou de *emergência minoritária* desses pentecostais, como atores com *voz própria*, que não querem ser representados pelos evangélicos "tradicionais", querem se autorrepresentar.

A grande diferença que fez essa chegada dos pentecostais na política é que eles vinham sem qualquer experiência significativa de participação política prévia (embora isso já não se possa dizer para os últimos anos; a "profissionalização" é um fato). Sequer no mundo público da cultura os pentecostais se envolviam. Essa não socialização política tradicional também significava que o vocabulário à disposição dos pentecostais para pensar a política era unicamente a Bíblia. Muitos pentecostais, francamente, não sabem o que é teologia, não é por aí que eles definem sua identidade, constroem suas pautas e regras de comportamento e desenham a sua representação da política, da sociedade. Sua linguagem expressa uma leitura leiga, no duplo sentido: leiga, porque não tem uma formação acadêmica (teológica), e leiga, porque é feita por qualquer pessoa, não necessariamente guiada pela voz autorizada de um clero. É diretamente da Bíblia e é o linguajar da Bíblia que os pentecostais trazem para a cena pública brasileira depois de 1986.

Sobre a questão da secularização: o Estado brasileiro é secularizado, no sentido institucional e jurídico dessa palavra. Mas há uma cortina de fumaça enorme que a palavra secularização produz, que oculta muito mais coisas que revela – do que vem acontecendo nas últimas cinco ou seis décadas pelo menos – na relação entre religião e sociedade mundo afora. O discurso da secularização, seja em sua dimensão analítica, seja político-intelectual, tem pautas muito bem definidas, tem uma compreensão de mundo muito específica e se você não se regula por essas pautas, por essa compreensão de mundo, o conceito assume conotações, características e alcance diferentes. Eu estou entre os que nunca se sentiram à vontade dentro do discurso da secularização, mas isso não significa dizer que não haja lugar para a categoria secularização na análise que eu produzo, dentro do meu horizonte de reflexão sobre o tema. Seria possível dizer que historicamente o Estado brasileiro nunca de fato se separou da religião, porque a igreja católica, depois de ter deixado de ser religião oficial no final do século XIX, pouco tempo depois volta – através da Concordata que é realizada entre o Estado brasileiro, com Getúlio Vargas, e a igreja católica – a desfrutar de uma relação privilegiada com o Estado, que se mantém inalterada até o fim dos anos de 1960. É a escalada da violência perpetrada pela ditadura militar que vai criar uma brecha, vai romper essa associação forte, quase orgânica entre a igreja católica enquanto instituição e o Estado brasileiro. O Acordo celebrado durante o governo Lula tenta repor isso, só que em condições muito menos favoráveis e sustentáveis, para a perspectiva da igreja católica.

Então, por esses indicadores, a gente diria que não tem nada de secularização, que o Estado não é laico, o Estado não é secular. No entanto, a armação jurídico-política da separação entre igreja e Estado no Brasil que se desenhou com a República, é uma das poucas bandeiras da República que não foi transigida, a elite política brasileira nunca foi secularista, há apenas tendências ou frações secularistas, mas nunca abriu mão dessa construção institucional. Há outro segmento majoritário da elite política que, em compartilhando da mesma ideia, de que é legítimo haver uma separação entre igreja e Estado, de que é legítimo que o Estado não tenha

que submeter a suas decisões, a sua normatividade e a sua autonomia, à chancela da autoridade religiosa, não viam, por outro lado, a necessidade de uma ruptura conflituosa entre o Estado e a religião. Assim a secularidade do Estado brasileiro é uma secularidade contemporânea.

Às vezes, a gente não percebe como essa aparente indefinição, suposta falta de "vontade política" de romper com a relação de "dependência" entre Estado e igreja, antecipou uma capacidade de regulação estatal do religioso que muitos países do mundo não conseguiram resolver e que hoje leva ali a muitos acirramentos na sociedade e no Estado. Por exemplo, em alguns países europeus, as igrejas oficiais continuaram existindo durante muito mais tempo, ou em Estados como a França, cujo laicismo republicano mal disfarçou a existência de um regime de acordo entre o Estado laico e as principais "religiões mundiais" reconhecidas: o catolicismo, o protestantismo, o judaísmo e a ortodoxia. Sendo que o catolicismo sempre teve uma força enorme na sociedade e na política francesa. Apenas muito recentemente o Islã veio a ser reconhecido na França como religião, reconhecido publicamente como religião, e mesmo assim já no contexto de uma difícil assimilação por parte das elites estatais e culturais, intelectuais, dessa forma de religião que o Islã representa contemporaneamente.

Com todas as contradições do modelo brasileiro de separação ente igreja e Estado, a porosidade do Estado a certas formas de acomodação, diálogo, articulação, parceria ou influência em relação a diferentes atores religiosos – principalmente a igreja católica, mas talvez hoje se possa dizer que cada vez menos –, nós acabamos implementando uma forma de regulação pública das religiões que não é antirreligiosa e isso abre espaço para que as cobranças feitas por "coerência" deixem do lado de fora o jargão religioso. Em relação aos atores religiosos na política, não se fazem essas cobranças; não é uma condição para que alguém, como ator religioso, pastor ou mesmo um militante leigo, querendo falar de Deus, possa mudar a Constituição para pôr o nome de Deus, se sinta na obrigação de ter que abrir mão deste jargão e dessa forma religiosa de pensar, para encontrar sua voz dentro das instituições políticas. Ao mesmo tempo em que isso acontece, a trajetória

de institucionalização do núcleo burocrático, administrativo, técnico do Estado brasileiro, desde o início do século XX pelo menos, é laica. Ainda quando as pessoas que ocupam esses cargos – servidoras públicas, assessoras, técnicas de vários matizes e funções – possam ser religiosas, a distinção entre público e privado se aplica a essas pessoas, grosso modo.

O Estado brasileiro é secularizado? Eu responderia primeiro que sim, mas que isso não deve ser entendido como uma afirmação de que não existe espaço para a presença de atores religiosos e mesmo para a presença da linguagem religiosa no âmbito estatal. Existe e acredito que vai demorar a deixar de existir, se é que vai deixar de existir. E porque é, a desaprovação de tentativas dogmáticas como a que você mencionou não demorará a vir, quando o debate sair dos limites do parlamento e ganhar a mídia e a chamada opinião pública. Não se estará, acredito, desautorizando essa "contaminação" entre crença e linguagem religiosa – agora investida da legitimidade da representação – mas resistindo a apropriações "sectárias" do espaço laico do Estado. Porque esses novos puritanos não estão sós, porque há uma sociedade civil em complexa relação com o estado no Brasil, porque a dinâmica intraestatal (executivo, legislativo e judiciário) não é de alinhamento, tentativas como estas são simbólicas, às vezes irritantes, sem dúvida dogmáticas, mas não emplacam.

Entre as diversas formas de inserção de movimentos religiosos na esfera pública, podemos apontar as práticas de ativismo social. Como o professor vê tal atuação e quais os reflexos na sociedade civil? Há de alguma forma um processo de proselitismo religioso protagonizado por tais movimentos?

Vamos tomar o caso brasileiro como exemplo. Tradicionalmente, este ativismo social era um ativismo eclesial, institucional e em larga medida realizado pela instituição-igreja – e aqui a gente tem que dizer com todas as letras: a igreja católica romana. A igreja fez a política social da colônia, do império e das primeiras décadas da república, através dos hospitais, das obras de caridade, das escolas, do registro civil etc. De várias maneiras, o

serviço era algo deixado à iniciativa da igreja, especialmente para os setores empobrecidos e marginalizados da sociedade. O Estado não tinha nenhum compromisso com a provisão social – esta é uma noção não só moderna, como uma invenção do século XX, que surgiu com a social-democracia, com essa acomodação entre o socialismo operário e o liberalismo, via democracia representativa, no final do século XIX e início do XX, e que só se consolidou mesmo depois da Segunda Guerra Mundial, com o chamado Estado de bem-estar social, em larga medida financiada por um país que nunca teve um estado de bem-estar social, os Estados Unidos. Enfim, esse papel marginal/residual de realizar um trabalho caritativo ou de atendimento das necessidades dos pobres nunca desapareceu. Inclusive, não foi realizado historicamente só pela igreja católica, mas pelas igrejas protestantes, nos Estados Unidos e na Europa. As igrejas protestantes históricas no Brasil, apesar de terem sido igrejas surgidas nos segmentos mais pobres das classes médias e entre os pobres, no século XIX e XX, também não se colocaram realizar alguma parte dessa ação caritativa.

Eu acho que, a partir dos anos 1950 em diante, a motivação da ação social caritativa muda qualitativamente, como também a construção, tanto das justificativas para esta ação como das táticas e estratégias de alcance desse quantum de bem-estar que as igrejas ou religiões se propõem a oferecer, mudaram também. Os anos 1950 são um período em que a destruição ocorrida na Europa desabilitou muitas das organizações não religiosas que poderiam cumprir esse papel, como também radicalizou uma certa franja do mundo religioso – católico, protestante, judeu. E se a gente começar a pensar, no fim dos anos 1960 começam a chegar levas de imigrantes das ex-colônias de países como França, Itália, Bélgica, Reino Unido etc., e essas pessoas também vão, aos poucos, sendo alvos de outro tipo de intervenção social das igrejas na Europa. Elas também vão desenvolvendo formas mais ocidentalizadas de ligar a sua religião com a provisão social ou com o ativismo social. Então os hindus, os sikh, os budistas, os muçulmanos, todos vão desenvolver suas formas de ativismo social nas últimas décadas.

Algumas formas de ativismo social são quase inseparáveis do ativismo político. Elas estão associadas à luta pela libertação nacional, pela construção de um estado-nação independente. Outras estão associadas à ideia de que é preciso construir formas de resistência organizada para enfrentar o sistema, o sistema desse mundo, o capitalismo etc. Então no caso brasileiro, nos anos 1950, chega o movimento ecumênico protestante no Brasil, já inteiramente imbuído dessa ideia de que a igreja tinha que cumprir uma função transformadora da sociedade. Não basta pregar, realizar rituais religiosos, o capital simbólico do cristianismo exigiria das pessoas, especialmente dos cristãos, um compromisso de transformação na realidade, das estruturas sociais. O movimento ecumênico que chega ao Brasil, no início dos anos 1950, inteiramente informado por esta mutação que aconteceu na maneira como as igrejas passaram a conceber sua ação social durante a primeira metade do século XX. Deixando de enfocar o lado caritativo e passando a pensar na tradução dos seus simbolismos religiosos em termos de uma crítica estrutural da sociedade. Não é à toa que o movimento naquele período chamado de "teologia política" vai desaguar, no final dos anos 1950, na "teologia do desenvolvimento", na "teologia da libertação" e em outras expressões do discurso religioso radicalizadas. Focadas em um tipo de intervenção muito mais qualificada, os atores religiosos construiram instituições próprias, mas também participaram de instituições laicas, civis, locais, sem qualquer pretensão de controlá-las desde uma ótica religiosa, para promover, através desta participação, uma mudança mais profunda, mais estrutural da sociedade.

É isso que eu chamo de ativismo social, que lança suas raízes nesta mutação, mutação simbólica, mas também mutação do tipo de prática religiosa que se realizava. Inicialmente, havia uma certa crítica muito forte à ação caritativa por parte deste discurso transformador, mas ao longo do tempo os próprios atores religiosos radicais foram percebendo que as necessidades das pessoas não podem esperar que mudanças estruturais aconteçam. As mudanças estruturais, que no "messianismo" que algumas dessas figuras tinham, aconteceriam rapidamente, não aconteceram rapidamente e algumas

que aconteceram foram revertidas. Por exemplo, transformações, revoluções socialistas que aconteceram em determinadas sociedades, rapidamente se burocratizaram, se transformaram em processos repressivos da diferença, da pluralidade etc. E o que você faz com uma pessoa que continua doente, discriminada, passando fome, enquanto a tal mudança estrutural não acontece?

Aos poucos essa oposição entre a caridade e a ação sociopolítica foi deixando de existir em forma pura e reaproximações foram se dando. De modo que, ao lado do que se pensava ser a única alternativa, nos anos 1960 e 1970, que era a criação de organizações revolucionárias, grupos vanguardistas dentro das igrejas para fazerem a transformação, surge outro tipo de organização que não mais a obra de caridade, a ação caritativa: organizações civis, associações civis, que adquiriam a suficiente distância da autoridade religiosa para não depender dela para imprimir uma orientação mais crítica e engajada em seu trabalho social. O que a gente chama hoje de organização não governamental no Brasil emergiu, em grande medida, de uma teia prévia de organismos de pastoral, de associações e grupos que se originaram nas igrejas católicas e protestantes históricas, e dos anos 1990 em diante, os pentecostais começam a fazer uma apropriação disso, também. De modo que, quando vemos essas coisas horríveis que caracterizam a intervenção de muitos parlamentares pentecostais no Brasil de hoje, não podemos esquecer que essa não é toda a história do pentecostalismo no Brasil. Crescentemente, há um processo de *mainstreaming*, que significa trazer da margem para o centro, o miolo, a parte considerada principal de um determinado movimento, de um determinado campo de práticas sociais. Assim, o que tem havido é um paulatino *mainstreaming* do pentecostalismo, pelo qual uma nova geração de pentecostais, e por nova em larga medida eu quero dizer jovem, vem fazendo também a sua construção de uma intervenção de caráter transformador. Ela não é muito diferente das experiências anteriores. Muitos vão encontrar isso em uma militância partidária de esquerda ou de centro esquerda, outros vão encontrar isso em uma atuação em nível de organização não governamental, outros em atuação de militância sindical e outros tantos numa inserção ecumênica.

Em todos os casos, esse ativismo social não é mais eclesial, porque ele não se regula mais, fundamentalmente, pelos humores das comunidades de fé ou das autoridades, das lideranças religiosas, e se estende por outras formas de organização da sociedade, que não são religiosas na sua natureza – sindicatos, associações profissionais, movimentos de várias naturezas, ecológicos, movimentos de apoio aos indígenas, movimento negro, movimento de mulheres. Os grupos religiosos, nos últimos anos, vêm fazendo uma experimentação nesta área, que curiosamente nem sempre tem a consciência de que há uma história por detrás disso, que vem desde o século XIX ainda na Europa e nos Estados Unidos e que se intensificou, na segunda metade do século XX, em grande parte do mundo. Muitas vezes, esses grupos ficam querendo "inventar a roda", debatendo-se com situações e problemas que, de certa forma, já foram resolvidos no passado, por outras organizações. Nesse contexto se percebem, é certo, muitos problemas de diálogo canhestro e *ad hoc* entre fé e ativismo, levando a tentativas de instrumentalização, proselitismo e manifestações de intolerância religiosa. E a gente tem um dado adicional que esta emergência ou minoritização pentecostal produziu, não intencionalmente, que é a politização das religiões não cristãs no Brasil. Por exemplo, a dessincretização do candomblé em várias partes do Brasil e, ao mesmo tempo, uma ativação dessa identidade dessincretizada na forma de demanda por justiça racial, cultural, econômica dos negros e negras, dos afrodescendentes vindos de histórias de miscigenação etc. Demanda lançada ao Estado e à sociedade, repetindo várias das modalidades do ativismo social de origem cristã, católica e protestante, inclusive pelo fato de que muitos desses militantes vieram ou vêm dessas igrejas, então não é uma coisa totalmente externa. As formas de fazer também têm a ver com a forma como as pessoas se engajam nesse processo, e se essas pessoas vêm de organizações, possuem experiências de igrejas, elas acabam trazendo isso dentro das demandas e das pautas dos movimentos de que elas agora participam.

Isso a gente vê que também está acontecendo no campo da política eleitoral. Cada vez mais, nos períodos eleitorais, a gente vai encontrar candidatos que não são evangélicos, se apresentando como candidatos de suas determi-

nadas tradições religiosas e conclamando seus correligionários (no sentido duplo da palavra) a votarem neles, a reforçarem a representação daquela religião do parlamento. Isso revela que houve um processo de autonomização de minorias religiosas, que antes ficavam à sombra ou dentro do grande guarda-chuva das igrejas cristãs e já não têm mais, hoje, a necessidade disso ou não querem mais estar sob esse guarda-chuva. Então, é isso que a categoria ativismo social permite que a gente descortine analiticamente nos processos que estão em curso no campo das religiões, mas atravessando-o sem cessar (rigorosamente, o campo religioso do qual Bourdieu falava não existe como realidade empírica separada; sua forma de ser é marcada por cruzamentos, disjunções, sobredeterminações; não há mais isso de autonomia relativa).

Recebida em: 12/06/2015

Aprovada em: 17/06/2015