

ANTROPOLOGIA E FILOSOFIA POLÍTICA:
UMA RELAÇÃO ESTRANHA?
OU COMO ANALISAR CONTROVÉRSIAS ENTRE CIDADÃOS
SECULARES E RELIGIOSOS EM UMA DEMOCRACIA LIBERAL

Cleonardo Mauricio Junior¹

Roberta B. C. Campos²

Eduardo Henrique Gusmão³

Resumo: Levando em consideração a presença constante da religião nos dilemas do século XXI, questionamos neste artigo como deve se dar a análise dos eventos que põem em rota de colisão as identidades religiosas e seculares no seio das democracias liberais. Reconhecendo que o tema em questão tem sido objeto privilegiado da Filosofia Política, pretendemos nos perguntar até onde a Antropologia, que sempre privilegiou a descrição etnográfica como modo privilegiado de conhecimento, deve acompanhar uma ciência abertamente normativa no intuito de dar conta dos inúmeros conflitos envolvendo a religião na esfera pública. Ao transpormos os termos da comparação feita por Joel Robbins entre a Antropologia e a Teologia para a nossa contraposição com a Filosofia Política, pretendemos mostrar como a Antropologia Brasileira tem assumido contornos normativos em detrimento da autorreflexão ao encarar os dilemas de abordar o fenômeno religioso na esfera pública diante das transformações que a disciplina enfrenta.

Palavras-chave: Religião; Controvérsias; Antropologia; Filosofia Política; Reflexividade.

¹ Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco. E-mail: cleonardobarros@gmail.com

² PhD em Antropologia pela University of Saint Andrews. Professora Associada II do Departamento de Museologia e Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da mesma universidade. E-mail: robertabivar@gmail.com

³ Doutor em Antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco. Professor Adjunto III do departamento de Psicologia da Universidade Federal de Campina Grande. E-mail: eduardo.henrique@ufcg.edu.br

Abstract: Taking into consideration the constant presence of religion in the dilemmas of the twenty-first century, we question in this article how the analysis of events that collide religious and secular identities within liberal democracies should be analyzed. Recognizing that the subject in question has been a privileged object of Political Philosophy, we want to ask ourselves how far Anthropology, which has always privileged ethnographic description as a mode of knowledge, must follow an openly normative science in order to deal with the numerous conflicts involving religion in the public sphere. As we transpose the terms of Joel Robbins' comparison between anthropology and theology for our contraposition to political philosophy, we intend to show how Brazilian anthropology has assumed normative contours to the detriment of self-reflection in addressing the dilemmas of approaching the religious phenomenon in the public sphere before the transformations that the discipline faces.

Keywords: Religion; Controversies; Anthropology; Political Philosophy; Reflexivity.

No século XXI, discussões e debates que tomam a religião como problema parecem ocupar todos os lugares. Artigos de jornais, documentários, grupos de discussão *on-line*, *blogs*, cada um destes espaços e veículos de comunicação, na sua específica esfera de atuação, busca transmitir a história ou narrativa mais envolvente e atual sobre a questão religiosa. São frequentes, por exemplo, relatos que associam a religião com atos de violência ou exploração. No tocante a esse aspecto, a consideração de que atitudes motivadas religiosamente precisam ser levadas mais a sério, pelo fato da sua possível associação com ideologias e ações extremistas, é uma das expressões mais repetidas atualmente, seja em universidades ou em redações de jornais.

Compreensivelmente, os episódios relacionados ao 11/09 deram voz e destaque a argumentos desta natureza. Nomes da ciência e da cultura como Richard Dawkins, Sam Harris, Christopher Hitchens, entre outros, estão entre aqueles cujas considerações denunciaram os riscos para o estilo de vida das sociedades ocidentais advindos de comunidades religiosas e defenderam a mecânica relação entre religião e arcaísmo, fé e sectarismo, crença e violência. Pares, portanto, que compõem as pautas de inúmeros programas e debates no mundo contemporâneo.

Um olhar mais atento sobre essas questões, no entanto, revela o quão estreito e seletivo é o foco, seja midiático ou acadêmico, muitas vezes dirigido ao fenômeno religioso e temas correlatos. De um ponto de vista metodológico, não se costuma reconhecer, ou perceber, a diversidade intrínseca às manifestações de um fenômeno social como a religião. Ora, se as expectativas acerca da modernização e do consequente desaparecimento da religião revelaram-se ingênuas, é porque o referido fenômeno, em diferentes fases da modernidade, adquiriu complexidade e relevância. Logo, se há talvez algum consenso no que diz respeito à religião, é que ela está em todos os lugares.

É, portanto, na direção dessa constante presença da religião nos dilemas e conflitos do século XXI que pretendemos apontar o foco neste trabalho. Tomamos como ponto de partida a constatação já levantada por Casanova (1994) de que nas sociedades europeias ocidentais, no seio das quais o moderno processo de secularização se desenrolou, a religião não foi mantida

nos limites da esfera privada, muito pelo contrário, conseguiu ir além dos tradicionais marcos impostos pelo cuidado pastoral, alcançando a vida pública e apresentando-se como um ator cultural capaz de desafiar forças políticas e sociais dominantes. Tendo em mente justamente as implicações que envolvem a atuação dos segmentos religiosos da sociedade como atores públicos, nos perguntamos: como devemos analisar os debates públicos acerca de temas controversos e que põem em rota de colisão as identidades religiosas e seculares no seio das democracias liberais? Estamos interessados também em refletir sobre em que medida a Filosofia Política, que tem se debruçado sobre essa questão já há algum tempo, pode juntar-se às Ciências Sociais, e, em nosso caso específico, à Antropologia, em um esforço de cooperação para que se dê conta dos inúmeros conflitos envolvendo a religião na esfera pública. Em suma, queremos discutir, do ponto de vista da Antropologia, os limites desse diálogo com a Filosofia Política. Colocando de outra maneira, nos perguntamos: qual seria a contribuição específica da Antropologia para esse debate?

Nossas ponderações giram em torno das análises desenvolvidas por três autores: Charles Taylor, Jürgen Habermas e Talal Asad. Seus escritos propõem reavaliações da modernidade que vão ao encontro da proposta deste artigo. Seja no minucioso e extenso estudo desenvolvido por Taylor sobre os sentidos e o alcance da modernidade secular em sociedades ocidentais, nas distintas fases da reflexão de Habermas sobre a questão religiosa, ou na crítica genealógica de Asad dirigida ao universalismo das categorias formadoras do secularismo moderno, esses três autores, em síntese, compartilham a preocupação com a presença da religião na esfera pública de sociedades marcadas pelo pluralismo religioso e cultural. Após dedicarmos uma seção a cada um dos referidos autores, colocaremos suas perspectivas em contraste a fim de iluminarmos pontos que podem contribuir para uma análise mais profunda dos conflitos envolvendo a religião na esfera pública, mais precisamente o caso brasileiro, atualmente marcado pela disputa da moralidade pública entre as igrejas pentecostais e os movimentos por direitos sexuais e reprodutivos. Outros analistas brasileiros já se debruçaram sobre os autores

que discutiremos neste artigo, seja para apresentá-los brevemente ao público nacional (Reinhardt; Dullo, 2011, em uma apresentação de Asad), apontar as transformações nos modelos analíticos (Dullo, 2012; Montero, 2012) identificando limites e dilemas da abordagem antropológica (Montero, 2012), discutir mais a fundo temas que serão levantados aqui (Araújo, 1996 para a discussão sobre Habermas e a religião; Araújo; Martinez; Pereira, 2012 a respeito de Taylor, Habermas e o Secularismo), ou para empreender um esforço comparativo com outros autores (Montero, 2010 para uma crítica de Asad a Geertz; Giumbelli, 2011 para um diálogo “imaginado” entre Asad e Bruno Latour), ou ainda apontar como esses autores poderiam contribuir para a Antropologia (Montero, 2009 para uma contribuição habermasiana sobre o tema da religião na esfera pública). Nosso enfoque, porém, é partir de um contraste entre as obras desses três autores como forma de lançar luz sobre os conflitos envolvendo cidadãos religiosos e cidadãos seculares acerca de temas controversos, pretendendo também, a partir de um diálogo entre diferentes tradições epistemológicas, neste caso, a Filosofia Política e a Antropologia, apontar as contribuições específicas desta última para o debate.

Dessa forma, nos parece interessante indagar até onde uma ciência abertamente normativa, como a Filosofia Política, pode nos ajudar com os casos concretos de embates públicos entre cidadãos religiosos e seculares com os quais temos nos deparado em nossas análises. Dito de outro modo: Até onde devemos seguir esses autores que propõem uma solução normativa para um campo em conflito? Não se trata aqui de descartarmos as contribuições de Taylor e Habermas, muito caras a compreensão mais aprofundada da relação entre a religião, o secular e a democracia liberal. Mas é imperativo que enfrentemos de forma mais reflexiva a questão da transformação da Antropologia, tendo por foco os estudos das religiões. Paula Montero (2012) considera esgotada a forma clássica de como os antropólogos se situam no campo teórico, i.e como especialistas da alteridade. Na sua visão, é preciso levar em conta as novas condições do fazer antropológico, evitando a reificação ontológica das visões de mundo, inadvertidamente produzida enquanto se pensava apenas descrever e analisar, sem cair na armadilha da

normatização do campo. Já para Joel Robbins (2006), a antropologia falha por ter perdido justamente a alteridade como centralidade na imaginação teórico-metodológica. Ao cotejar Antropologia e Teologia, Robbins reconhece nessa relação uma situação embaraçosa (*an awkward relationship*), surpreendentemente, para a primeira, na medida em que a Teologia dá o tratamento à alteridade que, segundo ele, aponta uma direção para a qual a Antropologia precisa voltar-se novamente. Faremos uso, assim, da reflexão de Robbins como inspiração para contrapormos Antropologia e Filosofia Política, tentando mostrar como a Antropologia Brasileira (especialmente), deixou para trás aspectos presentes no cerne da herança antropológica ao encarar os dilemas de abordar o fenômeno religioso na esfera pública em face às transformações que a disciplina enfrenta.

Sendo assim, apresentaremos no desenvolver deste artigo, primeiramente, as contribuições dos três autores: Taylor, Habermas e Asad; Em seguida, faremos um contraponto que deixa os trabalhos de Taylor e Habermas de um lado e, do outro, a Antropologia do Secularismo de Talal Asad. Nesse momento, traremos também à discussão algumas reflexões presentes no trabalho de Saba Mahmood (2001, 2009) a fim de reforçarmos nosso argumento a respeito da estranheza da relação entre uma ciência tradicionalmente normativa e outra que estabelece seus fundamentos na descrição em detrimento do arbitramento. Por fim, faremos a discussão sobre os limites do diálogo da Antropologia com a Filosofia Moral tomando como base, como dissemos, o trabalho de Joel Robbins (2006), logrando avançar no enfrentamento da transformação do fazer antropológico e seus dilemas analíticos na questão religião e democracia.

TAYLOR E A MORAL SECULAR COMO CONDIÇÃO DO PLURALISMO

Podemos afirmar, em termos gerais, que a preocupação de Taylor nas obras *As Fontes do Self* (1997) e *Uma Era Secular* (2010) é erguer um painel

interpretativo capaz de mostrar como a modernidade secular pode ser compreendida como um *mundo moral*. Ao assumir o propósito de articular e elaborar uma história da identidade moderna, situada no intervalo temporal que segue do século XVI em diante, Taylor problematiza as mudanças ocorridas não como processos que teriam se desenvolvido em bases epistêmicas ou institucionais neutras, mas como *experiências* com fundamentos *morais e espirituais*.

Taylor, nos livros mencionados, problematiza dois significados geralmente associados à noção de *secularização*, ambos de natureza negativa. O primeiro concebe a secularização como o declínio das crenças e práticas religiosas; o segundo trata esse processo como equivalente à saída da religião da esfera pública. Às duas concepções correspondem explicações sobre a forma como o processo de secularização se desenrola na modernidade. De um lado, o declínio da fé seria o motor que dá força à secularização. Como consequência imediata desse processo teríamos o desaparecimento da religião dos espaços públicos. A outra possibilidade explicativa reverte essa relação: seria a marginalização da religião na vida social o fator que ampliaria o ocaso da fé individual. Se ao lado da primeira explicação teríamos a ciência como a principal força a tornar a crença religiosa problemática, a segunda perspectiva, ao enfatizar a saída da religião da esfera pública, traria como causa principal da secularização as mudanças institucionais provocadas pela modernidade.

Ora, Charles Taylor diverge de ambos os entendimentos. E ao fazê-lo, afasta-se das relações causais que tomam o avanço da ciência como recurso explicativo exclusivo para a compreensão da dinâmica histórica da secularização. Primeiro, Taylor reconhece as contribuições advindas da própria religião para o processo de secularização e o quanto de natureza religiosa os movimentos de laicização ocorridos no Ocidente possuem. Para isso o autor aponta como, a partir da Reforma e da feição assumida pelo Cristianismo do século XVI em diante, mediações externas passaram a ser rejeitadas e o compromisso *interior* do crente ganha relevância, tornando-se o espaço da relação individual com Deus (Taylor, 2010). Para Taylor, mais do que qualquer coisa, a passagem para uma época de descrença ocorre devido ao

apelo moral incontornável que determinadas configurações passam a exercer sobre a vida das pessoas. A ciência, portanto, longe de ter o monopólio do processo, faz companhia a outras *fontes morais alternativas* na composição de um cenário responsável por tornar a fé uma esfera problemática, sujeita a questionamentos.

Sendo assim, seguindo Taylor, o processo pelo qual a razão científica se consolida como modelo de compreensão do mundo tem a ver, acima de tudo, com a concepção de sujeito engendrada a partir de uma nova perspectiva moral. Essa concepção estaria firmada sobre uma *ética da crença*, que recomenda cautela e dúvida diante da realidade de experiências e eventos carentes de evidências (Taylor, 1997, p. 518). Taylor salienta ainda que uma das principais consequências da identidade moderna (baseada na ética da crença) foi a obtenção de certo *ganho epistêmico* (Taylor, 1997, p. 405), obtido a partir do advento de diferentes *fontes morais*, o que colocou princípios éticos até então inquestionáveis em contato com uma situação de pluralismo e abertura a outras possibilidades de posicionamento no mundo. Assim, é possível dizer que, para Taylor, uma época secular é aquela na qual o enriquecimento moral individual se desenvolve para além dos limites impostos por fronteiras religiosas ou teístas.

A partir daí Taylor irá identificar as tendências culturais que, em momentos distintos radicalizam posicionamentos sobre o modo como alguém deve realizar-se e *expressar-se* individualmente: uma expressão distinta do individualismo clássico e em oposição a discursos que prescrevem adaptações a recomendações externas ao indivíduo ou em conformidade com modelos de comportamento inspirados em discursos religiosos ou políticos. São movimentos de natureza *democrática* que irão dar força a uma *ética* da auto-orientação, a qual, por sua vez, facilitará o reconhecimento, da parte de diversas sociedades ocidentais, da importância de agendas políticas multiculturais. Neste cenário, o destaque que o multiculturalismo irá obter a partir da segunda metade do século XX, bem como a ampliação do alcance de um individualismo que não leva em consideração objetivos que ultrapassem os limites da realização humana, serão dois desdobramentos

da modernidade secular. Se as religiões e principalmente o cristianismo precisam traduzir suas mensagens numa linguagem que ultrapasse os limites litúrgicos e formais, Taylor reconhece que isto se dá em decorrência da época atual ser marcada por dinâmicas e imagens como *religião mínima*, *crença sem pertencimento*, *busca*, *espiritualidade*, entre outras configurações que compartilham uma mudança de *imaginário social* (Taylor, 2010, p. 210). Modificações que recaem sobre o lugar ocupado pelo sagrado no imaginário de sociedades cujas disposições são, cada vez mais, *pós-durkheimianas*, visto que a experiência ou o vínculo com o sagrado deixam de ser construídos em contato exclusivo com instituições religiosas, e passam a ser definidos pelas preferências individuais.

Baseando-se nas explicações de Taylor para respondermos a pergunta motivo deste artigo (como deve ocorrer o debate público entre cidadãos religiosos e seculares em espaços democráticos?), podemos afirmar que, a partir deste autor, teríamos as condições epistêmicas para um debate democrático engendradas nesse processo de modernização aqui apresentado. Ou seja, os atributos indispensáveis ao debate democrático são decorrentes justamente do ganho epistêmico ocasionado pelo processo de secularização. A ética da crença e da auto-orientação, a horizontalização da vida social e a espiritualidade em torno da busca pela realização individual, ao possibilitarem a crítica dos pontos de vista últimos, sustentariam o debate democrático entre aqueles que são diferentes, fortalecendo as ferramentas do reconhecimento mútuo. Essa nova ordem moral teria possibilitado enfim, que vivêssemos no mundo do *overlapping consensus* rawlsiano, no qual diferentes grupos estariam aptos a concretizar acordos sobre temas públicos a partir de pontos de vista distintos.

Se Taylor elenca as potencialidades surgidas para tal em meio a uma nova ordem moral, ele não parece, no entanto, dar respostas concretas sobre como se deve proceder com esta deliberação democrática entre diferentes. Uma pergunta, portanto, permanece sem resposta: como deve ser o processo de construção de um consenso entre diferentes?

HABERMAS E O PROCESSO DE APRENDIZAGEM COMPLEMENTAR

Jürgen Habermas tem tentado responder essa questão mais diretamente. Em seu entendimento, o próprio processo de deliberação democrática seria responsável por aguçar as sensibilidades necessárias à busca de consensos. O que Habermas recomenda é o engajamento de cidadãos religiosos e seculares em um “processo de aprendizagem complementar” (Habermas, 2007b), a fim de que seja possível o diálogo e o alcance de objetivos comuns.

Antes de explicar como esse processo de aprendizagem funcionaria, é importante enquadrá-lo nas mudanças de entendimento de Habermas quanto à secularização e o papel das tradições religiosas na esfera pública. Em um primeiro momento, Habermas concebe o religioso como uma atitude que justificaria uma realidade alienante, impedindo o homem de alcançar a liberdade. Essa só seria obtida quando sua busca se desvencilhasse do controle da metafísica, o que, por sua vez, só ocorreria a partir do momento em que se recorresse à racionalidade comunicacional, uma esfera cujos limites seriam marcadamente seculares e eticamente responsáveis (Habermas, 1987). Porém, já ao final da década de 1980, Habermas modifica a sua compreensão diante do fenômeno religioso, passando a reconhecê-lo como uma necessidade existencial. Deixando para trás as referências ao desaparecimento da religião, ele passa a enfatizar o processo de *privatização* da questão religiosa, salientando a importância dos recursos explicativos oferecidos por dimensões como a fé diante de experiências marcadas pela impossibilidade de compreensão. É a década de 1990 com os seus impactos decorrentes da expansão do capitalismo e do avanço da ciência que o leva a reconhecer a impossibilidade das questões relacionadas à vida em sociedade serem resolvidas com a mediação exclusiva das razões seculares.

A mudança mais significativa no pensamento habermasiano acerca do lugar da religião na esfera pública vem à tona no início do século XXI. O novo século traz consigo um desafio metodológico abraçado por Habermas: reconhecer a crescente relevância pública da religião. Vivemos, agora, ele

afirma, em um mundo *pós-secular* (Habermas, 2002). Com isso, Habermas não quer dizer apenas que a religião conseguiu manter-se viva em meio a um ambiente cada vez mais secularizado. Nem que nos limitemos a reconhecer publicamente sua contribuição quanto à reprodução de motivos e atitudes. Para Habermas, na verdade, a expressão “pós-secular” se refere à possibilidade de comunicação entre as razões secular e religiosa a respeito dos conteúdos de verdade que definem cada uma. Essa comunicação assumiria a forma de um *processo comum de aprendizagem complementar* (Habermas, 2007b, p. 52).

Essa proposta acerca da forma como cidadãos seculares e religiosos devem se relacionar diverge das explanações anteriores de John Rawls sobre um dos princípios fundantes do Estado liberal: o de que todo debate democrático deve estar baseado em argumentos acessíveis a todas as pessoas, tornando possível a comunicação de princípios e condutas particulares entre grupos distintos (Habermas, 2007a, p. 137-138). A fim de cumprir esse princípio, Rawls havia estabelecido uma exigência (*proviso*) quanto ao uso público de argumentos não públicos nos debates democráticos – as doutrinas totalizantes (religiosas ou não) precisariam apresentar, na discussão pública, argumentos políticos apropriados e não razões exclusivamente oriundas de suas visões de mundo. Habermas, por sua vez, considera que essa imposição repercute de maneira assimétrica nas vidas dos cidadãos religiosos e seculares (Habermas, 2007a, p. 137-138). Não se pode esperar, diz Habermas, que todos os crentes fundamentem seus posicionamentos políticos deixando de lado suas convicções religiosas. Sendo o Estado liberal democrático considerado o protetor, de igual modo, de todas as formas religiosas de vida, não pode, portanto, obrigar “os cidadãos religiosos a levarem a cabo, na esfera pública política, uma separação estrita entre argumentos religiosos e não-religiosos quando, aos olhos deles, esta tarefa pode constituir um ataque à sua identidade pessoal” (Habermas, 2007a, p. 147).

O que fazer, então? São duas as soluções de Habermas para este dilema: primeiro, mesmo reconhecendo que o Estado democrático liberal não pode exigir uma “sobrecarga mental e psicológica insuportável para seus cidadãos religiosos” (Habermas, 2007a, p. 147), Habermas não anula o *proviso* rawl-

siano, mas o desloca para o âmbito institucional. Em outras palavras, as opiniões religiosas poderiam ser colocadas sem a necessidade de tradução no âmbito da esfera pública informal. A partir desta nova orientação, a barreira da tradução surgiria somente diante do limiar institucional.

A segunda solução habermasiana para anular a assimetria presente na relação entre cidadãos religiosos e seculares na esfera liberal democrática seria entender este trabalho de tradução como uma tarefa cooperativa. Caberia aos cidadãos seculares, portanto, uma participação ativa neste processo de tradução do religioso para a razão pública. Se aos cidadãos religiosos impõe-se o fardo da tradução de seus argumentos a fim de que se viabilize sua participação na esfera institucional, tal carga seria compensada, afirma Habermas, “pela expectativa normativa segundo a qual os cidadãos seculares se abrem a um possível conteúdo de verdade de contribuições religiosas” (Habermas, 2007a, p. 147). Essa abertura possibilitaria, assim, um diálogo no qual “as razões religiosas podem, eventualmente, aparecer como argumentos acessíveis em geral” (Habermas, 2007a, p. 149-150). Assim, diz ainda Habermas, o processo de secularização passa a ser compreendido como um processo comum de aprendizagem complementar, no qual ambos os lados estarão em condições de levar a sério em público, por razões cognitivas, as respectivas contribuições para temas controversos (Habermas, 2007b, p. 52).

ASAD E O SECULARISMO COMO DOCTRINA POLÍTICA E REGIME DE SENSIBILIDADES

Se Taylor e Habermas apostam, respectivamente, no ganho epistêmico da modernidade e no processo de aprendizagem duplo para estabelecer as bases de um debate democrático entre diferentes concepções de mundo e, mais especificamente no que diz respeito ao nosso objeto de análise, entre cidadãos seculares e religiosos, Talal Asad é bem menos esperançoso quanto à possibilidade de resultados igualitários advindos da esfera pública liberal. Em *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (2003,

doravante *Formations*) o expediente de Asad é o da crítica contundente à intrincada relação entre secularismo e o capitalismo liberal democrático dos estados-nação (ver Cannell, 2010 e Dullo, 2012 para uma revisão sobre a Antropologia do Secularismo). O objetivo principal de *Formations* é, portanto, questionar a relação entre o secular como categoria epistêmica e o secularismo como doutrina política, com foco na questão do Islã em território europeu.

A premissa básica de Asad é, assim, mostrar como o secularismo vem a ser mais do que a simples exigência de separação entre a religião e as instituições do Estado. Exemplos dessa separação, afirma Asad, poderiam ser encontrados já na cristandade medieval e nos impérios islâmicos. O que haveria de verdadeiramente peculiar no secularismo ocidental é a maneira como ele serve, na companhia de outras instituições (como o consumismo, a indústria, os direitos humanos, entre outros), para o sustento do projeto de modernidade, ou como Asad prefere dizer, para a manutenção de “uma série de projetos interligados que certas pessoas no poder visam colocar em prática” (Asad, 2003, p. 13, tradução nossa).

No que diz respeito ao objetivo principal deste texto, qual seja, o debate acerca de questões de interesse nacional em uma esfera pública plural, Asad o aborda logo na introdução de *Formations*. Ali, dialoga diretamente com as considerações de Taylor acerca de como esta nova ordem moral possibilitou que vivêssemos no mundo do *overlapping consensus* rawlsiano, onde diferentes grupos, diante de questões que dizem respeito ao bem comum, estariam aptos a deixarem para trás suas razões privadas alinhando-se em torno de uma razão pública, ou uma ética secular, transcendente. No entanto, um dilema acompanha o debate na esfera pública, e o próprio Taylor reconhece, lembra Asad, que as disputas em torno do que deve ser definido como razão pública e não pública não cessarão em uma democracia liberal plural. Se a aposta de Taylor para a resolução destas contendas inevitáveis recorre à persuasão e à negociação, Asad diverge ao salientar o quanto os mecanismos que diferenciam as razões públicas e privadas são arbitrários. Estes, destaca o autor (Asad, 2003, p. 6), são postos em movimento pelo

Estado e suas instâncias jurídicas, os quais, diante da impossibilidade do alcance de consensos, recorrem à violência como uma expressão legítima e necessária da força estatal.

Nesse quadro, se o que podemos chamar de mito de origem do secularismo o apresenta como responsável pelo fim da violência resultante das guerras religiosas, Asad aponta o que de fato aconteceu: uma mera substituição das guerras religiosas pela violência das guerras nacionais e coloniais. Apesar disto, a narrativa que deposita sobre as ideologias religiosas os motivos dos atos de violência e intolerância continua embasando os discursos que visam prevenir a entrada da religião na esfera pública.

São as sensibilidades que Asad nomeia de seculares as encarregadas pela perpetuação e sustentação do discurso que imputa às ideologias religiosas a responsabilidade por atos de violência e intolerância na esfera pública. Para refutar essa narrativa, cuja principal decorrência é o nivelamento entre religião e violência, ele afirma, bastaria lembrar os “inúmeros agentes seculares que tem perpetrado atos de grande crueldade” (Asad, 2003, p. 12, tradução nossa). No entanto, para Asad, o mais interessante, ao invés de comparar a crueldade dos regimes seculares e religiosos, seria “analisar como as sensibilidades morais relativas à infligência deliberada de dor têm sido formadas na sociedade secular moderna” (Asad, 2011, p. 164). Em outras palavras, Asad está interessado em como as sensibilidades relativas à dor e à crueldade contribuíram para o estabelecimento de uma narrativa de superação da religião e consolidação de regimes seculares e, ao mesmo tempo, capitalistas.

E como agem essas sensibilidades? Enquanto, por exemplo, um dos paradigmas da ideologia secularista consiste na narrativa da eliminação da dor “gratuita” promovida pela religião contra os corpos das pessoas, as dores infligidas nas populações das colônias do sistema imperialista eram consideradas “necessárias”. Esse sofrimento fazia parte do inevitável processo de “humanização” de certas populações. Condená-los por seus costumes bárbaros e cruéis, portanto, estaria na pauta das dores aceitáveis pelas sensibilidades seculares, ao passo que as dores “desnecessárias”, como

o autoflagelo praticado em rituais religiosos dos nativos, seriam cruéis e desumanas. Enfim, as sensibilidades morais seculares aprovam certas dores, as que são geradas no processo de se tornar plenamente humano (de acordo com os padrões morais ocidentais) e repudiam outras, colocando as dores repudiadas sob a rubrica do fanatismo religioso, portanto desnecessárias e desumanas (Asad, 2011).

Diante das colocações de Asad, poderíamos concluir que o secularismo constitui-se em um mecanismo através do qual o Estado busca manter os símbolos e sensibilidades necessários à construção de sua “personalidade”. A própria noção de esfera pública, devedora do secularismo, não escapa de sua crítica: ao invés de consistir em um espaço de debate político, ela se revela como uma rede de conexões emocionais que sustenta a imagem do cidadão ideal (daquele Estado-nação específico, Asad, 2005, p. 50). Sendo assim, ainda que Asad não revele minuciosamente os mecanismos que constroem as sensibilidades seculares nos mesmos moldes com que expõe os modos de produção de discursos autoritativos na religião (ver Asad, 2010), ele nos oferece um instrumental para apontarmos as contradições inerentes ao secularismo, iluminando as sensibilidades que o sustentam, possibilitando o desenvolvimento de uma crítica profunda dos binarismos (público-privado, secular-religioso, etc.) que pautam a relação entre religião, esfera pública e democracia liberal.

FILOSOFIA POLÍTICA E ANTROPOLOGIA: UMA RELAÇÃO ESTRANHA?

Após analisarmos os pontos de vista dos autores apresentados até aqui, parece inevitável apontarmos uma contraposição entre, de um lado, Taylor e Habermas e, do outro, Talal Asad (mesmo considerando as diferenças entre as abordagens dos dois primeiros). Não é preciso uma investigação pormenorizada para percebermos que o *modus operandi* da Filosofia Política dos primeiros trata a questão de uma maneira diferente da Antropologia

de Asad. Enquanto a Filosofia é marcada por uma discussão normativa, não se eximindo de estabelecer parâmetros para uma situação de conflito, a Antropologia concebe seu modo de fazer a partir, primeiro, da descrição e depois do questionamento da pretensa universalidade das categorias que alimentam a contenda. Assim, ao invés de definir o modo como deve ser o debate na esfera pública entre crentes e cidadãos seculares, o fazer antropológico coloca sob escrutínio as próprias noções que informam o conflito, a exemplo das ideias de religião, crença, cidadania, laicidade, esfera pública, entre outras concepções que comunicam as gramáticas morais de vários dilemas da contemporaneidade.

De um lado, então, vimos Taylor e Habermas evidenciando tanto as virtudes requeridas quanto os modos necessários à promoção de um debate público que se desenrole com razoabilidade. O primeiro nos apresenta o advento na era secular das potencialidades responsáveis pela sustentação do debate democrático. Em sua narrativa, o surgimento de fontes morais alternativas abriu espaço para o alcance de consensos entre visões de mundo divergentes. Impulsionados por uma ética da crença, os indivíduos tornaram-se aptos a colocar em questão seus pertencimentos e pontos de vista últimos, possibilitando o alcance do consenso sobreposto. Para Habermas, por sua vez, a fim de que ocorra a tradução de conteúdos religiosos para a razão pública, de modo a se legitimar a participação da religião na esfera política, é necessária a construção de uma nova mentalidade em torno da cidadania entre os envolvidos nos debates públicos. Enquanto dos cidadãos religiosos é cobrado deixarem suas crenças para trás ao cruzarem os umbrais das instituições públicas, aos cidadãos seculares outorga-se o papel de cooperadores nesse processo. Com a ressalva de que os cidadãos seculares estejam abertos de antemão às contribuições da religião para o debate público, eles estariam aptos a auxiliar na tradução dos preceitos religiosos para a razão pública.

Do outro lado, aprofundando as ideias de Talal Asad, podemos trazer ao debate as críticas da antropóloga Saba Mahmood (2001, 2009) às resoluções de Taylor e Habermas, a fim de reforçar nosso argumento a respeito das diferenças de abordagem entre a Antropologia e a Filosofia Política.

Ao modo tradicional da Antropologia, ou seja, baseando-se em um caso etnográfico, Mahmood mostra como esse *detachment* que ganha o status de virtude democrática nos trabalhos de Taylor, possibilitando o consenso sobreposto, e de Habermas, dando a possibilidade de se deixar para trás preceitos religiosos diante das instituições públicas, é uma invenção do Ocidente, e da moral secular, que arbitrariamente define a forma ideal de religião (baseada no conceito de crença) e de cidadão (baseado no conceito de autonomia). No caso dos eventos que se sucederam à publicação das charges dinamarquesas representando Maomé, por exemplo, Mahmood (2009) mostra como as análises que consideraram exageradas as reações de ultraje de muitos muçulmanos diante da publicação trazem à tona as implicações de se outorgar o estatuto de crença à religião na modernidade. Invoca-se, nesse caso, uma ideologia semiótica que estabelece a separação entre símbolos e ícones religiosos de um lado, e as figuras sagradas do outro. Tomar uns pelos outros revelaria, assim, uma falha em compreender que símbolos são arbitrariamente ligados ao que os seres humanos entendem como sagrado (o símbolo em questão é tão somente uma representação e não contém o sagrado em si mesmo). Mahmood mostra como esse tipo de compreensão empobrecida das imagens, dos ícones e dos signos ignora as práticas afetivas e incorporadas que ligam um sujeito a um determinado símbolo. No caso da participação de mulheres de camadas médias em movimentos de avivamento islâmico, por sua vez, Mahmood (2001) aponta as consequências metodológicas de se transpor automaticamente uma noção de agência baseada na tradição liberal para a análise de mulheres envolvidas em tradições religiosas patriarcais. Esta noção de agência como sinônimo de autonomia – “a capacidade de se realizar o seu próprio interesse contra o peso dos costumes da tradição, da vontade transcendental ou de outros obstáculos (sejam eles individuais ou coletivos)” (Mahmood, 2001, p. 206, tradução nossa) – limitaria o entendimento sobre a vida de mulheres cujos desejos, afetos e vontades têm sido moldados por tradições não liberais.

Diante do exposto, é possível afirmar que a relação entre uma ciência abertamente normativa e outra que se constitui a partir da discussão do

potencial ameaçador dos juízos de valor compartilharia da mesma estranheza (*awkwardness*) verificada por Joel Robbins (2006) na contraposição da Antropologia com outro paradigma: o teológico. O incômodo na relação entre Teologia e Antropologia, diz Robbins, viria do embaraço causado pelo fato de cada uma delas alcançar com relativa facilidade algo que, apesar do esforço empreendido, geralmente escapa à outra. Resumindo o argumento de Robbins, os antropólogos teriam facilidade para relatar com eficácia seu encontro com a alteridade, sendo bem sucedidos, ainda, em mostrar como esses diferentes modos de viver não seriam inventados. No entanto, a dificuldade estaria em dar um passo adiante com relação ao propósito de sua agenda crítica: convencer as pessoas que essa alteridade tem algo a nos ensinar. Já a dificuldade enfrentada pelos teólogos estaria na tentativa de persuadir seus leitores a aceitarem que outras visões de mundo são reais (ou, pelo menos, válidas). Por outro lado, eles estariam prontos a zombar do esforço empregado pelos antropólogos em fazer com que seu público “morda a isca e permita que estas diferenças mudem suas vidas” (Robbins, 2006, p. 288, tradução nossa). Replicando o raciocínio de Robbins desta vez na contraposição da Antropologia com a Filosofia Política, arriscamos dizer que os filósofos encontrariam elementos para zombar dos antropólogos diante das barreiras que estes encontram na tentativa de enquadrar os fenômenos que estudam em um horizonte normativo. “Treinado para exorcizar o fantasma do preconceito em qualquer de suas manifestações”, como diz Roberto Cardoso de Oliveira (1996, p. 52), o antropólogo encontraria a resistência da tradição que o ensinou a expurgar o etnocentrismo ao tentar atravessar o limiar entre a análise do que *é* e do que *deve ser*.

No entanto, ao nos debruçarmos sobre o caso brasileiro, cujo cenário político encontra-se marcado por uma disputa pela moralidade pública entre movimentos sociais que reivindicam direitos sexuais e reprodutivos de um lado e, do outro, os líderes de igrejas pentecostais, as ciências sociais, especialmente a Antropologia, aparentam estar encerradas em contornos normativos aos modos da Filosofia Política, ignorando as dimensões mais reflexivas. Coloca-se diante de nós um caso paradigmático no qual, também

arriscamos dizer, os antropólogos brasileiros parecem invejar os colegas desobrigados da resistência de uma tradição que privilegia a descrição etnográfica em detrimento do arbitramento. Com uma diferença: Se a Filosofia aborda sem rodeios seus dilemas a partir da ótica do dever-ser, a Antropologia, por sua vez, parece desconsiderar o peso normativo subjacente às categorias (discurso de ódio, fundamentalismo, extremismo, etc.) que tem lhe servido de base nesse contexto de conflito envolvendo o pentecostalismo na esfera pública brasileira.

Com isso surge diante de nós uma pergunta inevitável: considerando, como vimos, o deslocamento de perspectiva posto em prática nos trabalhos de Asad e Mahmood a partir da Antropologia do Secularismo – em uma tentativa de dar conta das implicações que envolvem a relação de cidadãos muçulmanos com as maiores democracias liberais do mundo – por que ainda não é possível perceber a contento o mesmo deslocamento quando se trata do pentecostalismo no Brasil? Para nós, na medida em que são analisados na sua relação com nações que infligiram danos ao Oriente Médio com seus projetos imperialistas, os muçulmanos assumem o papel de refugiados ou migrantes, traduzindo-se em um exemplo perfeito do objeto privilegiado da atenção antropológica, nos dizeres de Robbins (2013), o *suffering subject*, ou seja, “o sujeito vivendo na dor, na pobreza, ou sob condições de violência ou opressão” (p. 448, tradução nossa). Fica difícil, no entanto, encontrar um lugar para o pentecostalismo nessa narrativa que domina o modo corrente do fazer antropológico. A virtude incentivada no antropólogo para que este relate fielmente as vidas de seus sujeitos de pesquisa é que construa com eles um sentido de conexão, uma ligação empática. Se considerarmos que os pentecostais são opositores na esfera pública justamente dos sujeitos de pesquisa que permanecem como objeto privilegiado da atenção da antropologia brasileira (nossos *suffering subjects*), mais do que impossibilitar a referida ligação empática, sobra para os pentecostais nessa narrativa o papel definido por Susan Harding (1991) de o “outro repugnante”. Isto posto, não nos surpreendem, então, as dificuldades em refletir sobre as categorias utilizadas para dar conta do pentecostalismo. Essas dificuldades já foram

apontadas por Mariz e Campos (2014), que mostraram como o impacto dos pentecostais na cultura brasileira é subestimado pelos cientistas sociais devido a questões teóricas, metodológicas, e sobretudo ideológicas. Estas últimas diriam respeito a uma construção de uma ideia de cultura nacional, subjacente às análises, composta por uma matriz sincrética e identofágica de tudo o que seria estranho, como o pentecostalismo. Assim, “afirmar que o pentecostalismo não tem sucesso em mudar nossa cultura”, dizem as autoras, “corresponderia afirmar que fomos bem sucedidos resistindo à colonização de nossas consciências: somos fieis a nós mesmos” (Mariz e Campos, 2014, p. 204).

Dando continuidade a nosso argumento, é imprescindível ainda evocar o desafio proposto por Robbins (2006) à Antropologia como resultado da confrontação com a Teologia, uma vez que pretendemos nós mesmos lançar uma provocação complementar à desse autor a partir do cotejamento com a Filosofia Política. Ao expor a contraposição feita pelo teólogo John Milbank (apud Robbins, 2006) entre o que ele define como a ontologia social subjacente a toda teoria social (uma ontologia da violência) e aquela para a qual a teologia deveria se voltar (uma ontologia da paz), Robbins quer apontar para algo deixado para trás por nós, antropólogos, e que Milbank nos teria lembrado: “a discussão sobre ontologias sociais alternativas pode avalizar argumentos críticos de grande força” (Robbins, 2006, p. 292, tradução nossa). Sendo assim, “é preciso comprometer-se novamente a encontrar alteridade real no mundo”, reivindica Robbins (Robbins, 2006, p. 292, tradução nossa). Após nos resignarmos como antropólogos a “servir como testemunhas do horror no mundo” (Robbins, 2006, p. 292, tradução nossa), deveríamos aceitar o desafio de encontrar no mundo alteridades reais no nível da ontologia social. Não como na Teologia, continua Robbins, devedora das premissas dos mitos cristãos. Precisamos, diz ele, “fundamentar as outras ontologias que trazemos à discussão da maneira que sempre fizemos – encontrando as pessoas que vivem em seus próprios termos e descrevendo como eles o fazem” (Robbins, 2006, p. 292, tradução nossa). Encontrar as pessoas que vivem em seus próprios termos e descrever como elas o fazem também deve

ser uma das tarefas da Antropologia Brasileira quando se trata de analisar os debates públicos acerca de temas controversos e que põem em rota de colisão as identidades religiosas e seculares no seio das democracias liberais. Mas no contraste que propomos com a Filosofia Política avistamos ainda outra provocação que, da mesma forma, procura reconduzir a Antropologia a mais um de seus fundamentos: a autorreflexão. Se se quer evitar arbitrariedades no plano normativo, é imprescindível a renovação do compromisso com a reflexividade do antropólogo diante de um campo onde se multiplicam dilemas morais nos quais o pesquisador está diretamente implicado. Enfim, a vocação crítica da Antropologia e a reflexividade do antropólogo não podem ser consideradas posições mutuamente excludentes.

A atual tendência em proferir juízos de valor nas abordagens do fenômeno religioso das produções brasileiras acerca do pentecostalismo na esfera pública, produzindo estereótipos ao invés de evitá-los, não se explica somente pelas novas condições do fazer antropológico, já bastante debatido e analisado na literatura pós-moderna, mas também pelo fato da Antropologia Brasileira tornar-se cada vez mais ativista e engajada. Se, por um lado, nesse processo de transformação da disciplina, a Antropologia passa a ter papel cada vez mais importante nas transformações sociais e na garantia de direitos humanos no que concerne aos direitos reprodutivos e LGBT, por outro, as análises parecem desconhecer ou não reconhecer o(a) antropólogo(a) ativista como ator nos embates, conflitos e controvérsias morais. Os pressupostos e categorias acionadas pela Antropologia ativista não são questionados, servindo apenas como referência de crítica dos outros atores sociais.

No entanto, é possível notar um movimento em direção à reflexão sobre o papel do(a) antropólogo(a) militante na construção do evangélico como o outro repugnante da Antropologia Brasileira. Regina Novaes (2017) se pergunta em trabalho recente, por exemplo, a quem interessam as generalizações sobre os evangélicos. Ela admoesta pesquisadores e cidadãos a atentarem para as diferentes maneiras de ser evangélico, o que contribuiria, em seu modo de ver, para compreender o que chama de dissintonias entre os posicionamentos dos membros da Frente Parlamento Evangélica e o

conjunto das percepções de toda a população que os elege. Novaes faz ainda uma crítica contundente aos estudos que circunscrevem aos evangélicos “o mal da democracia”, ignorando outros grupos sociais e econômicos beneficiados com a atuação dos parlamentares da bancada evangélica, e com isso “economizam reflexão sobre realidades interesses e disputas políticas presentes no Brasil de hoje”. Além de evitar as generalizações, é imprescindível colocar sob escrutínio as categorias que fazemos uso para dar conta das análises dos conflitos envolvendo os pentecostais na esfera pública brasileira, apontando seus limites, contradições e peso normativo arbitrário. Começando com a própria noção de público e da subjacente ideia de que a religião contaminaria essa esfera com sua presença, nos moldes da coletânea sobre *Religiões e Controvérsias Públicas*, organizada por Paula Montero (2015): é preciso mostrar como a religião constrói e conforma a esfera pública a partir de determinadas disputas e agenciamentos, ao invés de medir e julgar sua presença nessa esfera. Dullo e Quintanilha (2015), por sua vez, propõem-se a analisar as contradições da sensibilidade secular da política brasileira tendo como pano de fundo as eleições presidenciais de 2014. Os autores mostram como uma declaração enunciada pela então candidata Dilma Rousseff em um culto evangélico afirmando ser “feliz a nação cujo Deus é o Senhor” não foi vista como uma ameaça ao Estado Laico, mas, ao contrário, foi entendida como uma estratégia de aproximação de setores evangélicos a fim de conquistar-lhes o voto, ao passo que o fato de Marina ser evangélica tê-la-ia colocado como um perigo à laicidade, mesmo a candidata não tendo acenado aos evangélicos da forma como Dilma Rousseff, que ganharia a eleição, o fez. Campos, Gusmão e Mauricio Junior (2015), analisando o debate entre Silas Malafaia e o deputado Jean Wyllys em uma sessão da Câmara sobre o projeto que ficou conhecido como “cura gay”, constataam a incomensurabilidade dos conceitos de laicidade representados pelos debatedores e apontam as contradições na fala do deputado na medida em que se depreende de seu discurso uma exclusão por antecipação da religião do debate público, ao mesmo tempo em que ele se empenha em promover o pluralismo de visões de mundo como valor inerente à democracia liberal. Por

fim, Peter Fry e Sergio Carrara (2016) questionam o apego de antropólogos a categorias essencialistas outrora superadas pela Antropologia na ocasião do embate entre, mais uma vez, o pastor Silas Malafaia e o geneticista Eli Vieira a respeito das causas genéticas da homossexualidade, após a polêmica entrevista concedida pelo pastor a um programa de televisão. Em comum, esses autores assumem o expediente de trazerem à tona a narrativa secularista de substituição progressiva do engano, que seria a religião, pela razão secular subjacente às análises das controvérsias envolvendo pentecostais na esfera pública brasileira, apontando, como diz Hirschkind (2011), a sensibilidade secular que contribui para esta narrativa progressiva e, mais ainda, a contribuição das ciências sociais, e aqui especialmente, da Antropologia, na consolidação dessa narrativa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após percorrermos as contribuições de autores chave no que diz respeito às implicações do debate público entre cidadãos religiosos e cidadãos seculares para uma democracia liberal com pluralismo de valores e visões de mundo, queremos ressaltar que não é nossa intenção apontar uma proeminência de nossa abordagem do tema, baseada na tradição antropológica, com relação às contribuições da filosofia política para o debate em questão. Não se trata de forma alguma, portanto, de afirmar que os trabalhos de Taylor e Habermas sucumbiram à narrativa secularista de subsumir (ainda que inconscientemente) a religião ao domínio do privado ou de um modo de vida a ser superado progressivamente. Basta lembrar alguns conceitos trabalhados por esses autores como a noção habermasiana de sociedade pós-secular, que não se restringe ao simples reconhecimento da importância da dimensão da fé, mas se configura em um momento no qual se deve desenvolver um esforço cooperativo visando estabelecer parâmetros através dos quais consciências defasadas – pertencentes indistintamente a cidadãos seculares e religiosos – aprendam a debater na esfera pública; como também

apontar a recusa de Taylor em aceitar a tese liberal que destaca uma suposta singularidade da religião: a de ser um resíduo de um modo de vida ainda não plenamente racional.

Nosso objetivo sempre foi, a partir da contraposição dessas diferentes formas de tratar do fenômeno aqui analisado, questionar como nós, cientistas sociais e, especialmente, antropólogos, podemos enriquecer nossas abordagens perguntando-nos, primeiro, sobre até onde uma *episteme* normativa pode contribuir para um modo de construir conhecimento que trabalha diretamente com contextos empíricos específicos, enfim, com a realidade sempre mais complexa e, por sua vez, inerentemente multiforme. A fim de superar a estranheza dessa relação, concluímos, é indispensável fomentar o diálogo com a Filosofia Política, mas fazê-lo em nossos termos, como diria Geertz (2001), examinando dragões sem abominá-los ou domesticá-los.

No caso específico do panorama brasileiro sobre o qual discorreremos até aqui, é necessário, por fim, reafirmar o compromisso com a reflexividade do antropólogo. Os ganhos que a Antropologia brasileira logrou acumular em sua face militante não podem nos levar a esquecer de implicar o antropólogo no mesmo horizonte epistemológico em que se investigam os sujeitos de pesquisa. Sem isso, a Antropologia perde a principal contribuição que pode dar ao debate sobre uma questão tão cara às democracias liberais no mundo atual, a da presença da religião na esfera pública.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. *Religião e Modernidade em Habermas*. São Paulo: Loyola, 1996.

ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite; MARTINEZ, Marcela Borges; PEREIRA, Taís Silva (Org.). *Esfera Pública e Secularismo: Ensaio de Filosofia Política*. Rio de Janeiro: Eduerj, 2012.

ASAD, Talal. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2003.

_____. Reflections on Laïcité and the Public Sphere. *Items and Issues*, New York, v. 5, n. 3, 2005.

_____. A construção da religião como uma categoria antropológica. Tradução de Bruno Reinhardt e Eduardo Dullo. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 19, p. 263-284, 2010.

_____. Reflexões sobre crueldade e tortura. Tradução de Bruno Reinhardt e Eduardo Dullo. *Revista Pensata*, Guarulhos, v. 1, n. 1, p. 164-187, 2011.

CAMPOS, Roberta Bivar Carneiro; GUSMÃO, Eduardo Henrique Araújo de; MAURICIO JUNIOR, Cleonardo Gil de Barros. A disputa pela laicidade: uma análise das interações discursivas entre Jean Wyllys e Silas Malafaia. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 35, n. 2, p. 165-188, 2015.

CANNELL, Fenella. The Anthropology of Secularism. *Annual Review of Anthropology*, Palo Alto, v. 39, p. 85-100, 2010.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto; CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís R. *Ensaio Antropológico sobre Moral e Ética*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.

CASANOVA, José. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

DULLO, Eduardo. Após a (Antropologia/Sociologia da) Religião, o Secularismo? *Mana*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 2, p. 379-391, 2012.

DULLO, Eduardo; QUINTANILHA, Rafael. A sensibilidade secular da política brasileira. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 16, n. 27, p. 173-198, 2015.

FRY, Peter; CARRARA, Sérgio. “Se oriente, rapaz!”: onde ficam os antropólogos em relação a pastores, geneticistas e tantos “outros” na controvérsia sobre as causas da homossexualidade? *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 59, n. 1, p. 258-280, 2016.

GEERTZ, Clifford. Anti antirrelativismo. In: _____. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

GIUMBELLI, Emerson. A noção de crença e suas implicações para a modernidade: um diálogo imaginado entre Bruno Latour e Talal Asad. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 17, n. 35, p. 327-356, 2011.

HABERMAS, Jürgen. *The theory of communicative action: reason and the rationalization of society*. Boston: Beacon Press, 1987.

_____. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. Religião na esfera pública: pressuposições cognitivas para o “uso público da razão” de cidadãos seculares e religiosos. In: _____. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007a.

_____. Fundamentos pré-políticos do Estado de direito democrático? In: HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph. *Dialética da secularização: sobre razão e religião*. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2007b.

HARDING, Susan. Representing fundamentalism: the problem of the repugnant cultural other. *Social Research*, New York, v. 58, n. 2, p. 373-393, 1991.

HIRSCHKIND, Charles. Is there a secular body? *Cultural Anthropology*, v. 26, n. 4, p. 633-647, 2011.

MAHMOOD, Saba. Feminist theory, embodiment, and the docile agent: some reflections on the Egyptian Islamic revival. *Cultural Anthropology*, v. 16, n. 2, p. 202-236, 2001.

_____. Religious Reason and Secular Affect: An Incommensurable Divide? In: ASAD, Talal et al. (Ed.). *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech*. Los Angeles: University of California Press, 2009. p. 64-100. (Townsend Papers in the Humanities, 2).

MARIZ, Cecília; CAMPOS, Roberta Bivar C. O pentecostalismo muda o Brasil? Um debate das ciências sociais brasileiras com a antropologia do cristianismo. In: SCOTT, Parry; CAMPOS, Roberta Bivar C.; PEREIRA, Fabiana. *Rumos da Antropologia no Brasil e no mundo: geopolíticas disciplinares*. Recife: Editora UFPE, 2014. p. 191-214.

MONTERO, Paula. Jürgen Habermas: religião, diversidade cultural e publicidade. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 84, p. 199-213, jul. 2009.

MONTERO, Paula (Org.). *Religiões e controvérsias públicas: experiências, práticas sociais e discursos*. São Paulo: Editora Terceiro Nome; Campinas: Editora da Unicamp, 2015.

_____. Talal Asad: para uma crítica da teoria do símbolo na antropologia religiosa de Clifford Geertz. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 19, p. 259-261, 2010.

_____. Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando as religiões como discurso. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 32, n. 1, p. 167-183, 2012.

NOVAES, Regina. Os “evangélicos” e a política: reflexões necessárias sobre o Brasil de hoje. *Teoria & Debate*, Rio de Janeiro, ed. 158, 29 mar. 2017. Disponível em: <<http://www.teoriaedebate.org.br/index.php?q=materias/politica/os-evangelicos-e-politica-reflexoes-necessarias-sobre-o-brasil-de-hoje>>. Acesso em: 19 jul. 2017.

REINHARDT, Bruno; DULLO, Eduardo. Apresentação. *Revista Pensata*, Guarulhos, v. 1, n. 1, p. 160-163, 2011.

ROBBINS, Joel. Anthropology and Theology: an awkward relationship? *Anthropological Quarterly*, Washington, DC, v. 79, n. 2, p. 285-294, 2006.

_____. Beyond the suffering subject: toward an anthropology of the good. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, London, v. 19, n. 3, p. 447-462, 2013.

TAYLOR, Charles. *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

_____. *Uma era secular*. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2010.

Recebido em: 22/04/2017

Aprovado em: 20/09/2017