

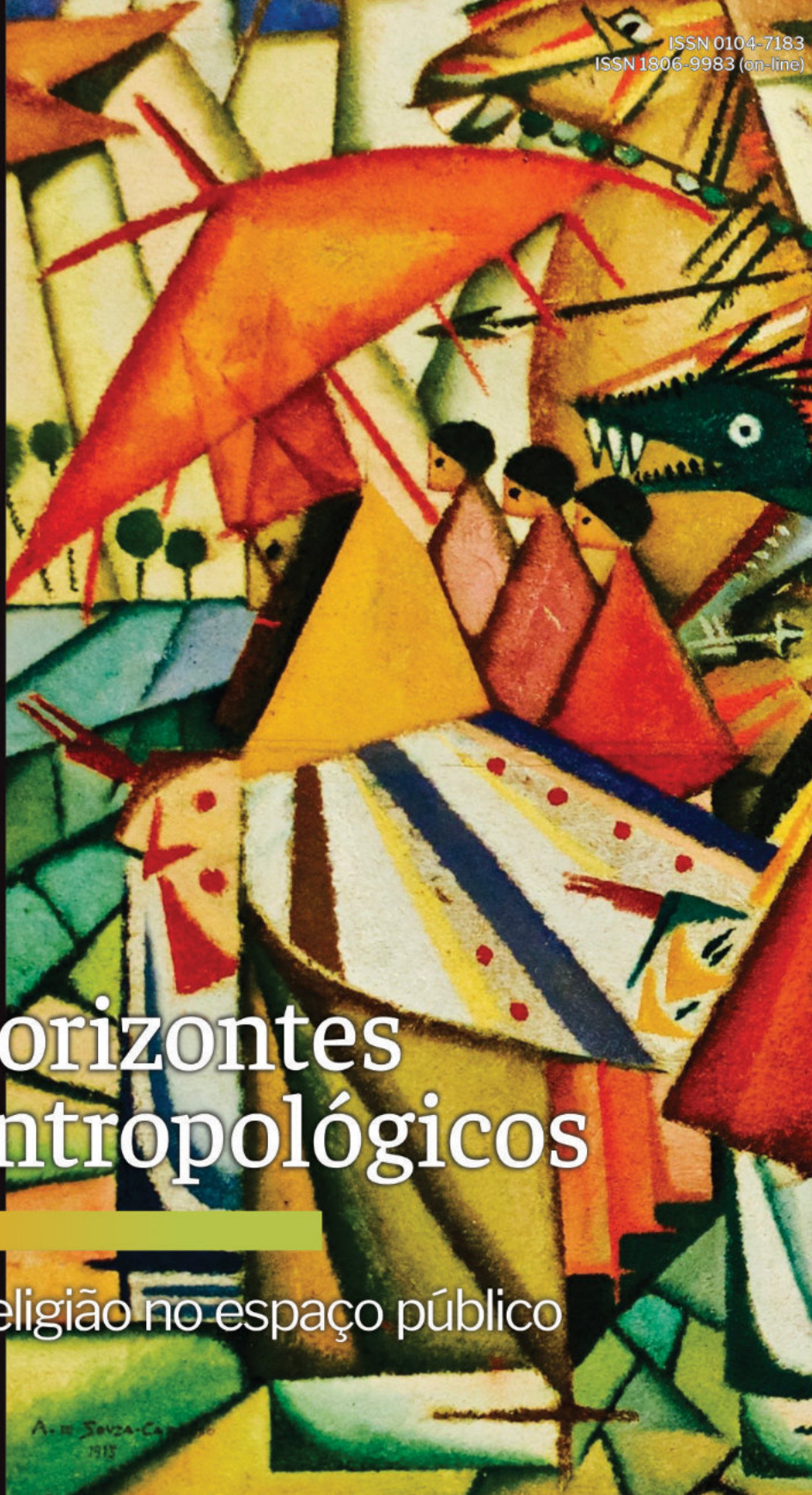
52

ISSN 0104-7183
ISSN 1806-9983 (on-line)

Horizontes Antropológicos

A religião no espaço público

2018



Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Reitor: Rui Vicente Oppermann

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Diretora: Claudia Wasserman

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Coordenador: Emerson Giumbelli

Editor Honorário

Sérgio Alves Teixeira

Editor-Chefe

Ruben George Oliven

Editores

Ari Pedro Oro

Arlei Sander Damo

Fernanda Cruz Rifiotis

Apoio editorial

Cristiane Miglioranza

Conselho Editorial

Alejandro Frigerio – Universidad Católica Argentina (Argentina)

Alejandro Grimson – Universidad Nacional de San Martín (Argentina)

Carlos Alberto Steil – Universidade Federal do Rio Grande do Sul (Brasil)

Christian Bromberger – Université d'Aix-Marseille (França)

Claudia Fonseca – Universidade Federal do Rio Grande do Sul (Brasil)

Claudio Lomnitz – Columbia University (Estados Unidos)

Cornelia Eckert – Universidade Federal do Rio Grande do Sul (Brasil)

Cristiana Bastos – Universidade de Lisboa (Portugal)

Daniel Miller – University College London (Reino Unido)

Enzo Pace – Università degli Studi di Padova (Itália)

Gustavo Lins Ribeiro – Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (México)

Joan Pujadas – Universitat Rovira i Virgili (Espanha)

João Biehl – Princeton University (Estados Unidos)

João Leal – Universidade Nova de Lisboa (Portugal)

Lilia Schwarcz – Universidade de São Paulo (Brasil)

Manuela Carneiro da Cunha – University of Chicago (Estados Unidos)

Marc Abélès – École des Hautes Études en Sciences Sociales (França)

Maria Filomena Gregori – Universidade Estadual de Campinas (Brasil)

Mariza Peirano – Universidade de Brasília (Brasil)

Michael Herzfeld – Harvard University (Estados Unidos)

Miriam Pillar Grossi – Universidade Federal de Santa Catarina (Brasil)

Néstor García Canclini – Universidad Autónoma Mexicana (México)

Otávio Velho – Universidade Federal do Rio de Janeiro (Brasil)

Paula Montero – Universidade de São Paulo (Brasil)

Pedro Ignácio Schmitz – Instituto Anchietano de Pesquisas (Brasil)

Sergio Visacovsky – Instituto de Desarrollo Económico y Social (Argentina)

Setha Low – City University of New York (Estados Unidos)

Sherry Ortner – University of California Los Angeles (Estados Unidos)

Sonnica Romero – Universidad de la República (Uruguai)

Tim Ingold – University of Aberdeen (Reino Unido)

Linha Editorial

Horizontes Antropológicos é um periódico quadrimestral, publicado pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Seus números são temáticos, abertos à pluralidade de interpretações e de temas que possam interessar à antropologia para a compreensão dos fenômenos socioculturais. Cada número também contempla uma seção denominada Espaço Aberto voltada para trabalhos que não estejam diretamente relacionados com o tema. Os artigos são inéditos e podem ser publicados em português, espanhol, francês e inglês. Seu campo de interesse compreende temas relacionados com a antropologia, arqueologia e áreas afins. Como norma geral, os artigos devem ser apresentados para avaliação prévia dos editores e submetidos a pareceristas externos. Entretanto, em caráter excepcional, podem ser convidados a contribuir para um dado número autores que tenham notório reconhecimento entre seus pares quanto ao domínio do tema em pauta.



ano 24
número 52
setembro/dezembro 2018

ISSN 0104-7183
ISSN 1806-9983 (on-line)

Horizontes Antropológicos

52 | A religião no espaço público

número organizado por

Ari Pedro Oro

Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Brasil

Marcelo Ayres Camurça

Universidade Federal de Juiz de Fora – Brasil

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Porto Alegre, ano 24, n. 52, set./dez. 2018

Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 24, n. 52, set./dez. 2018



Expediente:

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Av. Bento Gonçalves, 9500
91509-900 – Porto Alegre – RS – Brasil
Tel./Fax: (51) 3308-6638
E-mail: horizontes@ufrgs.br
Site: <http://www.ufrgs.br/ppgas/ha>

Capa:

Projeto gráfico e confecção: Carla Luzzatto

Ilustração: Amadeo de Souza-Cardoso (1887–1918), *Procissão Corpus Christi*, 1913, óleo sobre madeira, 50,8 × 29 cm. Acervo Centro de Arte Moderna José de Azeredo Perdigão, Lisboa.

Projeto gráfico do miolo, revisão e editoração eletrônica: Trema Assessoria Editorial

Este número é publicado com o suporte financeiro do Programa de Apoio à Editoração de Periódicos da Pró-Reitoria de Pesquisa – UFRGS e do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq

Catálogo: Biblioteca Setorial de Ciências Sociais e Humanidades / UFRGS

Bibliotecário: Maycke Young de Lima – CRB 10/1920

Horizontes Antropológicos / Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. – Vol. 1, n. 1 (1995). – Porto Alegre : UFRGS.IFCH, 2009. – Quadrimestral. Continua: Cadernos de Antropologia. – ISSN 0104-7183 (impresso), ISSN 1806-9983 (on-line).

1. Antropologia. 2. Ciências sociais. I. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. *Programa de Pós-graduação em Antropologia Social*.

Horizontes Antropológicos está indexada em:

International Bibliography of the Sciences
Latin American Periodical Table of Contents – LAPTOC
OpenEdition Journals
ProQuest Social Science Journals
Scientific Electronic Library Online – SciELO
SCOPUS
Social Compass
Web of Science (via SciELO Citation Index)

Aquisição: assinatura, compra e permuta.

Sumário | Summary

Apresentação | Introduction

- 7 Da secularização ao espaço público: meandros e mediações frente ao esquema de separação entre secular e religioso
From secularization to public space: meanders and meditations as regards the scheme of separation between the secular and the religious
Ari Pedro Oro; Marcelo Ayres Camurça

Artigos | Articles

- 21 Le tournant substantialiste de la laïcité française
The substantivist turn of French laicism
Philippe Portier
- 41 Religión, política, espacio público y laicidad en el Uruguay progresista
Religion, politics, public space and secularism in the progressist Uruguay
Juan Scuro
- 75 Islam y espacio público: una aproximación etnográfico-virtual a la celebración de la ruptura del ayuno (Iftar) en Granada
Islam and public space: an ethnographic-virtual approach to the celebration of the rupture of the fast (Iftar) in Granada
Paula Martín-Godoy

- 101 El objeto imantado y el espacio público. Praxis político-religiosa del movimiento Misioneros de Francisco en Argentina
The magnetised object and the public space. Political-religious praxis in the Missionary's of Francis movement in Argentina
Marcos Andrés Carbonelli; Verónica Giménez Béliveau
- 131 Fazer religião em público: encenações religiosas e influência pública
Making religion in public: religious staging and public influence
Paula Montero; Aramis Luis Silva; Lilian Sales
- 165 O julgamento no Supremo do aborto de anencéfalo – ADPF 54: uma etnografia da religião no espaço público
The Supreme Court trial of abortion of anencephalous – ADPF 54: an ethnography of religion in public space
Naara Luna
- 199 Religião, cultura, nação: articulações possíveis a partir de três datas comemorativas
Religion, culture, nation: possible articulations from three commemorative days
Izabella Bosisio
- 223 Expandindo a “missão”: articulações para a (inter)nacionalização de uma “rede de solidariedade”
Expanding the “mission”: articulations for the (inter)nationalization of a “network of solidarity”
Uliana Esteves
- 249 Na corrente midiática da fé: comunicação de massa e dinâmicas contemporâneas do testemunho evangélico
In the media stream of faith: mass communication and contemporary dynamics of evangelical testimony
Raphael Bispo

- 279 Public spaces and religion: an idea to debate, a monument to analyze
Espaços públicos e religião: uma ideia para debater, um monumento para analisar
Emerson Giumbelli

Espaço Aberto | Open Space

- 311 The days Argentina stood still. History, nation and imaginable futures in the public interpretations of the Argentine crisis at the beginning of the twenty-first century
Os dias em que Argentina parou. História, nação e futuro imaginável nas interpretações públicas da crise argentina no início do século XXI
Sergio E. Visacovsky
- 343 Reflexões sobre uma trajetória intelectual em tempos de desafios políticos
Reflections on an intellectual career in politically challenging times
Otávio Velho

Resenhas | Book Reviews

- 359 ALMEIDA, Juliano Florczak de. *Bom Jardim dos Santos*: plantas, religiosidades populares e seus fluxos em Guarani das Missões (RS)
Pedro Crepaldi Carlessi
- 363 DÍAZ-QUIÑONES, Arcadio. *A memória rota*: ensaios de cultura e política
Helga Cunha Gahyva

- 369 MAPRI, José; BLANES, Ruy; GIUMBELLI, Emerson; WILSON, Erin (Ed.). *Secularisms in a postsecular age?:* religiosities and subjectivities in comparative perspective

Adriano Santos Godoy

- 375 HAN, Byung-Chul. *Sociedade do cansaço*

Geilson Fernandes de Oliveira

- 383 BRAGUE, Rémi. *Le règne de l'homme:* genèse et échec du projet moderne

Elton Moreira Quadros

- 389 ALBERA, Dionigi; EADE, John (Ed.). *New pathways in pilgrimage studies:* global perspectives

Rodrigo Toniol

Da secularização ao espaço público: meandros e mediações frente ao esquema de separação entre secular e religioso

**From secularization to public space: meanders and
meditations as regards the scheme of separation
between the secular and the religious**

Ari Pedro Oro*

* Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Porto Alegre, RS, Brasil
arioro@uol.com.br

Marcelo Ayres Camurça**

** Universidade Federal de Juiz de Fora – Juiz de Fora, MG, Brasil
mcamurca@terra.com.br

O presente volume de *Horizontes Antropológicos* versa sobre “A religião no espaço público” e pretende contribuir para o avanço das reflexões sobre um dos temas mais complexos e controversos das ciências sociais. As contribuições recebidas para comporem este dossiê exploram teórica e etnograficamente várias dimensões dessa temática e possuem em comum, com variações entre elas, a interpelação das noções clássicas de secularização, enquanto recuo da religião na sociedade e seu deslocamento para a esfera do privado, e de laicidade, enquanto autonomia radical do Estado em relação às igrejas, religiões e crenças. A sugestão predominante é o reconhecimento de que distintas esferas, entre elas a religiosa, atuam na composição do espaço público na atualidade.

Religião e espaço público: algumas considerações teóricas sobre um debate secular

A noção de espaço público/esfera pública na sua relação com a religião surge como um desenvolvimento do debate sobre o conceito de secularização, hegemônico nas ciências sociais até os anos 1970, no tratamento do papel da religião nas sociedades modernas.

Dentro da perspectiva de análise traçada por Max Weber – que inaugura o que seus epígonos canonizaram como “paradigma da secularização” – o processo histórico que se deu no Ocidente impulsionou os domínios da política, ciência e economia a se autonomizarem pouco a pouco da matriz religiosa, relegando esta última ao domínio do privado. Esse percurso histórico que conduzia à secularização dentro desses moldes (separação das esferas e confinamento da religião ao privado) foi difundido também pelos seus seguidores, como uma trajetória universal, inexorável, generalizante, “teleológica” e obrigatória para todas as sociedades, na crítica que lhe fez José Casanova (1994). E isso conferia a essa microanálise um caráter normativo. Atualmente, ao se buscar uma perspectiva mais plural, diversa e diferenciada desse processo numa escala mundial, pode-se constatar que os processos de separação entre o secular e o religioso nas sociedades não levaram necessariamente a um retraimento do segundo e uma preeminência do primeiro, mas, antes, a formas de articulação entre os dois domínios.

Da mesma forma, como perspectiva de análise mais renovada do tema da laicidade, faz-se necessária uma dimensão mais plural e nuançada dessa noção, do que uma total condição de preeminência e ação tutelar do Estado em relação às religiões como único modelo a ser seguido. Essa concepção normativa termina por julgar uma maior e mais ativa presença religiosa na esfera pública como necessariamente uma descaracterização do modelo. Ao invés do que a laicidade *deve ser* segundo paradigmas jurídicos, constitucionais e programáticos, um estudo mais complexo deveria contemplar como os atores sociais contextualizados se apropriam dessas normas consagradas como “regime laico” em função dos seus interesses e projetos.

É aí que pensamos que o léxico “público” (articulado a espaço ou esfera) passa a ganhar mais força heurística em relação à noção de secularização, porque em torno dele pode-se pensar a diferenciação entre secular e religioso, mas com imbricações e até porosidades entre ambos, como características das sociedades modernas e plurais.

Consideramos que foi com a repercussão da obra *Public religions in a modern world*, de José Casanova (1994), que a denominação “público” ganhou relevo nas análises sobre a presença e o papel desempenhado pelas religiões frente ao Estado e a sociedade na contemporaneidade. E, através dela, também um alargamento e transição da abordagem clássica (weberiana) centrada na secularização para outra, onde “público” se tornou o locus dos processos de diferenciação entre secular e religioso, mas também de exposição e visibilidade de credos e cultos, enquanto “religiões públicas” inseridas na sociedade civil.

Casanova (1994, p. 7) considera três acepções para a noção de secularização que vigiram nas ciências sociais a partir do modelo weberiano. Secularização como: a) diferenciação de função entre os domínios do religioso e do secular, resultando em autonomia recíproca entre os dois; b) declínio social da religião; c) confinamento da religião na esfera do privado. A terceira acepção, segundo o autor, foi a mais aceita pela sociologia contemporânea. No entanto, para ele, essa diferenciação entre os domínios do secular e do religioso não impediu que grupos religiosos pudessem disputar com instituições laicas espaços de poder, no Estado e na sociedade.

No nosso entender, em escritos posteriores, como o artigo “Rethinking secularization: a global comparative perspective”, Casanova (2006, p. 7-22) complexifica a noção de diferenciação entre secular e religioso. Ou seja, converge

para a ideia de que a religião não está nem retirada para o seu meio particular, nem separada rigidamente das outras dimensões da sociedade moderna, mas situada numa zona de interstício e comunicação entre esses dois domínios. A sua nova condição de “religião pública” implica que esta pode ultrapassar o seu lugar específico, o domínio religioso propriamente dito, mas também não se identificar totalmente e nem se ligar organicamente aos organismos laicos do Estado, aparato legislativo e político. Para o autor, uma “religião pública” é aquela que, imersa na sociedade civil e enquanto força propulsora deste meio, atua no Estado e no sistema político.

Esse debate passa também a ser incrementado pela valiosa e imprescindível contribuição de filósofos e politicólogos, como John Rawls, Jürgen Habermas, Marcel Gauchet e Charles Taylor, que aportaram contribuições inestimáveis para a formulação dos conceitos “espaço público” e “esfera pública”, dos quais podemos inferir o lugar da religião nesses loci. A partir de Habermas (1993), na sua obra *L'espace public*, que define os contornos desses domínios, pode-se depreender que “espaço público” é a dimensão mais concreta, para além do espaço privado, onde se travam as relações e interações entre agentes e instituições, ao passo que “esfera pública” diz respeito à dimensão discursiva na qual formulações e normatividades são veiculadas e encaminhadas para a arena dos debates públicos.

Além disso, é conveniente lembrar que em muitas passagens da elaboração dessas teorias, os fenômenos religiosos são, até de forma contrastiva (mas inspiradora), trazidos como alteridades para testar a capacidade desses modelos teóricos.

A noção de John Rawls (1997) de “uso público da razão” propiciou uma das primeiras aberturas em relação à visão restrita de secularização de matriz weberiana, que relegava para a esfera privada a presença da religião na modernidade. Através dela, a filosofia política pode compreender as ações empreendidas pelo meio religioso nas sociedades modernas, enquanto adaptações para melhor conviver no seu seio, abrindo mão de suas ambições totalizantes para se tornar um agente a mais dessa sociedade.

Para Habermas, no que este chama de era “pós-secular” da sociedade moderna, as religiões estão presentes na vida social, não mais com a centralidade que possuíram no mundo feudal ou absolutista, mas passíveis de fornecerem significados, valores e uma ética alternativos à crise de sentido

e ao império da razão instrumental que deram a tônica nos sistemas político-econômicos contemporâneos. Semelhante ideia é sustentada por Marcel Gauchet (2004, p. 201-202), para quem na atualidade “les religions n’ont plus la vocation à commander, mais elles demeurent des pôles privilégiés par rapport auxquels se définir, soit privément, soit publiquement”. Para o filósofo alemão, calcado no princípio da autonomia do político, a decisão democrática em contextos pluralistas deveria chegar a soluções aceitáveis racionalmente através do debate público enquanto troca comunicacional de ideias promovidas por seus cidadãos. No entanto, nos tempos atuais, a discussão cívica perdeu toda a sua potencialidade criativa, constrangida pelo poder tecnocrático e do mercado. Nesse sentido, o discurso religioso pode ser convocado ao meio público, como recurso simbólico e de sentido, em aliança com o discurso da razão laica, para compor dentro do diálogo comunicativo em torno de proposições racionais uma alternativa ao primado do utilitarismo tecnicista. Gauchet (2004, p. 201) acompanha Habermas também nessa perspectiva, além de acrescentar que nas democracias liberais atuais o Estado não pode ser moral e espiritualmente indiferente, o que restitui, dessa forma, a “visibilité publique du religieux et sa place comme protagoniste de premier rang de la délibération collective”.

No entanto, o filósofo alemão faz ressalvas à incorporação direta do discurso religioso na esfera pública. Ele sustenta que as proposições religiosas devem passar por um processo de tradução de sua cosmologia/teologia para a lógica/léxico/normas do aparato político/jurídico, como condição prévia para adentrar nesse ambiente e poder com eficácia “jogar o jogo” dito universal, da institucionalidade moderna. Enfim, Habermas propõe a constituição de um “filtro institucional” com a função de verter a linguagem religiosa para os códigos das regras dos parlamentos, dos tribunais e da burocracia estatal.

Todavia, uma réplica proveniente de Charles Taylor explicitou a complexidade desse diálogo travado com o pensador alemão nas páginas do livro *The power of religion in the public sphere* (Habermas; Taylor, 2011, p. 60-69). Para Taylor, a posição de Habermas exige da religião precondições para participar do espaço público que não solicita a outras formulações intelectuais e morais do meio laico. Ele atribui isso a um “mito do iluminismo” que envolve o pensamento da filosofia política liberal, impregnando-o de uma razão superior frente ao pensamento religioso e não vendo que esse pensamento laico também se constitui através de crenças, mitos e experiências. Se há que empregar

um “filtro”, que esse seja estendido a todos os discursos, como o marxista, o kantiano e o pragmático, todos também portadores de visões morais e valorativas.

Já a cientista política Chantal Mouffe (2006, p. 15-27) critica as versões de Rawls e Habermas de democracia representativa ancorada apenas em proposições morais universalizáveis, onde os argumentos religiosos são excluídos da arena pública por serem considerados particularistas. Semelhante a Charles Taylor, ela considera que tentar eliminar paixões, valores e crenças da ação política pública é excluir também as próprias motivações que levam a essa participação. Para ela, é preciso reconhecer a importância das formas religiosas de identidade como motivações para a ação pública. No entanto, Mouffe também coloca condições para essa participação, como o respeito e adesão pelas correntes religiosas inseridas no espaço público dos princípios constitucionais das democracias modernas (por exemplo, não querer abolir a separação Igreja-Estado). Embora estipule condições que se submetam ao primado da ordem constitucional estabelecida, ela admite que a construção desse arcabouço jurídico-político varia de acordo com a compreensão que as forças sociais (classistas, culturais, étnicas, religiosas, etc.) de diferentes sociedades têm do que sejam os princípios ético-públicos pelos quais se constroem os arranjos para o estabelecimento do seu modelo de democracia participativa.

A antropologia despertou para esse debate, segundo a apreciação de Fenella Cannell (2010, p. 90-92), através da obra de Talal Asad (2003), que, ao introduzir o olhar antropológico em um domínio até então cativo da filosofia política e ciência política, termina por desconstruir as concepções essencialistas de “secular” e “secularização”, para mostrar o caráter histórico e contingente dessas realidades. Influenciado pelo comparativismo de Marcel Mauss, quando traça homologias entre diferentes modalidades e configurações de sociedades e o lugar da religião nas mesmas, assim como pelo pensamento de Michel Foucault, ao revelar a capacidade disciplinadora das subjetividades através dos poderes eficazes e constrangedores, chega ao seu questionamento acerca das distinções peremptórias entre uma instância religiosa, território de uma imposição tradicional e outra do político, região autônoma e espaço de decisões racionalmente escolhidas.

Se, como demonstrou Asad (2003), “religioso”, “secular” e sua diferenciação são construções produzidas na modernidade no intuito de institucionalizar

essa modalidade de conceber a organização social, logo, uma boa “antropologia do secularismo” (e da religião) deveria detectar as condições de produção pelas quais essas noções ganharam legitimidade e solidez. Nesse sentido, faz-se mister analisar a circulação dos discursos que atravessam o domínio “público”, suas procedências, se provenientes de agentes “religiosos” e/ou “laicos”, seus entrecruzamentos, sua capacidade de alcance e de penetração nos lugares autorizados para o debate público, as novas significações que adquirem nessa transição entre espaços “originais” e “universais”, enfim, a condição de visibilidade e de legitimidade que ganham ou perdem pela sua competência em operar esses deslocamentos e assentamentos na “esfera” e “espaço público”.

E aí desembocamos na noção de “controvérsia”, outro instrumento teórico-metodológico recente trazido à baila pela antropologia, que acompanha a noção do “público” na constituição do estado da arte da questão. Ela procura dar conta das relações estabelecidas entre os fluxos discursivos que constituem a arena pública, fluxos esses nem sempre convergentes e muitas vezes propiciadores de dissensões sobre o que é e não é legítimo para formar regras e consensos organizadores da vida pública e do bem comum. Mas que também podem ter, como resultante dos embates, processos de negociações, acomodações e influências mútuas entre as partes em contenda. Nesse particular, nos deparamos com o papel que desempenham as religiões quando adentram o recinto do dito público, sobre sua adequação, conveniência ou capacidade de contribuir para a sua dinâmica, como vimos nos debates sobre as virtudes e impasses ocasionados pela presença pública das religiões, promovidos pela filosofia e ciência política, acima arroladas.

E é aí que entra a antropologia na sua perspectiva de (des)naturalizar reificações cristalizadas dentro do arcabouço da modernidade e suas repartições/especializações. E isso se deu a partir da obra seminal de Asad (1993, 2003) e do prolongamento que esta sua abordagem estimulou no empreendimento antropológico de desconstrução do “secular” e “religioso” enquanto dimensões dadas e objetivas do processo histórico. Isso permitiu ultrapassar o paradigma normativo, tão em voga numa sociologia e ciência política que analisava o papel da religião no espaço público, a partir do pressuposto de como as religiões devem se comportar para não comprometer os balizamentos consagrados da institucionalidade republicana, ao invés de observar e interpretar o que as religiões de fato fazem no seu processo de irrupção no cenário público.

Dessa forma, a perspectiva de mapear os ambientes de controvérsia, que redundava, ao modo antropológico, numa “etnografia” de suas manifestações, é uma abordagem que – ao invés de prescrever como a religião deve se comportar de acordo com os parâmetros constitucionais, legislativos ou acadêmicos consolidados – busca reunir os diversos discursos e intervenções, sejam eles, “religiosos” ou “laicos”, disputantes, em aliança ou em permuta, como forma de traçar os contornos do debate público em todas as suas facetas.

Detectar e seguir esses acontecimentos e eventos que eclodiram nas controvérsias explicitadas nos meios de comunicação, nas agendas parlamentares e nos contenciosos jurídicos, transformando-os em temáticas dessa antropologia do secularismo e religião, foi o caminho de muitas pesquisas antropológicas recentes, às quais os artigos publicados neste número de *Horizontes Antropológicos* vêm se somar.

Vale recordar que controvérsias em torno do ensino religioso nas escolas públicas; da entronização e aposição de símbolos religiosos (crucifixos e bíblias) em ambientes públicos e estatais; manifestações de intolerância religiosa atingindo segmentos expressivos de nossa população; discussões sobre ironia e crítica a símbolos sagrados tomados como blasfêmia; polêmicas públicas sobre aborto; união civil entre homossexuais; pesquisa científicas em células-tronco, foram objeto de observação e estudo de diversas pesquisas antropológicas.

O Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRGS, especialmente o Núcleo de Estudos da Religião (NER), vem através de seus docentes e pesquisadores promovendo e estimulando a reflexão e o debate contemporâneo sobre o papel público das religiões. A revista *Debates do NER* tem dedicado alguns de seus fascículos ao tema. É o caso do nº 27, de 2015, intitulado “Religião, política, eleições e espaço público”, mas também do nº 24, de 2013, que versou sobre Censo 2010 e a questão da laicidade, e ainda do nº 14, de 2008, que tratou da “Religião e políticas públicas”, para não falar dos nº 2, de 2001, que enfocou as eleições em Porto Alegre, seguida no nº 5, de 2004, do nº 7, de 2006, e do nº 18, de 2010, que abordaram a relação das religiões com o quadro político e as eleições, respectivamente, de 2000, 2004, 2006 e 2010, no Rio Grande do Sul e no Brasil. Da mesma maneira, foi publicado o livro *A religião no espaço público: atores e objetos* (Oro et al., 2012), organizado por Ari Pedro Oro, Carlos Alberto Steil, Emerson Giumbelli e Roberto Ciprinai, sendo os três primeiros docentes e pesquisadores do Departamento e Programa

de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRGS e o último, docente da Università Roma Tre.

Com este número de *Horizontes Antropológicos* procuramos relançar e atualizar o estado da questão da presença pública das religiões no Brasil, mas também na América Latina e na Europa. Através dos artigos publicados revela-se uma multiplicidade de *modus operandi* pelos quais as religiões adentram o espaço público e se relacionam com o ambiente dito secular. E dentro dessa diversidade que diz respeito à presença pública da religião pode-se constatar um fenômeno de extrema complexidade, onde a religião pode funcionar tanto como um elemento positivo na configuração da sociedade civil quanto como um fator de embaraço às regras clássicas de funcionamento da esfera pública, ou, ainda, como um indicador de (re)amoldamento de novas formas de convivência e existência daquilo que foi tão rigidamente separado pelo “paradigma da secularização” moderna.

A presença religiosa no espaço público: contextos nacionais e multiplicidade de abordagens

Como vimos acima, autores como Habermas, Rawls, Gauchet, Casanova, Assad e Taylor, para além das especificidades teóricas sustentadas por cada um deles, compartilham, embora com tonalidades diferentes, a ideia de que na atualidade Estado, religião e sociedade mantêm relações marcadas menos pela oposição e mais por arranjos e conexões variadas. Nesse sentido, destaca-se a laicidade estatal como uma questão que inquieta tanto a realidade de certas nações quanto as análises dos cientistas sociais. É justamente sobre o tema da laicidade em dois contextos nacionais que versam os dois primeiros textos que abrem este dossiê. O primeiro é de autoria de Philippe Portier sobre a laicidade francesa e o segundo, de Juan Scuro sobre a situação uruguaia.

No texto intitulado “Le tournant substantialiste de la laïcité française”, Philippe Portier sustenta a ideia de que nas últimas décadas ocorreu uma reconfiguração da laicidade na França, tal como havia sido promulgada em dezembro de 1905. Se nessa ocasião foi estabelecida uma laicidade liberal, composta da separação entre Estado e cultos e da concessão às religiões da completa liberdade de organização e comunicação, nos últimos tempos constata-se uma

mutação do comportamento estatal, que o sociólogo francês chama de “viragem substancialista da laicidade francesa”. O autor explora essa “virada” analisando a transformação da paisagem religiosa francesa, a evolução dos discursos políticos e a transformação das regras legais.

Por seu turno, Juan Scuro, em “Religión, política, espacio público y laicidad en el Uruguay progresista”, argumenta que o tema da laicidade tem ressurgido com força nos últimos anos no Uruguai, não sem controvérsias e polêmicas, envolvendo atores que há tempos estão em disputa no país, como a Igreja Católica e a Maçonaria. A análise recai sobre os últimos governos, de diferentes matizes ideológicos, instalados no país e vários episódios que envolvem disputas pela instalação de símbolos religiosos no espaço público que implicaram tensões e alianças entre religião e política.

Na sequência aparecem dois outros textos que também possuem como horizonte a dimensão nacional da religião na esfera pública, cada um com suas especificidades. Enquanto o texto de Paula Martín-Godoy focaliza o islamismo na Espanha, o texto de Marcos Andrés Carbonelli e Verónica Giménez Béliveau analisa novas formas de militância político-religiosa produzidas na Argentina após a eleição do papa Francisco.

O texto de Paula Martín-Godoy se intitula “Islam y espacio público: una aproximación etnográfico-virtual a la celebración de la ruptura del ayuno (Iftar) en Granada”. Nele, a autora apresenta uma síntese da institucionalização do islamismo na Espanha com ênfase nas comunidades muçulmanas de Granada e suas presenças no espaço público. A análise recai sobre as polêmicas e os discursos produzidos nas mídias e nas redes virtuais sobre a presença desse coletivo nos espaços públicos, sobretudo na cidade de Granada. Por sua vez, Marcos Andrés Carbonelli e Verónica Giménez Béliveau, em “El objeto imantado y el espacio público. Praxis político-religiosa del movimiento Misioneros de Francisco en Argentina”, analisam a ação política do referido movimento em três espaços públicos diferentes, a saber: as praças, as ruas e os bairros. Os autores evidenciam a especificidade da proposta do referido movimento, bem como a eficácia de sua difusão, tendo em conta as gramáticas territoriais, seus condicionantes, suas potencialidades e seus limites de atuação no espaço público.

O horizonte nacional não está ausente na sequência dos textos que compõem o presente dossiê, pois eles versam sobre situações brasileiras da religião

no espaço público, mas com enfoques temáticos diferenciados. Assim, o próximo texto, de Paula Montero, Aramis Luis Silva e Lilian Sales, intitulado “Fazer religião em público: encenações religiosas e influência pública”, possui como foco a reconfiguração recente do secularismo brasileiro. Nele, os autores analisam três casos concretos: a cerimônia de inauguração do Templo de Salomão, da Igreja Universal do Reino de Deus, em 2014, no bairro do Brás, em São Paulo; a repercussão midiática dos discursos, e seus efeitos, da pastora transgênera Alexya Salvador, das Igrejas da Comunidade Metropolitana; e as controvérsias no Supremo Tribunal Federal envolvendo agentes religiosos e que giraram em torno da ADI 3510, que permitia o uso de células-tronco embrionárias em pesquisas científicas, e da ADPF 54, que permitia a interrupção da gestação em mulheres grávidas de fetos anencéfalos. Os autores mostram como as dinâmicas implicadas nessas situações reconfiguram tanto a noção do “fazer religião” em público quanto a ordem jurídica secular. Além disso, os autores, a partir da publicização de experiências derivadas de problemas privados, sustentam “grande parte da eficácia da linguagem religiosa está menos na imposição de uma mensagem do que na qualidade e plasticidade de suas encenações nas diferentes arenas”.

O texto que segue, “O julgamento no Supremo do aborto de anencéfalo – ADPF 54: uma etnografia da religião no espaço público”, de Naara Luna, versa também sobre o julgamento da Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental 54 (ADPF 54), ocorrido no Supremo Tribunal Federal, entre os dias 11 e 12 de abril de 2012. A autora apresenta uma etnografia e análise das sessões do julgamento, bem como as vigílias e rituais que precederam e se seguiram aos procedimentos processuais. O texto também analisa os votos dos ministros do Supremo e as ações e mobilizações de católicos, espíritas e evangélicos, mostrando como o tema do aborto é um dos que mais impulsionam os atores religiosos no espaço público.

O texto seguinte, intitulado “Religião, cultura, nação: articulações possíveis a partir de três datas comemorativas”, versa sobre articulações em torno das categorias religião, cultura e nação, a partir de uma comparação entre três datas comemorativas brasileiras. Nele, Izabella Bosisio reflete sobre disputas em torno da ocupação do tempo público, tomando como foco analítico o feriado de Nossa Senhora Aparecida, o Dia do Evangélico e o Dia da Consciência Negra. A autora mostra como a institucionalização de feriados

no calendário oficial brasileiro está imbricada com a ideia de tradição e de costumes populares, além de mobilizar categorias como etnicidade, diversidade, maioria e minoria.

Na sequência, Uliana Esteves, em “Expandindo a ‘missão’: articulações para a (inter)nacionalização de uma ‘rede de solidariedade’”, mostra como essa rede, da Pastoral da Criança, da CNBB, promove “ações básicas de saúde”, “nutrição”, “educação” e “cidadania”, para crianças de zero a seis anos de idade dos chamados “bolsões de pobreza”. Tal prática fundamenta-se no trabalho “voluntário” e na “mística cristã” que uniria “fé e vida”, amalgamando saberes seculares e religiosos na gestão de corpos maternos e infantis. A autora analisa ainda a relação entre a Pastoral da Criança e o Estado brasileiro explorando sobretudo dois eixos, a saber: a articulação da Pastoral da Criança com o Ministério da Saúde e a articulação entre a pastoral e a Agência Brasileira de Cooperação.

O texto de Raphael Bispo, “Na corrente midiática da fé: comunicação de massa e dinâmicas contemporâneas do testemunho evangélico”, que vem na sequência, versa sobre as relações do pentecostalismo com os meios de comunicação de massa na atualidade. Nele, o autor analisa os sentidos, estilos e efeitos das narrativas testemunhais evangélicas na esfera pública brasileira, mostrando como diferentes tecnologias, dispositivos e espaços midiáticos agem na produção de suas subjetividades religiosas. Igualmente, o autor mostra nesse texto a importância do universo familiar na construção das narrativas de testemunho, graças a uma série de conexões midiáticas estabelecidas entre o narrador e seus familiares.

Por fim, Emerson Giumbelli, em “Public spaces and religion: an idea to debate, a monument to analyze”, apresenta os resultados de uma pesquisa acerca da construção de um monumento em homenagem à Santa Paulina, em Imbituba, Santa Catarina. Diferentes abordagens teóricas são acionadas e cada uma delas oportuniza uma análise de algumas facetas do monumento. O autor conduz sua análise em dois planos, a saber: sobre os discursos que constituem algo como público e como composições materiais impactam configurações de espaços públicos. Ambas as dimensões inspiram-se em elaborações e debates acerca do que seja arte pública. O texto pretende contribuir para a discussão teórica e a análise empírica de situações que envolvem a presença da religião em espaços públicos.

Como se pode notar, todos os textos que compõem o presente dossiê mobilizam simultaneamente dispositivos teóricos e etnográficos que permitem aos seus autores estabelecerem conexões e relações criativas para iluminar não somente a presença religiosa no espaço público, mas, sobretudo, as modalidades pelas quais essa presença se inscreve na esfera pública e os efeitos que produz nas sociedades.

Na sessão Espaço Aberto estamos publicando o artigo “The days Argentina stood still. History, nation and imaginable futures in the public interpretations of the Argentine crisis at the beginning of the twenty-first century” de Sergio E. Visacovsky. Nele, o autor procura analisar como as diferentes interpretações públicas da “crise” argentina no início do século XXI foram condições necessárias para a constituição do evento. Ele argumenta que essas interpretações mantinham que a Argentina era dominada por uma força maligna, cujos efeitos persistiam no presente e que se não fosse erradicada continuaria ativa no futuro.

O Espaço Aberto também publica a aula inaugural proferida por Otávio Velho no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRGS em 13 de agosto de 2018. O texto se intitula “Reflexões sobre uma trajetória intelectual em tempos de desafios políticos”. Escrito num estilo com viés de oralidade, o autor, um dos maiores e mais respeitados antropólogos brasileiros, apresenta um consistente “testemunho” de sua «trajetória intelectual», não desvinculada da questão política, com destaque para seus movimentos teóricos de “retorno” e flashes que exemplificam a presença de antinomias, ou de antagonismos em equilíbrio, em sua própria trajetória.

A gravura escolhida para a capa deste volume reproduz um detalhe do quadro *Procissão Corpus Christi*, do pintor português Amadeo de Souza-Cardoso (1887–1918). Pintada em 1913 sobre madeira, medindo 50,8 cm de largura por 29 cm de altura, a obra pertence hoje ao Centro de Arte Moderna José de Azeredo Perdigão, de Lisboa, e expressa, em linguagem que os especialistas em arte chamam de simultaneísta órfica – caracterizada pela sintonia de cores – a vibração coletiva de uma procissão religiosa que reúne distintos personagens em movimento na via pública.

Referências

- ASAD, T. *Genealogies of religion: disciplines and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1993.
- ASAD, T. *Formations of the secular*. Stanford: Stanford University Press, 2003.
- CANNEL, F. The anthropology of secularism. *Annual Review of Anthropology*, v. 39, p. 85-100, 2010.
- CASANOVA, J. *Public religions in the modern world*. Chicago: University Chicago Press, 1994.
- CASANOVA, J. Rethinking secularization: a global comparative perspective. *The Hedgehog Review*, v. 8, n. 1/2, p. 7-22, 2006.
- GAUCHET, M. *Un monde désenchanté?*. Paris: Les éditions de l'Atelier: Éditions Ouvrières, 2004.
- HABERMAS, J. *L'espace public*. Paris: Payot, 1993.
- HABERMAS, J.; TAYLOR, C. Dialogue: Jurgen Habermas and Charles Taylor. In: MENDETTA, E.; VANANTWERPEN, J. (Ed.). *The power of religion in the public sphere*. New York: Columbia University Press, 2011. p. 60-69.
- MOUFFE, C. Religião, democracia liberal e cidadania. In: BURITY, J.; MACHADO, M. das D. C. (Org.). *Os votos de Deus: evangélicos, política e eleições no Brasil*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco: Massangana, 2006. p. 15-27.
- ORO, A. P. et al. (Org.). *A religião no espaço público: atores e objetos*. São Paulo: Terceiro Nome, 2012.
- RAWLS, J. The idea of public reason revisited. *University Chicago Law Review*, v. 64, n. 3, p. 765-807, 1997.



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

Le tournant substantialiste de la laïcité française

The substantivist turn of French laicism

Philippe Portier*

*École Pratique des Hautes Études – Paris, France

philippe.portier@gsrl.cnrs.fr

Résumé

La laïcité française a connu un tournant au cours des trente dernières années. La loi du 9 décembre 1905 avait établi une laïcité libérale. Ce modèle comportait une double face. D'abord, il établissait une séparation entre l'Etat et les cultes : le pouvoir ne pouvait désormais ni les reconnaître, ni les subventionner. Ensuite, il accordait aux religions une complète liberté d'organisation et de communication. Or, au cours de ces dernières décennies, la laïcité s'est reconfigurée. L'Etat a établi, d'une part, des dispositifs de reconnaissance inédits sur le terrain financier et symbolique ; il a, d'autre part, introduit des mesures inédites de surveillance des cultes et de neutralisation de l'expression religieuse. On parle ici d'un « tournant substantialiste » : le gouvernement semble bien en effet vouloir s'ériger en garant d'une éthique sociale lourde, correspondant à ce que certains acteurs politiques et certains intellectuels nomment, depuis les années 1980, l'« identité française ». Cette contribution entend analyser cette mutation en s'arrêtant sur l'enchaînement de trois phénomènes : la transformation des paysages religieux, l'évolution des discours politiques, la transformation des règles juridiques.

Mots-clés : laïcité; polarisation religieuse; liberté religieuse; républicanisme.

Abstract

The French secularism knew a dramatic change during the last thirty years. The law of December 9th, 1905 had established a liberal secularism. This model contained a double face. Firstly, it established a separation between the State and the churches: the Government could not either recognize them, or subsidize them. Secondly, it granted to the religions a complete freedom of organization and communication. During these last decades, the secularism recomposed itself. The State established, on one hand, new devices of financial and symbolic recognition; it established, on the other hand, new measures of control of the churches and attempted to neutralize religious expressions in the public sphere. We speak here of a "substantialist turning point": the Government seems indeed to set up itself as the promoter of a heavy social ethics, related to what some political leaders call the "French identity". This contribution intends to analyze this transformation by exploring three phenomena: the transformation of the religious landscapes, the evolution of the political speeches, the reshaping of the legal rules.

Keywords: secularism; polarization; freedom of religion; republicanism.

Introduction¹

Hegel (1998, p. 201), dans ses *Principes de philosophie du droit*, décrivait ainsi la mutation politique engagée, en Occident, aux XVII-XVIIIe siècles : « L'époque est celle de l'esprit libre. Le droit de la liberté subjective constitue le point critique et central de la différence entre l'Antiquité et les temps modernes. [...] Ce droit a été fait principe effectif d'une nouvelle forme du monde. »

Cette « nouvelle forme du monde » articule deux éléments clés, étroitement corrélés. Elle se constitue, d'abord, sur l'assise d'une recomposition de l'idée du sujet. On pensait l'existence humaine, hier, à partir du paradigme de la dépendance : l'homme se trouvait rivé à la normativité que Dieu avait établie. La liberté n'avait rien alors d'une auto-affirmation de soi. Elle trouvait sa signification dans le fait de se soumettre aux « prescriptions de la loi éternelle ». La rupture moderne fait prévaloir une axiomatique de l'autonomie : tandis que se défait l'ordre finalisé de la nature, le sujet devient alors à lui-même son propre centre. La philosophie des droits de l'homme exprime juridiquement ce tournant : chacun se voit reconnaître des facultés premières (liberté de croyance et liberté d'expression, droit de propriété et liberté du travail notamment), à partir desquels il pourra construire son propre itinéraire d'existence. L'ordre moderne s'affirme, ensuite, sur l'assise d'une reconfiguration de l'idée du pouvoir. Le gouvernement s'inscrivait, dans l'âge ancien des choses, dans la « grande chaîne de l'être » : issu de la volonté de Dieu, il avait mission de conduire ses sujets sur le chemin du bien et du salut. Rien de cette politique de la vérité ne demeure dans la civilisation nouvelle. Tout se passe désormais « comme si Dieu n'existait pas », *etsi Deus non daretur*, selon la formule de Grotius. L'État, loin de toute référence à la *bona vita*, ne se donne plus pour visée que de poser les conditions de possibilité d'un exercice harmonieux des droits de l'homme. Elle n'unifie plus les pensées et les comportements ; elle se satisfait simplement d'ordonner les innombrables pluralismes émanés de la société civile.

Cette immanentisation de l'ordre social laisse une question en suspens : quel statut accorder la figure divine, et aux Églises qui en administrent

1 La version initiale de ce texte a été présentée lors du colloque inaugural du Centre européen des études républicaines en novembre 2016. Le colloque est appelé à être publié aux éditions du Bord de l'Eau.

le culte, dans cet univers ainsi livré à ses propres raisons ? Les gouvernements modernes ont tenté de résoudre le problème en inventant la « solution laïque ». L'expression décrit un régime de droit, marqué, d'une part, par le respect de la liberté de conscience, d'autre part, par l'affirmation de la neutralité de l'Etat. Les formes concrètes de ce dispositif dépendent de la signification attribuée, *ex loco* et *ex tempore*, aux deux notions structurantes – liberté et neutralité – à l'instant signalées. En France, depuis la sortie de la décennie révolutionnaire, deux formes de sécularité se sont succédé. Au XIX^e siècle, c'est le système concordataire qui s'impose : il octroie un statut officiel aux cultes catholique, réformé, luthérien, juif – ce qui leur vaut subventionnement –, tout en les soumettant à la surveillance de l'administration. Si le politique et le religieux s'enchevêtrent, ce n'est cependant pas en remettant en cause les principes de la modernité : la liberté publique de conscience est ici globalement garantie dans le cadre d'un Etat qui, loin de s'ordonner à la loi numineuse, affirme puissamment sa souveraineté. La Troisième République invente un autre modèle, séparatiste celui-là. Préparé dès les années 1880, il trouve sa forme aboutie dans la loi de séparation des Eglises et de l'Etat du 9 décembre 1905. D'un côté, il privatise le religieux : exclus de la sphère d'étatocité, les groupements confessionnels se trouvent constitués en institutions de droit privé, laissées d'ailleurs à leur autonomie de fonctionnement. De l'autre, il universalise le politique : refusant toute expression en leur sein de la particularité religieuse, les institutions étatiques s'exhaussent au niveau de la raison commune. Il s'agit, expliquent les républicains, de placer la communauté politique, et les citoyens qui la constituent, en dehors de toute allégeance à l'autorité extérieure du religieux, et notamment de l'Eglise catholique alors rivée à une intransigeance toute « syllabique et vaticanesque ».²

Or, ce modèle de laïcité s'est trouvé confronté, à partir des années 1970-1980, à l'expression de revendications identitaires : leurs promoteurs se sont attachés, de manière assez inédite, à faire valoir, jusque dans l'« espace public », leur identité religieuse. Comment l'Etat, tenu par le modèle d'égalité abstraite de la loi de 1905, a-t-il réagi ? On voudrait montrer ici qu'il s'est, au cours de ces dernières années, engagé dans une transformation décisive de son système de régulation

2 Sur ces points, Philippe Portier (2016a).

du religieux : celui-ci s'agencait hier autour du principe de séparation de l'institution politique et de l'institution religieuse ; il se construit désormais selon un dispositif, tout à la fois reconnaissant et perfectionniste, d'intrication des deux instances. Cette reconfiguration – où se révèle le passage d'un « régime de la norme » à un « régime de la valeur », pour parler comme Jürgen Habermas (1992) – est le fruit d'une situation marquée par un déplacement des enjeux, un renouvellement des discours, une transformation des règles.

Le déplacement des enjeux

Dans les années 1960-1970, la laïcité ne faisait plus réellement question, sauf, à titre résiduel, lorsqu'on évoquait la question de l'école. On plaçait alors l'« hypothèse socialiste » au centre de la délibération collective. Cette éclipse était due au fait que l'objet à partir duquel elle s'était pensée semblait en voie d'épuisement. La sociologie, celle des religions avec Bryan Wilson comme celle du politique avec Gabriel Almond, annonçait sa mort imminente : le religieux était voué, dans le monde de la « culture civique », à s'effacer de notre champ d'expérience publique, et même de notre horizon d'attente privé. C'était le temps où triomphait le paradigme de la sécularisation, par lequel on pensait l'effacement de la croyance comme un phénomène irréversible et homogène. Or, au cours de ces quatre dernières décennies, la donne s'est transformée. Nous nous sommes trouvés, un peu partout en Europe, travaillés de nouveau par la question religieuse. Comment caractériser ce nouvel état de la société ? Le paradigme de la *désécliarisation*, développé par Peter Berger (1999) (qui fut, en son temps, l'un des tenants de la théorie conventionnelle de la sécularisation), est probablement trop univoque. Il faut lui préférer celui de la *polarisation*, défendu par James Campbell (2016) notamment. L'expression veut saisir deux tendances antinomiques dans les sociétés occidentales, et, en leur sein, dans la société française.

Ce qui marque, c'est, certes, la dissolution des appartenances religieuses : les populations persistent à vouloir se séparer de Dieu. On le voit au niveau des affiliations pratiques. D'année en année, comme le montrent les diverses enquêtes, le nombre des sans religion augmente. Dans les années 1950, on compte, mesurés par les statistiques sur le baptême et par les premiers

sondages d'opinion, 92% de catholiques déclarés ; et à peine 5% de sans religion. En 2008, les catholiques déclarés sont 42% dans la population globale, seulement 23% dans la génération des 18-29 ans. 8% des Français, à peine, sont des pratiquants réguliers ; 10% des Français relèvent des autres dénominations (juive, protestante, musulmane, bouddhiste...). Près de la moitié de la population se place dans la catégorie des sans religion.³ L'examen des adhésions normatives est plus significatif encore. La diminution des affiliations s'est accompagnée d'une récusation des croyances et des principes portés par les institutions ecclésiales. Le phénomène touche au premier chef, bien sûr, la catégorie des sans religion. Souvent, ces derniers sont plus intéressés par les questions de spiritualité que leurs homologues des périodes antérieures (Willaime, 2007). Il leur arrive même de cultiver, parfois, la mémoire des « racines chrétiennes » de la France. Ils sont cependant fort éloignés des dogmes chrétiens, et, sur le terrain des options morales, plus libéraux que les Français qui se placent du côté du pôle religieux. La population affiliée constitue-t-elle un bloc homogène de fidélité ? Aucunement. L'observation la révèle, même si c'est à moindre titre que la population des sans religion, affectée par de lourds processus de « sécularisation interne », que signalent la subjectivation de son rapport aux contenus de foi, et, souvent, son adhésion au libéralisme culturel. A propos de l'avortement par exemple, les catholiques pratiquants constituent certes, en France, le groupe social le moins permissif en la matière ; il reste qu'une majorité d'entre eux (53%) se dit favorable à un droit sans restriction à l'IVG, alors que ce n'était le cas que de 37% de la même catégorie en 1974.⁴

Mais la sécularisation n'est pas le tout de ce moment de l'histoire. On assiste aussi, depuis une quarantaine d'années, à une certaine réaffirmation des identités confessionnelles. Aucun des mondes religieux ne se tient à l'écart de cette « revanche de Dieu », ni le monde juif qui, au cours de ces dernières années, a vu se consolider ses familles orthodoxes et surtout ultra-orthodoxes, ni le monde protestant au sein duquel le courant évangélique a connu une expansion impressionnante, ni le monde catholique, comme on l'a vu, par exemple, lors de

3 On s'appuie ici sur les enquêtes sur les Valeurs des Européens (European Values Surveys) en 1981, 1990, 1999 et en 2008. Y sont posées une trentaine de questions sur les attitudes religieuses (Bréchon; Gonthier, 2014).

4 Sondages IFOP, 1974-2014. Analyse comparative dans *Atlantico* (1972-2014 : comment..., 2014).

la controverse autour du « mariage pour tous ». La même tendance marque l'univers musulman, et de manière bien plus visible socialement, parce que la population musulmane est numériquement importante, parce que l'affirmation de son appartenance tranche davantage avec la culture d'une société demeurée attachée à tout un corpus de gestes chrétiens, parce que demeure enfin dans le tréfonds de la société française une mémoire de l'antagonisme colonial. Ce *revival* musulman, dont on voit les indices dès la fin des années 1980, en particulier dans les jeunes générations mal intégrées (ou qui s'estiment discriminées⁵), s'exprime souvent dans le cadre de la sphère privée, où se sont développés la pratique de la prière, l'observance du ramadan, le respect des obligations alimentaires (autour du halal). Il affecte aussi la sphère publique : l'affirmation de l'identité s'accompagne souvent, en effet, d'une demande de reconnaissance adressée aux pouvoirs publics. Cette demandevaut sur le terrain financier (aide à la construction de mosquées), sur le terrain politique (insertion dans les dispositifs de participation politique), sur le terrain symbolique (obtention du droit de porter des signes religieux dans l'espace étatique). C'est d'ailleurs, principalement, autour de cette question-là, celle du vêtement, si prégnante en France depuis la Révolution de 1789, que s'est nouée la dispute publique. Olivier Roy (2005, p. 105) résumait ainsi cette évolution de la population musulman :

L'immigré des années 1970 était silencieux : on parlait pour lui. Les jeunes beurs des années 1980, quand ils sortaient de leurs banlieues, revendiquaient le discours dominant sur l'intégration, au lieu de défendre une différence, sinon dans la couleur de peau [...]. Ce qui est apparu plus tard, dans les années 1990, c'est un discours islamique structuré [...] qui fait [...] l'apologie d'une différence fondamentale, celle d'une croyance qui s'exhibe sans complexe.

Ces requêtes de reconnaissance publiqueauraient pu ne pas provoquer le débat. Il n'en a pas été ainsi : sans que soient négligés les enjeux relatifs au traitement du chômage ou au devenir de l'Europe, le thème de la religion est redevenu central au cours de ces dernières années, à partir désormais d'un questionnement, non plus, sauf marginalement, sur la place du catholicisme dans l'espace

5 Voir à ce sujet l'enquête d'Olivier Galland et Anne Muxel (2017).

public, mais sur la « compatibilité de l'islam avec les valeurs de la République ». Malgré quelques signes avant-coureurs, le débat émerge clairement à partir de l'affaire des foulards du collège de Creil en 1989, dans un contexte échauffé par l'affaire des *Versets sataniques* de Salman Rushdie. Trois raisons peuvent expliquer ce retour. Une raison politique : la chute du mur de Berlin, la disparition du Parti communiste, la libéralisation doctrinale du Parti socialiste ont installé la société française dans une situation « postsocialiste » qui a libéré un espace de discursivité à l'intérieur duquel ont pu s'affirmer de nouveaux objets de controverse. Une raison culturelle : la France républicaine s'est construite sur le fondement d'une culture de la généralité, qui lui fait ressentir comme un trouble l'expression publique des signes d'appartenance particulière, surtout lorsqu'elle concerne une religion avec laquelle tous les contentieux n'ont pas été réglés. Une raison sociale enfin : puissante dans les années 1970, l'idée de la diversité heureuse, fondée sur l'harmonie naturelle des différences, s'est trouvée frappée de décroyance, à mesure que la société française, confrontée à un terrorisme international relayé par des ramifications internes, voyait se profiler le spectre de l'anomie. Cette inquiétude s'est trouvée renforcée encore par le fait que tout un discours public a voulu établir une relation de continuité entre l'affirmation de l'identité et le développement de la radicalité.

Le renouvellement des discours

Le débat public s'est structuré, au cours de ces dernières décennies, autour de deux grandes polarités, « multiculturaliste » d'un côté, « universaliste » de l'autre, se plaçant du reste l'une et l'autre sous l'égide de l'idée de République. L'école « multiculturaliste », attachée à une laïcité inclusive, était encore dominante à l'aube des années 1990 ; elle s'est vue supplantée par l'école « universaliste » à partir du tournant du siècle.⁶

Porté par des figures comme celles d'Alain Touraine, de Michel Wieviorka, et d'Alain Renaut, le courant « multiculturaliste » se refuse à identifier la neutralité politique avec l'abstraction religieuse : un Etat est d'autant plus neutre

6 Nous avons présenté ce débat dans *L'Etat et les religions en France* (Portier, 2016a, chap. 9).

qu'il accepte la pluralité en sa sphère même, sous certaines conditions. La neutralisation par abstention conduit à faire triompher la position majoritaire, qui n'a rien d'universel en soi. Pour les tenants de cette thèse, il ne s'agit pas de promouvoir les droits collectifs ou communautaires : cette option leur semble de nature, en effet, à pouvoir priver le sujet de sa capacité d'autodétermination. Le dessein est ici, bien plutôt, d'obtenir une reconnaissance du droit individuel à la différence : à la politique de l'égalité, aveugle devant la diversité des conditions, il faut substituer une politique de l'équité, acceptant le traitement différencié des sujets. Deux raisons justifient cette ouverture, qui tranche avec les réquisits autoritaires de l'« esprit jacobin ». D'une part, il est dans l'ordre de la démocratie constitutionnelle que chacun puisse exprimer librement ce qu'il ressent comme étant son « authenticité », pourvu que celle-ci, dans sa démonstration externe, ne remette pas en cause les droits d'autrui et l'ordre public. D'autre part, ajoutent les auteurs, en laissant les individus manifester extérieurement leur identité, la République favorise en fait leur intégration dans la société globale. Une redéfinition de la politique de laïcité accompagne ce discours de l'équité : elle doit évoluer dans le sens de la publicisation des identités. Cette ligne juridique, qui bouscule la séparation privé/public, n'est rien d'autre, d'ailleurs, qu'un prolongement des principes de la loi de 1905, dont l'orientation libérale, voulue par Briand, portait en germes déjà cette possibilité reconnitive.⁷

L'école de la « laïcité universaliste » – qu'animent, dès la fin des années 1980, Catherine Kintzler, Henri Pena Ruiz, Elisabeth Badinter, aujourd'hui rejoints par Caroline Fourest ou Mohamed Sifaoui – entend bien, quant à elle, fixer dans le marbre la séparation traditionnelle du privé et du public, non cependant sans donner du « public » une définition bien plus extensive que ne le faisait la Troisième République : ici, l'impératif de neutralité suppose l'effacement du religieux, son « excommunication politique » (Ferry, 2016). Les arguments s'opposent trait pour trait à ceux de la ligne précédente. D'abord, l'expression des différences peut mettre en péril la liberté individuelle. On l'a vu avec le port du voile dans le domaine de l'école, que ces républicains veulent ériger en « sanctuaire ». Il exprime l'abdication de soi, non seulement parce qu'il est souvent imposé par les proches, mais parce que *per se*, dans sa signification

7 Selon l'une des thèses de Jean Baubérot (2015).

le plus profonde, il traduit la soumission à un ordre hétéronome où les femmes sont nécessairement, par un effet de la loi de Dieu, établies dans l'infériorité. On retrouve là, traduite dans la culture française de l'unité, la conception de la liberté républicaine comme non-domination. Dès 1989, Elisabeth Badinter et Régis Debray affirment que «tolérer le foulard islamique, ce n'est pas accueillir un être libre». Alain Finkielkraut ajoute au même moment qu'il faut faire la «distinction entre les droits de l'homme et les droits des tribus».⁸ Ensuite, le multiculturalisme porte atteinte à la cohésion de la nation. C'est le grand thème du «communautarisme» : en autorisant la manifestation des identités singulières, l'Etat contribue à figer les individus dans des solidarités partielles qui les éloignent de la communauté globale. Catherine Kintzler (2015) exprimait ce point de vue, il y a peu encore :

La laïcité adjectivée (laïcité «plurielle», «ouverte», «positive», «raisonnable», «apaisée») récuse le caractère neutre et minimaliste de la puissance publique républicaine, faisant de l'opinion religieuse une norme, autorisant les propos religieux au sein de l'État lui-même, et aboutissant à légitimer la communautarisation religieuse du corps politique.

Il importe de préciser cependant que cette politique de l'homogène articule deux variantes : l'une, autour de Catherine Kintzler, rejointe récemment par des éditorialistes comme Natacha Polony ou des juristes comme Frédérique de la Morena, en tient pour une philosophie de la «raison abstraite», qui appelle le corps politique à se construire dans l'arrachement à toute tradition préalable ; l'autre, autour d'Alain Finkielkraut, bientôt appuyé par des publicistes comme Eric Zemmour, fait valoir une philosophie de la «culture nationale», qui invite à enraciner la vie publique dans la mémoire «judéo-chrétienne». Si les deux variantes se défont des affirmations musulmanes, la seconde se montre bien plus accueillante que la première à la présence symbolique (mais non nécessairement normative⁹) des religions chrétienne et juive dans l'espace d'Etat, en ce qu'«elles ont fait la nation». Ensemble, ces deux variantes développent

8 Voir, sur ces points, Karel Leyva (2015).

9 Olivier Roy (2016, p. 46) le dit ainsi : «La continuité revendiquée entre christianisme et sécularisme moderne s'exprime aujourd'hui plus en termes d'identité que de valeurs.»

une laïcité néo-gallicane : elles demandent à l'Etat de contraindre l'islam à s'inscrire dans le cadre des valeurs communes.

La sphère politique affiche les mêmes divisions que la sphère intellectuelle. On trouve en son sein une polarité inclusive. A gauche, elle a été portée par Lionel Jospin au début des années 1990, par Bernard Cazeneuve au cours de la période récente. A droite, par Edouard Balladur qui, en 1994, alors qu'il est Premier ministre, déclarait au journal *Le Monde* que « l'égalité, c'est le respect de l'identité ». Alain Juppé a défendu également, au cours de ces dernières années, une « politique de la tolérance ». Ce courant est généralement en phase avec l'approche de l'Observatoire national de la laïcité, annoncé par Jacques Chirac en 2003, et installé par François Hollande en 2013. Les attentats de ces dernières années ont cependant infléchi cette sensibilité : plus que dans les années 1990, qui se situaient encore, par certains traits, dans l'orbe du différencialisme de l'après-mai 1968, ses tenants insistent désormais sur la nécessité de faire droit aussi aux « valeurs de la République », envisagées cependant dans une perspective fort libérale. Peu à peu, ce courant, dont le propre est de défendre une laïcité « cognitive », ¹⁰ a vu son influence décliner, plus à droite qu'à gauche il est vrai. ¹¹

L'autre mouvance, qui a rencontré bientôt les faveurs de l'opinion publique, a entrepris de promouvoir une laïcité « identitaire », centrée principalement contre les affirmations musulmanes. Elle s'est construite à droite de la scène politique, mais a impliqué aussi une partie de la gauche autour, par exemple, de Manuel Valls ou Jean Glavany, ¹² eux-mêmes très soutenus par des associations laïques comme Egale ou des organes d'information militante comme *Respublica*. La contribution de la droite en la matière mérite un signalement particulier. En France, la laïcité est originellement une valeur de gauche. Liée au catholicisme, la droite a, dans un premier temps, résisté à sa consécration

10 Cette laïcité se distingue de la laïcité séparatiste (puisqu'elle permet un soutien de l'Etat aux Eglises ou du moins aux croyants) et de la laïcité gallicane (puisqu'elle admet la liberté d'organisation des groupements religieux).

11 Voir, par exemple, les productions de la *Revue socialiste* sur la laïcité (mars 2015) ou sur la République (décembre 2016).

12 Dans un communiqué rédigé avec Patrick Kessel et Françoise Laborde après le vote de la « loi travail » en juillet 2016, loi travail qui pourrait réduire la sphère de la liberté religieuse dans les entreprises, Jean Glavany déclare par exemple : « L'obsession de la garantie de la liberté ne doit pas entraîner la faiblesse dans la lutte contre les intégrismes. »

institutionnelle, avant finalement, à partir des années 1920, de l'accepter dès lors qu'elle était appréhendée comme un régime de liberté religieuse. Reste qu'elle ne l'avait jamais mise au centre de son projet de société. Or, les choses se sont modifiées à la faveur de l'affaire du voile. Au début des années 1990, Charles Pasqua, ministre de l'Intérieur, lui consacre plusieurs interventions, comme du reste François Bayrou, ministre de l'Éducation nationale, lorsqu'en septembre 1994, il publie une circulaire visant à prohiber le foulard à l'école publique. Mais le texte principal en la matière relève de la littérature grise. Il s'agit du rapport que François Baroin, alors député, remet à Jean-Pierre Raffarin en juin 2003. Dans ce texte, intitulé significativement *Pour une nouvelle laïcité*, François Baroin (2016) entend « opérer une “repolitisation” du thème de la laïcité qui pourrait devenir une valeur de la “droite de mai” ».

François Baroin pose un diagnostic tout d'abord : la société française connaît une crise d'identité, du fait essentiellement de l'accueil trop favorable réservée (notamment par la gauche) aux revendications des populations immigrées d'origine musulmane :

Alors que notre société est bousculée par la mondialisation, la construction européenne et la décentralisation, la laïcité apparaît comme une référence stable et un peu mythique. C'est pourquoi elle est devenue un élément de référence de l'identité française. Sa remise en cause par le multiculturalisme et le communautarisme peut donc être perçue comme une menace pour l'identité nationale.

Le voile retient encore l'attention :

L'erreur de 1989 a été de considérer que le voile islamique était un signe d'appartenance religieuse alors qu'il s'agit en fait d'un attribut des fondamentalistes qui s'inscrit dans un modèle de société fondé sur une logique de ghetto et hostile aux valeurs de la démocratie.

On relèvera que le concept d'identité change alors de support. On l'employait dans les années 1960, avec Erikson et Goffmann, pour exprimer la singularité du sujet. Il prend désormais une valence collective : on s'y réfère pour évoquer la substance pérenne de la collectivité nationale. Comment inverser cette pente anormale ? Le député de l'Aube dessine alors tout un programme d'intégration

républicaine, articulé autour de l'« amélioration de la définition de la laïcité » (il s'agit là de contrer la jurisprudence du Conseil d'Etat), de la réaffirmation de la neutralité de l'Etat et de ses agents et de la redécouverte de l'éducation morale et civique. L'une des préconisations essentielles, assise sur l'idée qu'« à un certain point, les droits de l'homme et la laïcité peuvent être contradictoires », consiste à « proscrire le port du voile dans les établissements scolaires ». Parallèlement, l'auteur reconnaît l'« apport des religions à notre culture » (il insiste sur les « racines chrétiennes » de la France), ce qui l'entraîne à militer en faveur de la création d'un Conseil consultatif des religions de France et d'une fiscalité plus favorable pour les institutions du culte (« don spiritualité »).

Elu en mai 2007, le Président Nicolas Sarkozy reprend, en l'accentuant, la ligne dessinée par François Baroin : la réflexion du nouveau Président de la République articule également une ouverture « positive » à la croyance religieuse qu'il estime nécessaire à la constitution de l'éthique et de la mémoire communes de la société et une défiance à l'égard des conduites entropiques d'un islam qu'il faut replacer dans les cadres axiologiques de l'« identité nationale ». On assiste de là – sous la pression, il est vrai, d'un Front national qui, après avoir longtemps donné dans la nostalgie de l'Etat catholique, s'est converti lui aussi à la laïcité identitaire – à une manière de « culturalisation » de la laïcité, enrôlée désormais davantage au service de la protection des « valeurs de la nation » que de la promotion des « libertés du sujet ». On ne verra pas dans cette recomposition axiologique un produit exclusif de la pensée de droite. Il faut rappeler que la gauche est allée dans ce sens aussi, comme on le voit dans cette affirmation en 2010 du vice-président du Grand Orient de France devant la Commission d'enquête présidée par André Gerin concernant le port du voile intégral : « Dans l'espace public, la liberté individuelle doit s'exprimer dans les limites culturelles de la communauté nationale à une période donnée. »

La réorganisation des règles

Destiné à répondre au déficit de cohésion de la société contemporaine, ce nouveau cadre cognitif, articulé sur une double référence à la culture chrétienne et à l'humanisme rationaliste, a eu un effet reconfigurateur sur l'agencement du modèle français de laïcité. Produit de la victoire de la laïcité libérale d'Aristide Briand

sur la laïcité gallicane d'Emile Combes, la loi de 1905 s'est construite sur le fondement d'une séparation stricte du privé et du public. Dans le privé, dont le concept intègre aussi l'espace de la société civile, l'expression du religieux est libre, sans autres contraintes que celles qu'imposent aux croyants les droits d'autrui et les exigences de l'ordre public. Réduite au monde de l'Etat et de ses fonctionnaires, la sphère publique doit être absolument neutre en revanche. Les interactions qui existent entre les Eglises et l'Etat, en matière par exemple de financement des édifices du culte dont la collectivité étatique est propriétaire, sont considérés comme de simples exceptions à la règle séparatiste. Il n'en va plus de même aujourd'hui. La dissociation fondatrice public/privé s'est trouvée, dans le droit même, largement atténuée. A sa place, s'est imposé un autre modèle de relation – d'intrication celui-là – entre la raison et la croyance, selon un double processus : l'Etat a voulu tout à la fois consolider la reconnaissance du religieux et renforcer sa surveillance. Cette politique de l'hybridité ne s'est pas construite sur l'assise de l'abrogation de la loi de 1905, mais sur le fondement de l'adjonction à ses dispositions initiales de législations, de réglementations et de jurisprudences nouvelles.

Le schéma de la reconnaissance s'était affirmée dans les années 1960-1970, porté tout à la fois par le dessein catholique du général de Gaulle et, bientôt, par la montée en puissance du différencialisme éthique. Il n'a pas été remis depuis lors. Il a donné lieu, d'une part, à des politiques distributives. En contradiction avec ses règles premières (loi Goblet de 1886, loi de séparation de 1905), la République s'est engagée, depuis 1959, dans un financement massif des écoles privées, tout en respectant leur « caractère propre » ; elle n'a pas hésité même à accorder des garanties d'emprunt et des subventions indirectes aux associations cultuelles, ou aux associations ordinaires qui entreprenaient de construire des édifices religieux. Le Conseil d'Etat a consacré, du reste, cette ouverture dans une série d'arrêts d'Assemblée du 19 juillet 2011, dès lors qu'un intérêt local est en jeu, et, selon la « théorie de l'objet mixte », que le financement ne vise pas à subventionner une activité exclusivement cultuelle. Il faut ajouter, d'autre part, les politiques symboliques. Certes, les autorités gouvernementales n'ont cessé, depuis les années 1990, de rappeler la neutralité de l'Etat, de ses espaces et de ses personnels.

Il reste que bien des « accommodements » ont été introduits au cours de la période récente. On admet, par exemple, que des autorisations d'absence

puissent être accordées aux fonctionnaires lors des grandes fêtes de leur religion, que les cimetières puissent accueillir des carrés confessionnels, que, dans les hôpitaux, les « besoins spirituels » des patients puissent être intégrés dans les dispositifs de soins (ce qui excède la seule liberté de culte prévue par la loi de 1905). L'ouverture des programmes scolaires à l'enseignement des faits religieux manifeste une évolution dans le même sens, d'autant que l'Etat la justifie, non point seulement par des raisons cognitives (le comblement d'un déficit culturel), mais aussi par l'urgence, dans une société marquée par l'« accélération de la pluralisation », de mieux connaître l'autre dans sa différence culturelle et religieuse. En outre, au sein des administrations, se développent parfois des « zones grises », où se cristallisent, *praeter legem*, des pratiques subtiles de négociation avec la croyance : on a pu relever de la sorte que le voilement des cheveux était parfois toléré, pour les personnels mêmes de santé, dans certains services hospitaliers (Bertossi, 2015). Si l'Etat soutient les communautés confessionnelles, il attend d'elles aussi qu'elles le soutiennent. Il leur demande, par exemple, d'assumer des fonctions d'expertise (comme dans le cadre du Comité national d'éthique, au moins jusqu'à la présidence de François Hollande), ou des fonctions de médiation (comme dans les opérations de dialogue inter-religieux ou inter-convictionnel qu'il encourage), ou des fonctions de représentation (ce qu'assure, pour les musulmans, le Conseil français du culte musulman, établi sous l'égide de Nicolas Sarkozy en 2003). Ce qui vaut au niveau national vaut plus également au niveau local : il est fréquent, on le voit dans les diocèses de Versailles, de Créteil, de Clermont-Ferrand, que les élus, de la France Insoumise jusqu'au Front national, se retrouvent dans les arènes de dialogue mises en place par les évêques. Cette évolution générale répond à la dynamique même de la démocratie libérale : son souci de faire droit à l'« égale dignité » de ses assujettis l'a d'abord amenée à reconnaître leurs droits civils et civiques et, bientôt, sociaux ; elle a accompagné ensuite, de plus en plus volontiers, leurs revendications sur le terrain des droits culturels, d'autant que la mondialisation juridique va clairement, depuis les années 1950, dans le sens de cette reconnaissance. Mais elle est un effet aussi de la crise du politique : confronté à son impotence matérielle et symbolique, l'Etat a besoin désormais, dans une société de plus en plus mobile et incertaine, de l'apport des ressources cognitives et matérielles des Eglises (Habermas, 2008a, 2008b, p. 7 s, 2008c).

On touche là au second aspect de la « nouvelle laïcité ». Peu évoqué dans les années 1960-1970, le souci de la cohésion – non seulement sociale mais aussi morale – s’est manifesté puissamment dans les années 1990-2000, comme en témoignent les rapports (Fragonnard, Delevoye, Debré, Stasi, Rossinot...) qui se sont succédé au cours de la période. Les attentats n’ont fait qu’amplifier ce désir de lien. L’idée n’est pas simplement d’amener les citoyens à respecter *extérieurement* les droits d’autrui et les principes constitutionnels qui les garantissent (ce que thématise le « devoir de civilité » propre au libéralisme traditionnel¹³), mais de les faire adhérer *intimement* aux « valeurs républicaines », et au « mode de vie » qu’on leur associe : à la limitation juridico-politique de la liberté de choix (qui se satisfait de réguler les comportements) s’ajoute donc sa limitation civico-culturelle (qui entend, en partie, configurer les convictions) (Joppke, 2010). Parce que le républicanisme, même dans sa version briandiste, excède en substance le simple libéralisme (en tant qu’il insiste sur l’intérêt commun et sollicite la « vertu » du sujet), cette tendance existait sans doute dans la France de la Troisième République. Elle s’est considérablement renforcée au cours de la période récente. La « politique transformative », à laquelle donne lieu ce programme intégrationniste, comporte deux volets. Un volet éducatif, d’une part, qu’illustrent l’affichage des « chartes de la laïcité » dans les administrations d’Etat, dans la fonction publique hospitalière, et, bien sûr, dans les écoles, mais aussi la réactivation de l’enseignement moral et civique dans les programmes scolaires. Un volet coercitif, d’autre part. Il faut faire arrêt ici sur les lois de 2004 sur le port des signes religieux ostensibles à l’école publique et de 2010 sur la dissimulation du visage dans l’espace public. Elles introduisent deux modifications essentielles dans le droit de la laïcité, qu’on trouverait de même dans les propositions de loi visant à proscrire le port des signes religieux à l’Université ou dans la loi « travail » de juillet 2016.¹⁴

13 John Rawls (1993).

14 Sur ce point, Philippe Portier (2016b, p. 61 s). A propos de la loi travail de juillet 2016, elle introduit en effet une rupture avec la législation antérieure, en affirmant dans son article 1er que « le règlement intérieur [d’une entreprise] peut contenir des dispositions inscrivant le principe de neutralité et restreignant la manifestation des convictions des salariés si ces restrictions sont justifiées par l’exercice d’autres libertés et droits fondamentaux ou par les nécessités du bon fonctionnement de l’entreprise et si elles sont proportionnées au but recherché ».

Le législateur a redéfini les espaces d'application de la règle de la neutralité. Dans le modèle de 1905, comme on l'a souligné, seuls les espaces d'Etat étaient concernés par l'abstention religieuse. Encore s'agissait-il de l'imposer aux fonctionnaires simplement, et encore dans l'exercice de leur mission. Les deux lois à l'instant citées déplacent les frontières. Celle de mars 2004 étend aux usagers du service public de l'éducation, les élèves dans le primaire et le secondaire, une proscription que le Conseil d'Etat n'avait pas retenue dans son avis de novembre 1989 (sur le port du voile à l'école publique), non plus que dans sa jurisprudence subséquente. Celle d'octobre 2010, qui ne fait pas référence en tant que telle à la laïcité, va plus loin en prohibant *de facto* certains vêtements religieux pour les personnes ordinaires dans l'espace même du commun – la voie publique, les commerces ou les salles de spectacle – ce que la loi appelle, de manière inédite, l'« espace public ». Le législateur a de surcroît réévalué les motifs de restriction de l'autonomie. La notion d'ordre public, qu'évoquent les textes de droit lorsqu'ils veulent limiter la liberté, et notamment la liberté religieuse, est ici centrale. Les autorités politiques (le législateur et le juge) l'avaient investie originellement d'une signification matérielle, en la renvoyant à des éléments objectifs (la sécurité, la tranquillité et la salubrité). Il la dote désormais d'une valence complémentaire, immatérielle celle-là, en la rapportant de plus en plus à un modèle substantiel de comportement, lié, selon l'expression du Conseil constitutionnel dans sa décision du 7 octobre 2010, aux « exigences minimales de la vie en société », ou, selon l'expression de la Cour européenne des droits de l'homme dans sa décision *SAS c. France* du 1er juillet 2014, aux « conditions du vivre ensemble ».

Dans la pratique, ces restrictions concernent l'islam, et non les autres confessions. Malgré quelques effets de halo sur les Eglises chrétiennes, les autorités publiques, comme on l'a déjà signalé, n'hésitent pas, même, à faire référence, mais le plus souvent en l'appariant à l'ordre démo-libéral, aux « racines chrétiennes de la France », et à publiciser, dans l'espace qu'ils régissent, certains symboles de la tradition comme les crèches de la nativité. Quelques analystes ont pu, de là, repérer l'existence, dans le droit français des cultes (mais la tendance est européenne), d'un « double standard » distinguant les droits pléniers des fidèles de la religion chrétienne et les droits plus limités des fidèles de la religion musulmane (Ferrari, 2012).

Le parcours des trente dernières années nous aura donc confrontés à un changement décisif dans la pratique de la laïcité. On peut décrire la mutation

actuellement en cours comme le produit d'une réarticulation du rapport entre la norme et la valeur. La laïcité relevait, au début du XXe siècle, du *registre de la norme* : elle s'employait à permettre à chacun d'être traité, de manière juste, en tant que « personne libre et égale à toute autre » (Ferry, 2002). L'« intégrisme républicain » aurait aimé que l'Etat laïque puisse reconfigurer les religions, et même les éradiquer, dans le dessein d'accéder, au plus vite, le règne de la raison. Il ne l'a pas emporté. C'est, sous l'influence de Briand et Jaurès, le républicanisme libéral qui s'est imposé : le régime des cultes a pris la forme, en définitive, d'un cadre procédural permettant à chacun de cultiver sa croyance ou son incroyance à son gré, sans que l'Etat puisse peser directement sur l'organisation et l'activité des institutions religieuses.¹⁵ Cent-dix ans plus tard, on use autrement de la laïcité. Les gouvernements, de droite mais aussi de gauche (en tout cas, jusqu'à la présidence d'Emmanuel Macron, qui semble s'inscrire dans une ligne plus inclusive, bien que non multiculturaliste), en ont fait un instrument de reconfiguration de l'esprit public : elle s'agence désormais en un dispositif de *diffusion de la valeur*, au service d'une politique du bien, et non point comme hier d'une politique du juste. C'est là le paradoxe de ce perfectionnisme libéral : il attente à la liberté religieuse, qui fait fond originellement sur la reconnaissance de l'autonomie de la personne, au nom du principe même d'autonomie.

Références

1972-2014: comment les Français ont évolué sur l'IVG. *Atlantico*, 12 févr. 2014. Disponible sur : <<http://www.atlantico.fr/rdv/politico-scanner/1972-2014-comment-francais-ont-evolué-ivg-sonfage-ifop-978807.html>>. Accès: 20 sept. 2017.

BAROIN, F. *Pour une nouvelle laïcité*. Paris, juin 2016. Rapport au Premier ministre. Club Initiative et Dialogue.

BAUBÉROT, J. *Les sept laïcités*. Paris: Maison de Sciences de l'homme, 2015.

BERGER, P. (Ed.). *The desecularization of the world: resurgent religion and world politics*. Grand Rapids: Eerdmans, 1999.

15 Ce qui n'empêchait pas, on l'a dit plus haut, que l'école puisse avoir un rôle recteur dans la formation de la conscience des élèves, dans le cadre cependant d'un régime qui laissait l'expression de la croyance religieuse en dehors de l'emprise de la sphère d'Etat.

BERTOSSI, C. *La citoyenneté à la française: valeurs et réalités*. Paris: CNRS Éditions, 2015.

BRÉCHON, P.; GONTHIER, F. *Les valeurs des européens: évolutions et clivages*. Paris: Armand Colin, 2014.

CAMPBELL, J. E. *Polarized: making sense of a divided America*. Princeton: Princeton University Press, 2016.

FERRARI, A. Religious freedom and the public-private divide: a broken promise for Europe?. In: FERRARI, S.; PASTORELLI, S. (Ed.). *Religion in public spaces: a European perspective*. Ashgate: Farnham, 2012. p. 71-91.

FERRY, J.-M. *Valeurs et normes: la question de l'éthique*. Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles, 2002.

FERRY, J.-M. *La raison et la foi*. Paris: Pocket, 2016.

GALLAND, O.; MUXEL, A. *Les jeunes et la radicalité religieuse et politique: une enquête auprès des lycéens*. Rapport Gemass/Cevipof. Paris, 2017.

HABERMAS, J. *De l'éthique de la discussion*. Paris: Cerf, 1992.

HABERMAS, J. Les fondements prépolitiques de l'État de droit démocratique. In: HABERMAS, J. *Entre naturalisme et religion: les défis de la démocratie*. Paris: Gallimard, 2008a. p. 152-169.

HABERMAS, J. Qu'est-ce qu'une société "post-séculière"? *Le Débat*, n. 152, p. 4-15, nov./déc. 2008b.

HABERMAS, J. Religion et sphère publique. In: HABERMAS, J. *Entre naturalisme et religion: les défis de la démocratie*. Paris: Gallimard, 2008c. p. 170-211.

HEGEL, F. *Principes de philosophie du droit*. Paris: Presses Universitaires de France, 1998.

JOPPKE, C. *Citizenship and immigration*. Cambridge: Polity Press, 2010.

KINTZLER, C. *Femmes et laïcité*. Paris, 19 mars 2015. Audition au Sénat. (Rapport sénatorial de la Délégation aux droits des femmes). Disponible sur: <<http://www.senat.fr/compte-rendu-commissions/20150316/femmes.html#toc2>>. Accès: 20 sept. 2017.

LEYVA, K. Multiculturalisme et laïcité en France: les trois républicanismes du rapport Stasi. *Dialogue: Canadian Philosophical Review*, v. 54, n. 4, p. 647-684, Dec. 2015.

PORTIER, P. *L'Etat et les religions en France: une sociologie historique de la laïcité*. Rennes: PUR, 2016a.

PORTIER, P. La politique du voile en France. Droits et valeurs dans la fabrique de la laïcité. *Revue du droit des religions*, n. 2, p. 79-81, nov. 2016b.

RAWLS, J. *Libéralisme politique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1993.

ROY, O. *La laïcité à l'épreuve de l'islam*. Paris: Stock, 2005.

ROY, O. Pour des sociétés ouvertes. Repenser la place des religions en Europe. *Esprit*, n. 422, p. 44-58, févr. 2016.

WILLAIME, J.-P. Reconfigurations ultramodernes. *Esprit*, n. 3, p. 146-155, mars/avril 2007.

Recebido: 30/09/2017 Aceito: 11/05/2018 | Received: 9/30/2017 Accepted: 5/11/2018



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

Religión, política, espacio público y laicidad en el Uruguay progresista

Religion, politics, public space and secularism in the progressist Uruguay

Juan Scuro*

* Universidad de la República – Montevideo, Uruguay

Posdoctorado en curso (becario CAP)

juanscuro@gmail.com

Resumen

En las últimas décadas, y muy especialmente acentuado en los años más recientes, el tema de la laicidad ha reemergido con ímpetu en Uruguay. Las controversias y los principales actores no son nuevos (Iglesia Católica, Masonería), pero los episodios que obligan a problematizar el concepto de laicidad se suceden unos tras otros, sirviendo de piezas de un tenso tablero de moralidades, valores y prácticas en disputa. La llegada de Tabaré Vázquez al gobierno nacional en 2005, su sucesión por José Mujica en 2010, y su regreso a la presidencia en 2015 son el hilo conductor de los varios episodios que se describen en este texto, incluyendo disputas por instalación de símbolos religiosos en el espacio público y el relato de las últimas alianzas entre religión y política en el Uruguay.

Palabras clave: religión; espacio público; laicidad; Uruguay.

Abstract

In recent decades, and especially marked in recent years, the issue of secularism has re-emerged with impetus in Uruguay. The controversies and the main actors are not new (Catholic Church, Masonry), but the episodes that force to problematize the concept of secularity happen one after another, serving as pieces of a tense board of moralities, values and practices in dispute. The arrival of Tabaré Vázquez to the national government in 2005, his succession by José Mujica in 2010, and his return to the presidency in 2015 are the thread of the various episodes described in this text, including disputes over the installation of religious symbols in the public space and the account of the last alliances between religion and politics in Uruguay.

Keywords: religion; public space; secularism; Uruguay.

Introducción¹

Resulta un lugar común referirse al Uruguay con adjetivos que lo particularizan y distinguen de sus vecinos respecto a los vínculos entre Religión y Política. Suele no dudarse en ver al Uruguay como un país laico por excelencia, de un modo un tanto más radical que sus vecinos directos. Se recurre con facilidad a hechos históricos tempranos en el desarrollo del proceso de secularización uruguayo. Se afirma que el peso de la Iglesia Católica y su relevancia política en el Uruguay es menor que la de otros países de la región. En cambio, la masonería, el jacobinismo, el anticlericalismo, habrían sido elementos de peso en la construcción del Estado-nación moderno. Hay cierto consenso en el ámbito académico (más allá de evidentes matices) de que al Uruguay lo ha caracterizado una especie de laicismo radical, producto de un fuerte proceso de secularización, incluso entendido como jacobino, al menos históricamente (Asiaín, 2010; Caetano, 2013; Caetano; Geymonat, 1997; Da Costa, 1999; 2009; Guigou, 2003, 2006; Monreal, 2016a, 2016b).

Hechos relevantes en el proceso de secularización y laicización ocurrieron en el período que comprende desde el último cuarto del siglo XIX a las dos primeras décadas del XX. El batllismo es tomado como marco jurídico-histórico significativo ya que fue en su primera etapa donde se implementaron acciones como la sanción de la ley, de 1906, que determinó que se retiraran los crucifijos del Hospital de Caridad, o la puesta en vigencia de una nueva Constitución de la República, en 1919 (votada en 1917), en la que quedaban definitivamente separadas la Iglesia Católica del Estado y donde se hace explícito que “todos los cultos religiosos son libres en el Uruguay” y que “el Estado no sostiene religión alguna” (Art. 5º).²

Gerardo Caetano (2013, p. 118) se refiere, para ese período histórico fundante del Estado moderno, al proceso de “naturalización de una visión radical de la laicidad y dice “radical” por dos razones: la primera, por una “marginalización

1 Quiero agradecer los importantes comentarios que he recibido de los evaluadores de este artículo. Su lectura atenta y crítica me ayudó mucho a observar las limitaciones del texto sometido a revisión. Sin duda, este es un mejor artículo gracias a esos aportes.

2 Ver Caetano y Geymonat (1997).

institucional de lo religioso y su radicación paulatina en la esfera privada”, y la segunda, por la adopción de “posturas oficiales fuertemente críticas respecto de la religión institucional hegemónica (en esta caso la Iglesia Católica), unido a ‘una transferencia de sacralidad de lo religioso a lo político’, que derivó en la conformación de una suerte de ‘religión civil’” (Caetano, 2013, p. 118). Estos aspectos, afirma el historiador, se constituyeron como centrales del proceso de secularización uruguaya. A su vez, Caetano (2013, p. 120) utiliza la tipología elaborada por Micheline Milot sobre laicidad (separatista, anticlerical, autoritaria, de fe cívica, y de re conocimiento) para argumentar que “el modelo clásico de laicidad en el caso de la historia uruguaya sería una mezcla de los prototipos ‘separatista’, ‘anticlerical’ y de ‘fe cívica’”.

Por otra parte, pero siguiendo con las tipologías, Néstor da Costa (2009) plantea tres categorías de las posturas sobre la laicidad por parte de diferentes actores en Uruguay: una posición intransigente, una posición plural, y una tercera posición negadora. La posición intransigente, dice Da Costa (2009, p. 146) se caracteriza “por un prejuicio antirreligioso, refiriéndose a lo religioso en términos de oscurantismo e ignorancia, negando cualquier tipo de reconocimiento a lo religioso en el sistema educativo público, y manifestando un claro prejuicio anticlerical”. La posición plural, afirma el sociólogo:

expresa la necesidad de mantener separados los asuntos confesionales del Estado y lo educativo y reconoce, respeta y valora las distintas expresiones de religiosidad de sus conciudadanos. En el ámbito educativo, entiende que se debe salir de una actitud de ignorancia y presidencia de lo religioso como fenómeno social, y acepta la inclusión de lo religioso sin que ello implique ningún grado de confesionalización. (Da Costa, 2009, p. 147).

Finalmente, la tercera postura planteada por Da Costa (2009, p. 147) es la posición “negadora de la laicidad, en el sentido de reclamar la inclusión de cierta confesionalidad en el espacio público; se trata, así, de un posición cercana al antimodernismo”. En Uruguay, sostiene Da Costa (2009, p. 152), “el desplazamiento de lo religioso en forma radical hacia la esfera privada creó una suerte de religión civil del Estado”.

A su vez, el antropólogo Nicolás Guigou, luego de publicar, precisamente *La nación laica: religión civil y mito praxis en el Uruguay* (Guigou, 2003), dice:

la privatización de lo religioso en Uruguay –parte de los efectos de un radical proceso de secularización y laicización ocurrido desde mediados y finales del siglo 19 hasta aproximadamente la década de los ‘30 del siglo 20– y la elaboración de una religión civil “jacobina”, sustitutoria y homogeneizadora, matrizó sin duda la conformación de la nación en cuestión. (Guigou, 2006, p. 46).

Todo indica que estamos, en Uruguay, frente a un modelo de laicidad de tipo “republicano”, siguiendo la tipología propuesta por Maclure y Taylor (2011) cuando proponen pensar dos modelos o tipos ideales de laicidad, una laicidad que llaman “republicana” y una laicidad “liberal-pluralista”. Volcada hacia el tipo “republicana” se encontraría cierto “fetichismo de los medios”, es decir, una suerte de confusión entre los fines (que identifican con “el respeto de la igualdad del valor moral de los ciudadanos y la protección de la libertad de conciencia”) y los medios de la laicidad (“separación de lo político y lo religioso y la neutralidad religiosa del Estado”) (Maclure; Taylor, 2011, p. 44).

Ahora bien, si, como podemos ver, el consenso sobre el carácter fuertemente secularizador, de laicismo radical y de construcción de religión civil en el Uruguay parece claro, también es cierto que el consenso continua afirmando que en las últimas décadas el Uruguay ha acompañado los procesos regionales y globales de desprivatización de lo religioso y de retorno de lo religioso al espacio público. Así lo muestran, por ejemplo, los trabajos antes mencionados de Caetano y Da Costa. Siguiendo la perspectiva crítica de José Casanova respecto a la teoría de la secularización (cuyos replanteos pueden verse en Casanova, 2006), ambos autores se suman a un revisionismo de las principales tesis de la teoría de la secularización a la luz de los hechos empíricos que se observan en nuestras sociedades (Caetano, 2013; Da Costa, 2008). En esta dirección de visibilidad pública de lo religioso, Guigou (2006) llamaba la atención respecto al proceso de gradual presencia pública del neopentecostalismo en Uruguay y su “neopentecostalización” de la lengua política.

Más recientemente, ha sido publicado un importante volumen con detalles del proceso de secularización y laicización y revisiones a partir de los hechos de las últimas décadas, que incluye el período que inicia en 2005 con la asunción de Tabaré Vázquez como presidente de la República y la llegada del Frente Amplio al gobierno nacional (Caetano et al., 2013), momento a partir del cual nos centraremos en este artículo.

Las publicaciones de Néstor da Costa (2009) y Gerardo Caetano (2013), muestran con varios ejemplos el revuelto campo de disputas y cambios en torno al tema de las relaciones entre religión y política y las actualizaciones en el debate en torno a la laicidad. Los ejemplos son muchos. Para unos serán muestra de una apertura de la laicidad quizá hacia el polo “liberal-pluralista” sugerido por Maclure y Taylor (2011) que podríamos hacer coincidir con la posición “plural” propuesta por Da Costa (2009). Para otros, los episodios que se van sucediendo responden a una clara avanzada católica y ponen a “la laicidad en peligro” (Pioli, 2016).

Uruguay está atravesando un interesante momento histórico en el que estas discusiones muestran sus múltiples aristas. Este texto pretende contribuir a la visualización de las mismas, relatando algunos episodios recientes significativos. Para ello, parto de la llegada de Tabaré Vázquez al gobierno en 2005 y narro algunos hechos tomados de la literatura hasta aquí mencionada, de los medios de prensa, de versiones taquigráficas del parlamento, de pronunciamientos hechos públicos a través de internet y de la observación directa por medio de mi propia participación en algunos casos concretos. Si la laicidad es un concepto tan polisémico y en tan fuerte disputa en Uruguay, y si para los distintos actores, tanto académicos como políticos y/o sociales la temática es tan relevante y tan frecuentemente puesta sobre la mesa de discusión, pues es un tema altamente sensible para la sociedad en su conjunto, el relato de los hechos que muestro a continuación se justifica porque ellos han despertado, de diferentes modos, viejas y nuevas discusiones y tensiones intrínsecas a la vida democrática del Uruguay. Varios de los hechos que aquí se describen ya fueron abordados en las publicaciones mencionadas. El propósito aquí es avanzar sobre hechos posteriores a esas publicaciones, que continúan trazando una secuencia de episodios que narran y escenifican de manera ejemplar las formas en que se vive la laicidad, la secularización y las relaciones entre religión y política en Uruguay.

Vázquez, Iglesia Católica y Masonería

En el año 2005 accedía por primera vez al gobierno nacional el Frente Amplio (FA), coalición de partidos de izquierda fundada en 1971, y Tabaré Vázquez

asumía la Presidencia de la República (2005–2010). A su mandato le siguió el del también presidente por el Frente Amplio, José Mujica (2010–2015), quien fuera sucedido, nuevamente, por Tabaré Vázquez para el período 2015–2020. En este período de tres lustros los vínculos entre religión y política, religión y espacio público han mostrado interesantes facetas, que incluye presencias inéditas de religiosos en el parlamento, disputas por símbolos religiosos en el espacio público, alianzas político-religiosas, y una mayor presencia y debate público de las temáticas de la laicidad y las relaciones entre las esferas políticas y religiosas, debates visibles en los medios de comunicación, en el ámbito académico y político.

En los meses inmediatos a la asunción de Tabaré Vázquez como presidente de la República, el 1º de marzo de 2005, sucedieron algunos episodios que muestran un nuevo escenario para los vínculos entre religión y política en el Uruguay. En un encuentro que mantuvieron el presidente Vázquez con el entonces arzobispo de Montevideo, Nicolás Cotugno, se resolvió el apoyo por parte del gobierno al pedido de Cotugno, de trasladar una estatua del entonces recientemente fallecido Juan Pablo II, desde el interior de una iglesia hacia los pies de una cruz ubicada en la intersección de importantes avenidas de la zona céntrica de la ciudad de Montevideo. Juan Pablo II había visitado el Uruguay en 1987, y en aquel entonces fue montada de forma provisoria una gran cruz sobre Bvar. Artigas, a pocos metros de donde se ubica el Obelisco a los Constituyentes. Lo que originalmente era una instalación provisoria, acabó, tras arduas discusiones parlamentarias, siendo permanente. La situación alcanzó al parlamento nacional que, tras varios meses de discusión, sancionó la ley 15.870, en la que se dispone “que la cruz erigida con motivo de la visita a la ciudad de Montevideo del papa Juan Pablo II, sea mantenida en su emplazamiento original y con carácter permanente, en calidad de monumento conmemorativo de dicho acontecimiento” (Uruguay, 1987).³

La denominada “cruz del papa” quedó allí en forma definitiva. Este episodio ha sido analizado por Gerardo Caetano (2003) y es comúnmente repetida su significancia como momento a partir del cual se daba inicio a una nueva etapa

3 Todo el trámite parlamentario y sus correspondientes versiones taquigráficas pueden verse en <http://www.parlamento.gub.uy>.

respecto a las formas de entender la laicidad en el Uruguay, en camino hacia una desprivatización de lo religioso.⁴ La discusión y polémica no fueron sencillas, pero finalmente, la cruz acabó permaneciendo erecta. La iglesia en la que se encontraba la estatua de Juan Pablo II que se pidió trasladar hasta esta cruz, no dista más de doscientos metros de donde se encuentra la “cruz del papa”. La estatua estaba, hasta mayo de 2005, en el interior del predio de la iglesia, fuera del edificio pero dentro del predio de la iglesia. El 2 de Mayo de 2005, dos meses después de la asunción de Tabaré Vázquez como presidente de la República y uno después del fallecimiento del papa, fue colocada una placa conmemorativa al lado de la recientemente trasladada estatua de Juan Pablo II a los pies de la “cruz del papa”, en plena avenida Bvar. Artigas. El traslado había sido aprobado por unanimidad, pocos días antes, en la Junta Departamental de Montevideo, legislativo capitalino. La placa conmemorativa que fue presentada aquel día en la nueva ubicación de la estatua junto a la cruz fue develada en conjunto por el arzobispo Nicolás Cotugno y la señora María Auxiliadora, esposa de Tabaré Vázquez, reconocidamente católica.

El hecho, por supuesto, no pasó desapercibido para sectores de la sociedad uruguaya que se manifestaron públicamente expresando el rechazo a esta medida. Entre ellas, estuvo la expresión de insatisfacción de parte de la Federación de Iglesias Evangélicas del Uruguay, que consideraron el hecho “una violación al espíritu de respeto en el marco de la laicidad”.⁵

El 14 de julio de 2005, a los cuatro meses del inicio de su primer mandato, dos meses después de los hechos antes narrados y en una fecha tan significativa, el presidente Tabaré Vázquez, de reconocida filiación masónica, visitó la Gran Logia de la Masonería del Uruguay. El tema de su discurso en ocasión de la visita fue, precisamente, la laicidad, un tema, en palabras del propio Vázquez, “importante, apasionante y a menudo polémico que sin duda no es nuevo en

4 “Ha surgido renovada evidencia sobre una cierta erosión de la tradicional percepción de Uruguay como ‘país laico’ y ‘sociedad secularizada’” sostenían Caetano y Geymonat ya en 1997 y ponían como hito para el debate público sobre el tema la instalación de la “cruz del papa” tras su visita en 1987.

5 Carta al presidente de la República y entrevista al presidente de la Federación de Iglesias Evangélicas del Uruguay, publicadas en Radio Centenario el 3 de mayo de 2005 (Radio Centenario, 2005).

este ámbito ni es nuevo en el país”.⁶ La pregunta con la que inició su intervención apuntó a reflexionar en torno a de qué es que se está hablando, cuando se habla de laicidad, y lanzó su visión sobre el tema: “la laicidad es un marco de relación en el que los ciudadanos podemos entendernos desde la diversidad pero en igualdad. La laicidad es garantía de respeto al semejante y de ciudadanía en la pluralidad. O dicho de otra manera: la laicidad es factor de democracia”.

Continuando esta línea argumentativa Vázquez sugirió que la laicidad está entonces directamente asociada a la democracia y, por lo tanto, a la dignidad humana, la autonomía y la capacidad de decisión. Sostuvo Vázquez: “la laicidad no inhibe al factor religioso. ¡Cómo va a inhibirlo si, al fin y al cabo, el hecho religioso es la consecuencia del ejercicio de derechos consagrados en tantas declaraciones universales y en tantos textos constitucionales!!”.

Pasando de lo formal a develar más específicamente su involucramiento en la temática y sugiriendo mensajes hacia los diferentes actores que intervienen en la escena local, Vázquez expresó:

La laicidad no es incompatible con la religión; simplemente no confunde lo secular y lo religioso. “Si fuera tan simple no habría tanta polémica”, estarán pensando en este preciso instante varios de ustedes. Es verdad: la polémica existe. Pero, ¡cuidado! Una cosa es la polémica y otra es el griterío. Una cosa es debatir sobre la laicidad en tanto marco siempre perfectible de relación entre los ciudadanos y otra, bien diferente y deplorable por cierto, es gritar en nombre de la laicidad o en contra de ella. Digo esto porque en nombre o en contra de la laicidad se grita mucho. También se calla mucho, justo es decirlo; en unos casos pretendiendo fortalecerla y en otros intentando exactamente lo contrario. Y digo también que quienes tanto gritan o tanto callan respecto a la laicidad no hacen más que vulnerarla en lo que ella significa como factor de democracia.

La contundencia de sus palabras traen al centro a una laicidad a la que Vázquez quiere alejar del “griterío”, entendiendo que tanto esto como “lo que se calla”

6 Discurso de Tabaré Vázquez en la Gran Logia de la Masonería, 14 de julio de 2005 (Presidencia, 2005).

atentan contra la laicidad misma. En un doble movimiento aleja a la laicidad de estos “límites” y se posiciona en el “centro” de un debate en el que existen diferentes posturas, incluso dentro de la masonería, a quienes está hablando y proponiendo su visión y posición sobre el tema, en el inicio de su mandato como presidente de la República e invitándolos a que “lo que queda por hacer en materia de laicidad hemos de hacerlo entre todos, cada uno desde su propia identidad, y en diálogo con un proyecto de país con el cual todos podamos sentirnos identificados y en cuya construcción todos nos involucremos”.⁷

De esta forma comenzaba entonces el primer gobierno de Vázquez, dando importantes signos a la Iglesia Católica y la Masonería, ambas instituciones muy caras al presidente.

Si la instalación definitiva de la “cruz del papa” dio inicio a la “erosión de la tradicional percepción de Uruguay como ‘país laico’ y ‘sociedad secularizada’” (Caetano; Geymonat, 1997), los gestos mencionados del presidente Tabaré Vázquez acabaron poniendo definitivamente al tema de la laicidad y lo religioso en el centro de la atención. El interés público por esta temática queda evidenciado en la proliferación de actividades académicas al respecto, presencia del tema en los medios de comunicación y generalización del debate.

Afroumbandistas y Frente Amplio

Tabaré Vázquez, antes de ser presidente de la República, fue intendente de Montevideo, (1990–1994). En el último año de su mandato, la Junta Departamental de Montevideo aprobó la instalación de una estatua en honor a Iemanjá, solicitud iniciada por agrupaciones afro-umbandistas lideradas por el pai Armando Ayala. Siete años después de haber quedado definitivamente instalada la “cruz del papa” en la intersección de importantes avenidas de la zona céntrica de Montevideo, Iemanjá encontraba su lugar en otro valorado espacio de la ciudad: la Rambla de Parque Rodó. Tanto Tabaré Vázquez y el Frente Amplio como los practicantes de las religiones de matriz africana necesitaban apoyos recíprocos, ambos en constante incremento de legitimidades y adhesiones. De

7 Discurso de Tabaré Vázquez en la Gran Logia de la Masonería, 14 de julio de 2005 (Presidencia, 2005).

forma paulatina, las celebraciones públicas de cada 2 de febrero en honor a Iemanjá fueron ganando visibilidad y concurrencia, principalmente en la Playa Ramírez, donde está ubicada la estatua a Iemanjá. La celebración fue ganando legitimidad y atracción de curiosos de forma permanente, en buena medida impulsado por los esfuerzos del pai Julio Kronberg y su esposa, mãe Susana Andrade, fundadores del grupo Atabaque en 1997, de la Institución Federada Afroumbandista del Uruguay (IFA), en 1999 y de reconocida trayectoria religiosa y política desde el Frente Amplio. Kronberg es, desde 2006, Director de Atención a la Diversidad Cultural de la Intendencia de Montevideo. Andrade, hija de pastores evangélicos que conoce luego la religión Umbanda por medio de su esposo, asumió en 2015 una banca en el parlamento como diputada suplente (FA), con activa participación legislativa.

Iemanjá hace más de dos décadas que contempla el mar en la playa Ramírez del Parque Rodó,⁸ un barrio donde se ubica el parque de mismo nombre y donde cada 2 de febrero multitudes provenientes de todo el país (y del extranjero) hacen suya la playa para expresar sus deseos a la orishá de los mares, o simplemente, para curiosarse. La fiesta popular fue aumentando su concurrencia y con ella, también su introyección por parte de un importante segmento de la población, al mismo tiempo que su espectacularización. En los últimos años, parecería ser que muchos importantes impulsores de la festividad pública del 2 de febrero en la playa Ramírez han ido optando por expresar su vínculo con su religiosidad en otros lugares o momentos del día, escapando un poco de la multitud que elige concurrir a la playa Ramírez a partir de la puesta del sol. En algunas ediciones de esta celebración abierta ha habido presencia de manifestantes de diferentes segmentos religiosos cristianos y de manifestantes en defensa de los animales, en reclamo de los sacrificios animales celebrados en algunos templos de religiones de matriz africana. Dos puntos han llamado la atención por parte de diferentes colectividades. Ambas relacionadas en diferente grado a los vínculos que serían deseables entre “religión” y “política”. Por un lado, como vimos, la perseverancia de grupos afroumbandistas como Atabaque, fundado

8 El parque y el barrio llevan el nombre precisamente de José Enrique Rodó, quien adjetivara como jacobinismo, en 1906, el episodio de la “expulsión de los crucifijos” provenientes de sus filas batllistas, lo cual, como muestra Caetano, fuera también el inicio de la separación de Rodó con el batllismo (Caetano et al., 2013).

en 1997 por los mencionados Julio Kronberg y Susana Andrade (con una lista específica dentro del Frente Amplio, la 7777) han contribuido a la construcción de una plataforma de acción en pro de la legitimidad y visibilidad de este segmento religioso. En lo que respecta a la especificidad de la celebración pública de la fiesta a Iemanjá, cada 2 de febrero, cabe destacar la obtención de diferentes declaraciones de interés ministerial y municipal. En diferentes ocasiones la celebración del 2 de febrero ha sido declarada de interés por el Ministerio de Educación y Cultura y para el Ministerio de Turismo y Deportes, así como para la Intendencia de Montevideo. Este tipo de acercamiento del Estado a un segmento religioso específico, manifestado en forma de apoyo a una celebración particular, no ha dejado de ser visto con sospecha y mal gusto por parte de los sectores más ortodoxos en el monitoreo de la laicidad. En el entendido de una laicidad donde el Estado es absoluto neutral en materia religiosa, el hecho de que diferentes órganos del poder ejecutivo y del gobierno capitalino hayan hecho explícito su apoyo a la celebración del 2 de febrero es visto como una acción indebida, que atenta contra la laicidad, mostrando tal vez cierto “fetichismo de los medios” a los que se refieren Maclure y Taylor (2011) respecto a los regímenes de laicidad. Por otra parte, es recurrente también, entre las voces más críticas en torno a la celebración de Iemanjá en el espacio público, el notorio hecho de que, en buena medida, la celebración consiste en la realización de ofrendas (frutas, velas, bebidas, alimentos, barcas, imágenes) que una vez terminada la festividad, quedan en forma de residuos, por varios días, a lo largo de toda la franja costera.

En “La laicidad en peligro” Ulises Gastón Pioli recoge varios intercambios de opiniones que circularon a través de las “Cartas al Director” del semanario *Búsqueda* respecto a “Iemanjá y la laicidad” como se titula una de esas cartas recogidas por Pioli, firmada por Francisco Faig. Varios argumentos de diferente orden son accionados en esos intercambios. Por ejemplo, la carta de Faig dice, “Todos los montevideanos, creyentes o no en Iemanjá, financiarán indirectamente ese culto, ya que con sus impuestos pagarán una jornada especial de limpieza municipal en las playas” (cf. Pioli, 2016, p. 99).

Las críticas han sido varias y, en el caso de Montevideo, la Intendencia ha ido desarrollando estrategias para limpiar las playas a la brevedad posible. Con ánimo de disminuir críticas al mínimo posible, se ha visto, por ejemplo, en la última edición de la celebración de Iemanjá, un fuerte énfasis (especialmente

hecho público por Susana Andrade) de construir las barcas con materiales biodegradables y naturales y no con la clásica espuma sintética con la que suelen construirse. En esta dirección de construir un discurso alineado con un cuidado del medio ambiente, Andrade ha expresado que el lema de la última celebración era justamente “pedir perdón a la naturaleza”. Este discurso parece menos combativo que el utilizado por Andrade en algunos pasajes sobre la celebración de Yemanjá a los que hace referencia en su libro *Entre la religión y la política* donde muestra el apoyo explícito de la intendencia de Montevideo y la presencia del propio intendente en la celebración (Andrade, 2009, p. 69).

Evangélicos Parlamentarios

La presencia de líderes religiosos en el parlamento nacional resulta un significativo reflejo de las alianzas que se fueron llevando adelante entre las esferas de la política y la religión en las últimas décadas. La presencia de Susana Andrade, primera diputada mujer afrodescendiente umbandista por el Frente Amplio, se suma a la de otros religiosos, provenientes del campo evangélico, que también alcanzaron en estos últimos períodos de gobierno bancas en la cámara baja.

Para el mismo período legislativo de Andrade fue también electo por Montevideo el pastor Alvaro Dastugue (Partido Nacional), convirtiéndose en el primer pastor neopentecostal en asumir ese cargo. En el período legislativo anterior (2010–2015), Gerardo Amarilla (Partido Nacional – Iglesia Bautista) asumía como primer evangélico diputado (por el departamento de Rivera), reelecto en el actual período también (2015–2020). Dastugue, pastor de la iglesia Misión Vida Para las Naciones y yerno de su fundador, el argentino Jorge Márquez, y Benjamín Irazábal (también Partido Nacional), electo diputado (2015–2020) por el departamento de Durazno y ex intendente de ese departamento, conforman, junto con Amarilla, la denominada “bancada evangélica”. Esto representa un hecho realmente llamativo para la vida política del Uruguay. Tan difícil de imaginar puede haber sido, que Nicolás Guigou, cuando en su artículo ya citado de 2006 hace referencia a la presencia pública del neopentecostalismo en Uruguay, al menos desde la década de 1980, y se refiere a la “neopentecostalización de la lengua política”, también afirmaba que “No hay pues bancadas

evangélicas, ni tampoco diferentes nominaciones del universo pentecostal disputando posiciones en la arena política” (Guigou, 2006, p. 51) lo cual muestra los importantes cambios que se sucedieron en los últimos años entre este ámbito religioso y el político.

Gerardo Amarilla presidió en su momento la cámara de diputados y su asunción como tal no estuvo ausente de importantes críticas por parte de sectores tradicionalmente laicistas, que argumentaban la dificultad de este para asumir sin reparos la presidencia de la cámara, dada su conocida filiación a una iglesia evangélica y sus dichos anteriores sobre la superioridad de la ley de Dios respecto a la República. Amarilla había afirmado en reiteradas ocasiones en diferentes medios que él se proponía respetar la ley si no contradice la palabra de Dios. Su filiación evangélica y afirmaciones sobre la ley de Dios fueron argumentos de desconfianza por parte de algunos legisladores que expresaron sus reparos en que Amarilla asumiera temporalmente la presidencia de la cámara. Algunos diputados le recordaron a Amarilla la tradición laica del Estado uruguayo y que el parlamento no podía transformarse en un lugar de proselitismo religioso. Fernando Amado, diputado del Partido Colorado y autor de varios libros sobre religión y política, masonería, opus dei etc., votó en contra de la asunción de Amarilla como presidente de la cámara en su momento. En su discurso de asunción Amarilla declaró que iba a respetar la laicidad.

En buena medida, uno de los ejes de los discursos de los parlamentarios evangélicos (aunque con diferencias, me refiero principalmente a Dastugue) han apuntado a una clara arremetida contra el avance de la “agenda de derechos” que se pudo observar durante el gobierno de José Mujica. Fue en el período de gobierno de Mujica que el parlamento nacional sancionó al menos tres leyes que afectaron las sensibilidades de algunos sectores que reaccionaron con miras a la modificación de las mismas. Se trata de la aprobación de las leyes: 18.987, de octubre de 2012, que despenaliza la interrupción voluntaria del embarazo; la ley 19.075, de mayo de 2013, que aprueba el matrimonio civil entre personas del mismo sexo; y la ley 19.172, de diciembre de 2013, que regula el mercado de cannabis y lo hace accesible a la población de forma legal, suministrado por el Estado. Cabe recordar que en 2008 el parlamento ya había aprobado una ley (18.426) que incluía la posibilidad de la interrupción voluntaria del embarazo, cuyos artículos al respecto fueron vetados por el entonces Presidente de la República, Tabaré Vázquez.

El escenario de avance en la agenda de derechos impulsada por el Frente Amplio y organizaciones sociales generó la reacción conservadora y la movilización política y estratégica de, por ejemplo, Alvaro Dastugue, quien, a través de una alianza con la entonces diputada y actual senadora del Partido Nacional, Verónica Alonso, alcanzó la banca de diputados para el actual período legislativo (2015–2020). Dastugue, yerno del fundador de Misión Vida para las Naciones, vive en un de los varios hogares Beraca comandados por esta iglesia, donde se internan personas en situación de vulnerabilidad social y usos problemáticos de drogas. Fue esta estructura de los hogares Beraca lo que Dastugue puso a disposición de Verónica Alonso con el objetivo de la promoción política de ambos, resultando electos, ella senadora y él diputado. Actualmente existen algunos conflictos en esta alianza que están en el ámbito de la justicia y que involucra deudas a las que se adjudican recíprocamente la responsabilidad del pago entre ambos, la senadora y el diputado.

Pero lo que me interesa apuntar aquí no es la interna de estos asuntos sino el hecho de la existencia de alianzas de cierto modo novedosas para la tradición laica uruguaya. Tenemos de este modo planteado un escenario de fervientes discusiones e intercambios de perspectivas respecto al nuevo lugar de lo religioso en la escena pública uruguaya. A los actores tradicionales como la masonería o la iglesia católica, se sumaron, en lo que refiere al uso concreto de los espacios públicos, los sectores afroumbandistas. Actores más recientes en esta superposición entre religión y política son los ejemplos mencionados de los diputados evangélicos y su accionar concreto en búsqueda de una “moral cristiana” que se funda en el modelo de familia tradicional, patriarcal, heterosexual y “sin drogas”.

Las moralidades, identidades y libertades están en una pujante disputa política en el Uruguay. El marco interpretativo de la laicidad es un eje importante por el que transitan y se manifiestan los intentos de materializar estas pujas por parte de los diferentes sectores involucrados. El ámbito político en sentido estricto (partidario) es uno de ellos. La presencia de símbolos religiosos en el espacio público es otra evidente forma de hacer visibles los procesos de identificación y disputa. El ámbito de la educación es otro espacio privilegiado de encuentro de fuerzas. Las formalidades institucionales son monitoreadas con sigilo y varios movimientos hacen disparar las alarmas de la laicidad en el Uruguay. Esto no es una novedad en este país, pero está actualmente en un punto de especial interés.

Las laicidades del Uruguay

La Iglesia Católica, tras más de tres lustros de conducción por parte del anterior arzobispo Nicolás Cotugno, ha dado, en los últimos años y luego de la designación del actual arzobispo Daniel Sturla, claras intenciones de no querer quedarse atrás en la disputa por el espacio público. Las primeras señales de Sturla fueron dadas al reunirse, el nuevo arzobispo y cardenal (nombrado como tal en 2014 y 2015 respectivamente), con representantes de colectividades LGBT del Uruguay, donde aquel pidió disculpas a estos por posibles acciones de la Iglesia Católica que pudieran haber herido a esta comunidad. De esta forma, no solo intentaba aproximaciones estratégicas sino también tomar distancia de su antecesor, duro crítico de cualquier conducta sexual que escapara a la heteronormatividad. Era el inicio de una nueva estrategia de comunicación y presentación pública de la Iglesia Católica en Uruguay. Una campaña de “recristianización”, como fue expresado por autoridades católicas en diferentes oportunidades.

Los movimientos de la Iglesia Católica son observados con atención por los contralores de la laicidad en el Uruguay. Episodios recientes que involucran a las cúpulas militares y autoridades del gobierno en relación con la Iglesia Católica fueron foco de atención.

El 19 de Junio de 2014, cuatro meses después de la asunción de Sturla como arzobispo de Montevideo, tuvo lugar un hecho inédito en el Uruguay. Cada 19 de Junio se celebra en las escuelas y liceos (públicos y privados) el denominado “juramento a la Bandera”, tal como lo establece la ley 9.943, de 1940. El artículo 28 de dicha ley establece la obligatoriedad de prestar juramento de fidelidad a la Bandera Nacional en acto público y solemne, y agrega: “todos los Institutos privados de enseñanza secundaria y profesional, dispondrán que en sus respectivos locales los alumnos presten ese juramento en idénticas condiciones” (Uruguay, 1940). El 19 de Junio de 2014, sin embargo, estudiantes de un colegio Marista realizaron el acto de juramento de la Bandera Nacional, no en “sus respectivos locales” y “en idénticas condiciones”, sino en la Catedral de Montevideo, en acto presidido por el arzobispo Sturla y, como denuncia la Asociación Civil 20 de Septiembre (2014), en presencia no solamente de la Bandera Nacional sino también de la bandera del Estado Vaticano. El hecho trascendió en los medios de comunicación.

Por otra parte, hubo otras denuncias que desencadenaron un pedido de informes en el parlamento por parte del senador del Partido Colorado,

Ope Pasquet (batllista y masón) que trascienden a la Iglesia Católica en sí misma y apunta a jerarcas del gobierno y militares. Veamos:

Hacia fines de 2014, fue creado el “Departamento de Asuntos Religiosos” en el Ejército Nacional y de ese departamento se adjudicó la dirección al coronel retirado y sacerdote católico Genaro Lusararian. El propósito del Departamento, según expresado por las autoridades, era poder brindar asistencia espiritual a quienes así lo solicitaran. El Director Nacional de Sanidad de las Fuerzas Armadas en ese entonces era Guido Manini Ríos, de tradición colorada (riverista, adversarios del batllismo dentro del Partido Colorado). El 23 de septiembre de 2015 (aniversario de la muerte del prócer José Gervasio Artigas) fue finalmente inaugurada una capilla en el Hospital Militar. La inauguración contó con la presencia y bendición del arzobispo Sturla. De la misa participó también la señora María Auxiliadora, esposa de Vázquez. Sin duda, un hecho interesante del que Emerson Giumbelli tendría elementos para comparar con sus estudios sobre ámbitos ecuménicos en espacios públicos en Brasil. Su pregunta, ¿qué es un ambiente laico? es de profunda relevancia y difícil respuesta (Giumbelli, 2013). Al comienzo de ese año, 2015, Guido Manini Ríos se había convertido en el Comandante en Jefe del Ejército. Según informaron diferentes medios de prensa en ese momento, su nombre no era el más probable para ocupar ese cargo ya que no era de la confianza del presidente electo Tabaré Vázquez pero sí de quien se desempeñaba como Ministro de Defensa desde el gobierno de Mujica y que lo seguiría haciendo en el actual de Vázquez, el ex tupamaro Eleuterio Fernández Huidobro.

Finalmente, el 18 de Mayo de 2016, otro episodio involucrando al Comandante del Ejército y a la Iglesia Católica tuvo repercusión pública. El 18 de mayo de cada año se celebra el “Día del Ejército”. En esa ocasión, se celebró una misa en la Catedral de Montevideo a la que asistió Manini Ríos uniformado, participando activamente de la ceremonia religiosa. Las controversias giraron en torno a la utilización o no de los medios formales del Ejército para invitar a la celebración religiosa, la conveniencia de la participación en ese acto uniformado y en representación del Ejército y una serie de otros aspectos denunciados en un pedido de informes parlamentario.

La sumatoria de estos episodios hicieron que el senador Ope Pasquet iniciara un pedido de informes vía parlamentaria. Esto derivó en la citación del Comandante del Ejército, Guido Manini Ríos, y del Ministro de Defensa,

Eleuterio Fernández Huidobro, ante la Comisión Parlamentaria de Constitución, Códigos, Legislación General y Administración. Esta comisión está integrada, entre otros representantes, por Susana Andrade y Ope Pasquet. La versión taquigráfica de la sesión que mantuvo la Comisión con las autoridades citadas, el 15 de junio de 2016 (disponible en <http://www.parlamento.gub.uy>) no tiene desperdicio. Allí puede apreciarse, como también veremos más adelante en otro ejemplo, el encuentro de miradas sobre la laicidad y la performance del encuentro de narrativas.

Luego de mencionar los ejemplos, el senador Pasquet, sostuvo:

Entonces, mirando el panorama en su conjunto, uno tiene la impresión de que hay una aproximación notoria entre las Fuerzas Armadas, en particular el Ejército, y la Iglesia Católica, a través de todos estos hechos que vengo señalando. Y francamente me preocupa que eso sea así, no por tratarse de una religión en particular; pasaría lo mismo con cualquier religión. El Estado uruguayo es laico y todas sus instituciones deben ser tan laicas como el Estado mismo: no hay previsión que habilite a hacer excepción alguna. Nuestra Constitución no reconoce ninguna excepción en esta materia. (Ope Pasquet).

A su vez, el siguiente orador fue el Ministro de Defensa, Eleuterio Fernandez Huidobro, quien comenzó diciendo que:

fui consultado y soy totalmente responsable de la concurrencia a la misa ofrecida por el señor cardenal Sturla porque, en primera instancia, personalmente no sentí que violaba ninguna laicidad y hasta me pareció que era una retribución, porque él es asiduo concurrente a las ceremonias militares. No se nos ocurre prohibirle la entrada a ningún religioso –aun con sus atavíos que representan a muchas religiones– a ceremonias del Ejército o de las Fuerzas Armadas. (Fernandez Huidobro).

Y tras argumentar con varios ejemplos a favor de su autorización y de los hechos sucedidos afirmó el Ministro: “Laicismo no significa prohibición de la práctica religiosa ni guerra a las religiones”.

Llegado el turno del Comandante en Jefe del Ejército, este, luego de expresar su simpatía hacia la laicidad dijo: “quiero expresar que estoy firmemente

convencido de que el 18 de mayo pasado no se violó la laicidad ni el espíritu del artículo 5° de la Constitución” y argumentó diciendo que la iniciativa de la misa surgió de parte de algunos militares retirados, que él concurrió a un acto social y no religioso en el que se estaba homenajeando al Ejército, que la comunicación fue de carácter informal y la participación del personal subalterno fue voluntaria, etc. También se refirió a los otros episodios, como la inauguración de la capilla y el Departamento de Asuntos Religiosos, sobre lo cual, sostuvo:

La designación del sacerdote como jefe del Departamento de Asuntos Religiosos obedeció a una situación particular que se estaba dando y que espero que no se siga produciendo. Me refiero a una verdadera expoliación que sufrían algunos internados, quienes se encontraban en un estado de fragilidad total. Venía el hermano no sé cuánto, el pae no sé cuánto, el sacerdote no sé cuánto, el cura no sé cuánto, y se acercaban a estas personas, que generalmente son muy humildes y están solas, y les terminaban sacando plata para ir a rezar y a pedir a Dios que se mejoraran. Era una verdadera vergüenza lo que estaba pasando. (Guido Manini Ríos).

La falta de espacio me impide profundizar en las intervenciones que se fueron sucediendo en esta sesión, todas y cada una de ellas, muy elocuentes, pero debo sí, incluir, para finalizar esta sección, las palabras de la diputada Susana Andrade, quien sostuvo:

Compruebo con pesar los prejuicios y la existencia de jerarquías culturales que han vertido en sus conceptos los invitados: el cardenal es el cardenal; el pae es el “pae no sé cuánto”. Por cierto que rechazo esa forma despectiva de expresarse: creencias provenientes de pueblos aplastados por las colonias europeas en América, justamente, en nombre de una evangelización que fue genocidio, esclavización, asesinatos en masa de indígenas, de africanos, de lo cual es consecuencia el racismo y la discriminación racial estructural que hoy existe y se percibe, inclusive acá. Lo digo con dolor por esas centenas y millones de almas, cuyos descendientes todavía sufren avasallamiento cultural en nuestra sociedad uruguaya, latinoamericana y caribeña. Pido memoria para esos datos de la realidad, esos hechos incontestables: no debemos olvidarlos, inclusive, en nombre de la convivencia que promueve nuestra Ley General de Educación, N° 18.437,

cuando define la laicidad inclusiva, a la que tal vez hacía referencia el diputado que me precedió en el uso de la palabra. Se trata de una laicidad que no admite hegemonías y tampoco predominancias, como de alguna forma se ha palpado que existen en el tratamiento que se le da a la religiosidad católica dentro de los establecimientos del Ministerio de Defensa Nacional. (Susana Andrade).

Las balconeras y la Virgen

En diciembre de 2016, cuando se acercaba la navidad, algunas fachadas de casas montevidéanas comenzaron a lucir unas “balconeras” (banderas que se cuelgan en balcones), con los colores papales, una imagen del “nacimiento” en el medio y la frase “Navidad con Jesús”. La campaña tuvo bastante repercusión y la cantidad de fieles que se fueron animando a hacer pública su filiación religiosa católica fue en aumento. En los días próximos al 24 y 25 de diciembre llegó a ser incluso algo sorprendente la cantidad de “balconeras” que se podían observar por la ciudad. La más controversial de todas esas balconeras, fue la que se pudo observar en la puerta de la residencia particular del presidente de la República, Tabaré Vázquez (segundo mandato, 2015–2020). La conocida filiación católica de su esposa, María Auxiliadora, habría hecho que la fachada de la residencia de Vázquez luciera, al lado de la bandera de Uruguay que suele observarse en el frente de su domicilio, la balconera de “Navidad con Jesús”. Esto, por supuesto, despertó, una vez más, las diferentes voces, contralores de la laicidad en Uruguay. ¿Podía, el presidente de la República, colgar la balconera en la puerta de su casa sin “violiar la laicidad”? Hubo posiciones para todas las respuestas posibles.

Otro lugar donde era posible observar varias de estas balconeras era a lo largo de la Rambla de Montevideo. En barrios como Pocitos y Buceo (sobre la rambla) llegó a ser llamativa la presencia de estas balconeras en los frentes de las casas y apartamentos en edificios.

La Rambla de Montevideo es un parque lineal de más de 20 kilómetros de extensión, límite sur de la ciudad de Montevideo, mostrador y lugar de contemplación del Río de la Plata. En esa franja sur, y del centro hacia el este, se concentra la riqueza de los montevidéanos. Por el contrario, hacia el norte, aparecen mayores vulnerabilidades. Estar presente en el espacio público del sur-este, tiene efectos diferentes a estar presente en el espacio público del norte.

La Iglesia Católica viene convocando hace varios años a un Rosario de Bendiciones para la Familia, encuentro que se viene realizando cada último sábado del mes de enero, en la Rambla de Buceo. En la edición a la que asistí en enero de 2017, se llevó a cabo una misa a cielo abierto, frente al mar, en el horario de la puesta del sol. Concurrieron varios miles de católicos que se dispusieron (algunos) a confesarse con los varios sacerdotes que se habían dispuesto aquella tarde para ese fin. A los participantes se les entregaba una vela blanca protegida con una pequeña “cajita” de cartón con un Padre Nuestro y un Ave María inscriptos. En un momento las velas fueron encendidas y un enorme rosario formado por globos fue lanzado al cielo. Un gigantesco rosario se pudo ver sobrevolando Montevideo. Entre otras cosas, se podía observar a algún participante de aquel encuentro con carteles con leyendas del tipo: “Sí a la Virgen María en la Rambla”.

La Iglesia Católica había iniciado una solicitud para la instalación de una estatua de la Virgen María en la Rambla del Buceo.

Los fieles católicos que se congregan en esa zona de la ciudad y que han traído la imagen de María desde México, apoyados por la avanzada católica que representa la nueva política del actual arzobispo Daniel Sturla, iniciaron un pedido ante los organismos competentes para la instalación definitiva de la estatua de la Virgen María en la Rambla. Este grupo de vecinos habría propuesto a la Intendencia de Montevideo hacerse cargo de los gastos de instalación y mantenimiento de la imagen, según informaron algunos medios de prensa. Y según declaraciones el arzobispo Sturla, la propuesta contó con la autorización de la anterior intendenta de Montevideo, Ana Olivera, también del actual intendente Daniel Martínez y de la Comisión de Patrimonio Cultural de la Nación. La propuesta fue también llevada al órgano territorial de descentralización, llamados municipios, en este caso el denominado CH, de donde habrían surgido guiños positivos a la instalación de María en la Rambla.

Daniel Martínez y Ana Olivera son ambos del Frente Amplio, partido que gobierna el departamento de Montevideo desde 1990, cuando asumía como intendente el dos veces presidente de la República, Tabaré Vázquez.

El intendente Daniel Martínez encaminó la solicitud a la Junta Departamental de Montevideo, órgano legislativo de ese departamento. La Junta está integrada por 31 ediles, de los cuales, en este período legislativo, 18 fueron electos por el Frente Amplio y 13 por la oposición. Entre los integrantes de la Junta

hay católicos, evangélicos, metodistas, ateos y otras filiaciones religiosas, espirituales o filosóficas. Para que la Junta aprobara la instalación de la estatua de la Virgen María necesitaba 21 votos positivos.

En la sesión de la Junta Departamental de Montevideo del 11 de mayo de 2017, en la que participé desde las barras, se deliberó sobre el tema, que venía siendo acompañado por la prensa y contaba con activa participación de los involucrados, tanto quienes estaban a favor como en contra de la instalación, en la Aduana de Oribe (Rambla del Buceo), de una imagen de María proveniente de México.

Las expectativas de los católicos eran grandes, contaban con diferentes apoyos y tenían fe en que sucedería un milagro que permitiría alcanzar los votos suficientes para que la Virgen María se instalara definitivamente en la Rambla de Montevideo. Las barras de la Junta se colmaron de gente. Estaban mayormente ocupadas por los católicos promotores de la iniciativa, que portaban banderas de Uruguay y de la Virgen María con leyendas de “Sí a la Virgen María”. Muchos concurrieron a la sede del legislativo departamental con rosarios, cruces y camisetas con imágenes de María. La mayoría de quienes se podían identificar detrás de estas imágenes eran mujeres, varias que quizá promediaban entre 50 y 60 años, aunque también había varias mayores a esas edades. No había muchos hombres entre los católicos, más que algún “veterano”. Todos eran blancos, excepto una mujer con la piel algo más oscura. También había entre ellos una monja y un par de jóvenes mujeres. Los rosarios colgaban de las barras al igual que las banderas. Todos esperaban el milagro. Las barras también eran ocupadas por un puñado de personas que habían pegado sobre las barras unos carteles con la leyenda “NO”. No eran muchos, pero se hicieron presentes. Se trataba de miembros de la Asociación Uruguaya de Libre Pensadores, fervientes opositores a la presencia de símbolos religiosos en el espacio público y “defensores de la laicidad”.

La sesión transcurría y se podían oír citas y alusiones a José Enrique Rodó, a José Batlle y Ordoñez, a episodios anteriores sobre estos temas, como las instalaciones de la “Cruz del Papa” o de Iemanjá. También se mencionó la estatua de Confucio y surgieron confusiones respecto al carácter religioso o no de ese símbolo. Lo mismo sucedió con relación al monumento que existe sobre la rambla al holocausto del pueblo judío y algunas otras controversiales imágenes para las cuales no había acuerdo respecto al carácter religioso o no de las mismas

y por lo tanto, del carácter violatorio o no de la laicidad, en todo caso, en una suerte de superposición de los conceptos de laicidad y secularización por parte de los legisladores capitalinos. Se habló de laicidad, de laicidad positiva, de jacobinismo, de anticlericalismo, de batllismo y de los peligrosos cruces entre religión y política e incluso hubo testimonios sobre la paradoja de poder ser colorado, católico y batllista al mismo tiempo.

El Frente Amplio había mandado a sus ediles a votar unánimemente en contra del proyecto. Católicos votaron en contra. Otros, no necesariamente católicos, que estaban a favor de la instalación tuvieron que votar en contra de todos modos.

La discusión no tuvo desperdicio y mantuvo un relativo buen nivel y clima hasta que hubo que solicitar un cuarto intermedio cuando uno de los ediles favorables a la iniciativa comentó acerca de la incongruencia de la interna frentista de mandar a sus ediles a votar unánimemente en contra. Se volvió a la calma y continuaron las argumentaciones. Otros entendieron que lo mejor hubiera sido someter el tema a plebiscito.

La prensa hacía su trabajo, tomaba fotos, emitía en directo desde la sesión de la Junta. El clima comenzaba a hacerse cada vez más tenso a medida que se acercaba la hora de la votación. De los 18 ediles electos originalmente por el Frente Amplio, uno es ahora independiente. Ese edil portaba una bandera de la Virgen María en su pupitre. Toda la performance había transcurrido. Todo el mito constructor de la nación había sido narrado. Cada episodio había sido épicamente dramatizado. A cada argumento de los ediles le seguían aplausos, comentarios, críticas y blasfemias desde las barras. Quienes estaban a favor y en contra compartían el mismo reducido espacio de las barras y los gestos de desaprobación de unos y otros eran contemplados por todos. Se vio a algunos en posturas de rezo, esperando el milagro de la Virgen María. Todo fue extraordinariamente bien conducido. Cada uno interpretó sus papeles de memoria, sin necesidad de recurrir al guión.

“Nuestro país es una República laica”; “¿Cómo podría ofender la presencia de la Virgen María en Montevideo?”; “Si de laicidad se trata sobran las razones para aprobar su instalación”; “Hace décadas que la laicidad está mal comprendida en nuestro país”; “Nos preocupa esa nueva teoría de la laicidad positiva”; “Creo completamente en esa Virgen y creo en Dios”; “No es conveniente ni oportuno pero tampoco se puede decir que no”; “Oponerse a la instalación de una imagen

de la Virgen María resulta un acto de intolerancia jacobina”; “El espacio público debe mantener la neutralidad. Debe ser como la escuela, laica, gratuita y obligatoria”. Todas estas fueron afirmaciones pronunciadas, entre tantas otras, por los diferentes ediles. ¿Tendría la posibilidad la Virgen María de mirar definitivamente al mar en la misma Rambla que Iemanjá? Ante la ausencia de reglamentos específicos sobre el uso de los espacios públicos surgían cuestiones a futuro, en el sentido de establecer pautas claras para esto. Incluso existen algunas tentativas parlamentarias de encaminar procedimientos específicos de regulación de las instituciones religiosas, algo inexistente hasta ahora en el Uruguay y sobre lo cual Emerson Giumbelli (2016) ha producido un interesante marco comparativo entre Argentina, Uruguay, Brasil y México. Lo cierto es que la propuesta encaminada por el intendente Daniel Martínez fue rechazada por unanimidad por su fuerza política y apoyada también por unanimidad por la oposición. Incluso fue apoyada por el edil votado por el Frente Amplio y ahora independiente, lo que hizo que la votación terminara con 17 votos en contra de la instalación de la Virgen María en la Rambla y 14 votos a favor de la misma.

Algunos argumentos de quienes votaron a favor apuntaban a la laicidad positiva, a los valores que representa la imagen de María, al anticlericalismo, jacobinismo y acción discriminatoria por parte del Frente Amplio. Quienes votaron en contra argumentaron a favor de la laicidad, entendida no en forma positiva sino como simple neutralidad. Algunos expresaron que votaron en contra, pero no en contra de la imagen o en contra de nadie sino “a favor de todos”. Otros, como el ex intendente de Montevideo, Mariano Arana (FA), declararon que votaron en contra por disciplina partidaria. Algunos días después de la votación Arana se mostró arrepentido de haber votado en contra. Cabe recordar que durante su gobierno en la Intendencia de Montevideo se había inaugurado, el 2 de febrero de 2005, el Espacio Libre Diversidad Sexual, en la Ciudad Vieja de Montevideo, con un monolito que homenajea a la comunidad LGBTI y una placa que dice: “Honrar la diversidad es honrar la vida. Montevideo por el respeto a todo género de identidad y orientación sexual”. Pero lo de la Virgen, era la crónica de una muerte anunciada.

“Viva la laicidad”; “Viva el Estado laico”; “Viva Batlle”; “Viva la Virgen María”; “Viva la Junta Departamental de Montevideo”. Esos fueron los vivas, los gritos que se sucedieron inmediatamente después de conocer el resultado de la votación en la JDM. Se hizo alusión a que las personas pasan pero las religiones

siguen. Fue un rotundo jaque a la Virgen María y a la colectividad católica. Algunos insistieron en que continuarían dando batalla. Que la Virgen María se instalará en algún lugar de Montevideo. En próximas legislaturas seguirán dando batalla. Algún católico pasó a saludar a quienes defendían el NO en las barras, dándoles la mano y felicitándolos por la victoria. Alguno se negó a darle la mano. Los católicos se fueron sin poder tragar muy bien todo lo sucedido. Algunos decepcionados, otros con fuerzas redobladas para continuar lo que ellos entienden como una batalla. Sea como sea, la Junta Departamental de Montevideo jaqueó a la Virgen María. Lo que no sabemos es si el jaque es mate o no.

Laicidad por todos lados

En otros ámbitos, como la educación, el tema de la laicidad también estuvo en primera plana en los últimos meses en el Uruguay. Se destacan dos episodios que involucran temas de sexualidad y aborto. Uno relacionado al lanzamiento de la “Propuesta didáctica para el abordaje de la educación sexual en Educación Inicial y Primaria”, publicado en 2017 por el Consejo de Educación Inicial y Primaria (CEIP) de la Administración Nacional de Educación Pública (ANEP), cuyas controversias en relación a su contenido están en plena disputa. Otro episodio que activó las alarmas de la laicidad fue un hecho registrado en la ciudad de Salto, del que se han manejado informaciones muy diversas y encontradas, donde una charla sobre el aborto impartida por mujeres católicas a estudiantes de secundaria, acabó con la separación provisoria del cargo de la directora del liceo N°1 de esa ciudad. La complejidad y su actual discusión pública de estos temas, hacen que estos asuntos queden pendientes de análisis en una futura publicación. Lo que quiero decir aquí es que los dos episodios mencionados han terminado de poner en boca de muchos el tema de la laicidad en el Uruguay. Si alguna vez se dijo que el tema en Uruguay se reducía en última instancia a un debate de elites (lo cual, en buena medida, es cierto), los ejemplos que he mostrado a lo largo de este artículo, que incluye estos últimos dos, han hecho que cada vez sea más relevante y masiva la discusión y el debate en torno a la temática. Los dos últimos casos mencionados, en los que no profundizo aquí, tienen como paño de fondo, una vez más,

a los sensores de la laicidad y sus réplicas. Con relación a la publicación de la “guía de sexualidad” y el caso del liceo de Salto, el arzobispo Sturla ha sido un fuerte crítico tanto de la publicación, como del procedimiento llevado adelante en el caso del liceo y ha insinuado en medios de prensa que las medidas adoptadas por el gobierno responden a las de regímenes totalitarios. Con relación a la guía de sexualidad, la propia Iglesia Católica ha implementado una serie de cursos sobre el tema que ofrece, en palabras de Sturla, “desde una perspectiva laica” a educadores. Algunas personas también se han manifestado públicamente en repudio de la “guía” al considerar que atenta contra principios de autonomía de educación por parte de los padres e imposición de valores cuya educación caben a la esfera privada y no a la escuela. La “propuesta didáctica” sugiere una deconstrucción de las definiciones dominantes sobre sexualidad y género, plantea nuevas definiciones y sugiere actividades a realizar en las aulas que incluyen la problematización de los estereotipos y roles de género, el trabajo con el cuerpo, etc. Entre otras actividades, se sugieren algunas que incluyen, por ejemplo, “Sacarse las medias y tocar con los pies: trozos de alfombra, piedritas, los pies de su compañero/a, etc.; Hacer cosquillas en los pies al otro/a; Hacer un masaje en los hombros, la espalda, los brazos y las manos, sintiendo las partes ‘blandas’ y las ‘duras’ del cuerpo del/la compañero/a; Acariciar el pelo de su compañero/a” (CEIP, 2017, p. 70). Los meandros y matices de estos episodios son grandes y la polémica está en pleno vigor. Desde filas neopentecostales, incluso, el mencionado pastor Jorge Márquez, suegro del diputado Dastugue se ha expresado públicamente en contra de las políticas de educación sexual impulsadas por el gobierno, que según Márquez “impulsan el sexo con menores y animales”. Estas afirmaciones le han costado recientes intimaciones por parte de sectores del Frente Amplio y el colectivo Ovejas Negras (con apoyo de varias otras organizaciones sociales, de estudiantes y profesionales) para que Márquez se retracte, o de lo contrario, llevar el caso a la justicia. Por su parte, el diputado Dastugue ha expresado públicamente que no hubo violación a la laicidad en el caso del liceo de Salto. Episodios como estos han llevado también a la crítica del modelo de laicidad que impera en el sistema educativo, ya que se entiende que el sistema de educación pública excluye la posibilidad de la formación religiosa, debiendo, quienes quieran optar por esta posibilidad, recurrir al sistema privado. El investigador Pablo da Silveira (2012), por ejemplo, es un

interesante representante de una posición sobre la laicidad y la libertad de enseñanza que incluye la posibilidad de la educación religiosa dentro del sistema de educación pública.

Conclusiones

Hemos visto hasta aquí una serie de ejemplos de situaciones recientes en el Uruguay en las que de alguna u otra manera se han puesto de manifiesto las tensiones entre diferentes concepciones religiosas y morales. En lo que respecta a la desprivatización de lo religioso, los ejemplos quizá acompañan las tendencias regionales y globales a la cada vez mayor preponderancia de los aspectos religiosos en la vida pública y política de los Estados, como viene siendo señalado hace tiempo. En este sentido, Uruguay no se queda por fuera de estos movimientos. Lo que sí parece ser una especificidad de este país son las formas particulares en las que este tipo de tensiones son articuladas en el marco de las múltiples acepciones de la idea de laicidad que están en permanente pugna.

Así, hemos visto que desde las propias instituciones religiosas y políticas, las formas de interpretar la ecuación de la laicidad entre igualdad y diversidad, son variadas. Si por un lado resulta más notoria una acepción en términos de “laicidad positiva” proveniente de sectores más cercanos a la Iglesia Católica, con miras a dotar de mayor protagonismo en la vida social a esta institución, algunas iglesias protestantes históricas tienen mayores reparos en cuanto a temas específicos como la presencia de símbolos religiosos en el espacio público. De modo semejante, algunas expresiones de dirigentes afrourbanistas también evidencian concepciones diferentes del concepto de laicidad, apuntando, más allá de la “neutralidad”, a la necesidad de las reparaciones históricas y de dar atención a las poblaciones y manifestaciones culturales históricamente subalternados. En el caso neopentecostal, las asociaciones explícitas entre iglesias y partidos políticos parece evidenciarse, como también en el caso que hemos visto del grupo Atabaque. Por otra parte, desde filas masónicas y asociaciones de Libre Pensamiento, surgen las posturas más “republicanas” (en el sentido dado por Maclure y Taylor a este régimen de laicidad) de la laicidad entendida en tanto completo abstencionismo por parte del Estado en materia

religiosa. Vemos entonces con claridad las diferentes posturas en torno a la laicidad en Uruguay, tal como las ha tipificado Da Costa (2009). No resulta tarea sencilla alcanzar un acuerdo acerca de lo que se entiende por laicidad en Uruguay. Si bien en el plano académico prevalecen las referencias a ciertos autores comunes que dominan los debates mundiales en torno al tema, tampoco es necesariamente sencilla la clara separación entre la esfera académica y la de las propias acepciones individuales de los investigadores.

Es evidente que lo religioso ha pasado a tener un lugar de mayor relevancia en la vida política de los uruguayos. Pero no necesariamente porque ahora lo religioso sea más relevante que en otros momentos, sino porque se están viviendo escenarios en los que, a través de las identificaciones religiosas, están siendo interpeladas en la arena pública uruguaya las posibilidades de autoidentificación de los diferentes sectores que componen el tejido social. Las posibilidades de poner en tensión las identificaciones, valores y prácticas de las diferentes colectividades en la arena pública reflejan a su vez una ampliación de las libertades para hacerlo, lo cual es reflejo de dos procesos: uno de desecularización, y otro de disputa por el concepto y modelo de laicidad que se quiere para el país. Esto último a su vez, muestra la relevancia académica, social y política que adquiere la laicidad en Uruguay. Debemos considerar también que las alteridades no pasan únicamente a través del vector religioso. El Uruguay, en este mismo período de tiempo analizado aquí, ha recibido importantes movimientos en lo que respecta a la inmigración. La laicidad, entendida en su concepción más amplia que trasciende lo estrictamente jurídico en tanto separación de las iglesias del Estado, responde también a la libertad de conciencia. En ese sentido, poner sobre la mesa de discusión y normalizar los usos de distintas sustancias psicoactivas (me refiero particularmente al caso de la marihuana, fuerte política pública nacional en materia de drogas), es, también, una forma de profundizar en la libertad de conciencia. En algunos temas se ha avanzado más que en otros hacia la ampliación de derechos y reconocimientos. Un asunto pendiente, por ejemplo, sigue siendo el reconocimiento y la profundización en relación a los asuntos étnicos. Disputas de colectividades charrúas, aunque se ha avanzado, siguen estando pendientes. Y esto también es libertad de conciencia y por lo tanto laicidad (entendida en su sentido más amplio). Pues, en definitiva, pensar únicamente la laicidad en términos de los vínculos entre instituciones

religiosas y el Estado responde a una visión estrecha de las formas posibles de entender las autodidencificaciones y las formas en las que se ponen de manifiesto diferentes aspectos de la vida social, incluso la religiosa. Por ejemplo, algunos argumentos en contra de la instalación de la virgen maría en la rambla de Montevideo apuntaban, no al hecho en sí mismo de ese u otro monumento, sino al hecho de que de esa forma de expresar la identificación, a través de un símbolo, y querer situarlo en el espacio público de forma permanente, atentaba de algún modo contra otras formas de vivir lo religioso en las que el ícono no es un asunto a considerar. El símbolo materializado es identificación y relación, pero es también poder. En el caso concreto de la Iglesia Católica, lo que pueda haber sido visto como un ataque explícito a esa colectividad en el caso de la negativa a la instalación de la imagen de la virgen María en la rambla (anticlericalismo, jacobinismo) ha sido argumentado también en el sentido de que ese sector de la población ya cuenta, por ejemplo, con una enorme cruz en la intersección de las avenidas más transitadas de la capital, una cruz de las dimensiones del obelisco, ubicada a pocos metros de este símbolo patrio. Incluso, y como ha sido expresado, por ejemplo, por metodistas, la presencia de la cruz en la vía pública podía ser entendida (aunque recordatoria de la visita del papa) en tanto símbolo ecuménico para todos los cristianos, característica que dejó de tener desde el momento en que la estatua de Juan Pablo II fue trasladada a sus pies en 2005, asociando explícitamente el símbolo a la colectividad católica.

Si bien es preciso apuntar a las especificidades del concepto de laicidad y sus sentidos más restrictos (separación de iglesias y Estado), este, a su vez, apunta a una conceptualización de las ideas asociadas a él, es decir, a una concepción amplia del término donde la laicidad desborda lo estrictamente jurídico y específicamente vinculado a lo religioso para convertirse en un elemento en disputa por la ampliación de identificaciones y presencia pública en clave democrática; lo cual, en términos analíticos, nos aproxima más a la idea de (des)secularización, pero no solo de los aspectos religiosos sino de los marcadores identificadorios en modo general. La institución Iglesia Católica es lo más claramente definible y asociable a un sentido estrecho de laicidad, pero luego se desprenden las ideas de Iglesia y Religión, cada uno de ellos incorporando grados de complejidad al asunto. Incluso, podríamos limitarnos a asociar estos términos en sus sentidos “clásicos”, este último contemporáneo al de laicidad.

Pero lo cierto es que estos mismos conceptos han sufrido transformaciones importantes que hacen que, por ejemplo, se vaya a buscar mucho más el hecho religioso “fuera de las instituciones religiosas”. Y si entonces la laicidad refiere también a la “libertad de cultos” y a resolver la ecuación igualdad-diversidad, es imperioso profundizar las formas en las que se expresan los mecanismos de identificación y de producción de diferencias para comprender el mayor alcance que el concepto de laicidad puede adoptar. Incluso, desde formas de concebir algo “parecido a la laicidad” desde perspectivas diferentes a aquellas herederas de la modernidad secularizadora, es decir, desde tradiciones no modernas donde “religión” y “cultura” entran en complejos enriedos. El concepto de laicidad debe mucho a la historia particular de los vínculos modernos entre Iglesia Católica y Estado. Por otra parte, entendida en su sentido más amplio posible, la laicidad conduce a la inclusión de perspectivas que relativizan la hegemonía del propio concepto, dando lugar, justamente, a las libertades plenas de conciencia, es decir, de formas de ver el mundo. Mientras tanto, la multiplicidad de perspectivas y discusiones que se están planteando en Uruguay y que este texto esbozó, dan cuenta de que la laicidad es un tema de gran relevancia para los uruguayos. El asunto sigue siendo si las acepciones históricas dominantes del concepto de laicidad en tanto absoluta neutralidad y abstencionismo por parte del Estado en materia religiosa han dado buenos frutos y si puede seguir dándolos o no. Hasta allí el resultado podría considerarse satisfactorio en el Uruguay. El desafío estará en ver de qué forma esa neutralidad puede dar lugar a las cada vez mayores demandas por el espacio público de parte de las diferentes colectividades. No es casualidad que la explosión pública de la temática vaya de la mano de momentos específicos en la historia de las relaciones entre católicos y masones, de reclamos por reparaciones históricas, de disputa por el espacio público, de vínculos entre religiosos y políticos, etc. La laicidad opera entonces, en Uruguay, como un marco discursivo común en permanente disputa, una suerte de valor supremo regulador de la vida en sociedad. Un desafío para la laicidad es resolver las formas en que la pluralidad y diversidad de “libertades” entran a la disputa pública por las identidades. Si bien la laicidad es entendida en el ámbito académico como una forma particular en la que se puede desarrollar un proceso de secularización, y estos términos quedan claramente diferenciados, no necesariamente sucede lo mismo desde filas políticas, sociales o religiosas. A su vez, estas “esferas” no son tan

fácilmente delimitables. Susana Andrade, por ejemplo, ¿es más religiosa que política o viceversa? En el ámbito estrictamente académico también es posible encontrar “bandos”, más allá de que prevalezcan criterios académicos de argumentación y análisis. Néstor da Costa, por ejemplo, de la Universidad Católica, y retomando su clasificación de las posturas en torno a la laicidad, afirma que la posición de la laicidad intransigente “es probablemente la más visible en el debate público, y ha sido expresada por personalidades en las altas esferas de la educación y de la Universidad de la República, así como por connotados integrantes de la masonería” (Da Costa, 2009, p. 147). La postura negadora, por otra parte, es minoritaria según Da Costa (2009, p. 147) y “está más asociada a pequeños sectores del espacio católico”, mientras que la posición plural “es probablemente la mayoritaria en la sociedad uruguaya, pero no dispone de organizaciones destinadas a promoverla y, por lo tanto, no figura claramente en los debates públicos”. La posición del filósofo Da Silveira (que también es investigador y docente de la Universidad Católica) sobre las posibilidades de la inclusión de la educación religiosa en el sistema público muestran que más allá del estricto carácter académico de los diferentes investigadores, también existen diferencias o cercanías a ciertos ámbitos u otros que contribuyen a complejizar el debate.

Lo que podemos concluir de todo esto es que, como se ha dicho, la laicidad es un concepto de alta relevancia para la vida social, política y religiosa de los uruguayos. Un concepto, a su vez, que está en permanente disputa en la arena pública, lo cual, es precisamente un síntoma de la buena salud de la que goza. En nombre de la laicidad se lucha en Uruguay por cosas opuestas, lo cual puede ser síntoma de dos cuestiones diferentes: 1) un entreverado “griterío” (usando la expresión de Vázquez) donde se confunden las ideas de laicidad, secularización, libertad religiosa, libertad de conciencia, etc., y donde triunfa quien grite más fuerte; 2) una buena muestra del carácter democrático y de diálogo que se puede producir en torno al tema. En todo caso, la ampliación de quienes intervienen del debate es una señal de que bajo ese concepto hay mucho por dialogar aun. Mientras tanto, el Parlamento Nacional tiene pendiente la aprobación en Plenario del proyecto de ley propuesto por el senador Ope Pasquet, que declara el 6 de abril de cada año “Día de la laicidad”. La fecha recuerda la sanción, el 6 de abril de 1909, de la ley 3.441 que dispuso que “queda suprimida toda enseñanza y práctica religiosa en las escuelas del Estado”.

Referencias

- ANDRADE, S. *Entre la religión y la política*. Montevideo: La República, 2009.
- ASOCIACIÓN CIVIL 20 DE SEPTIEMBRE. ¿A cual símbolo los chicos de 1er. año liceal juraron fidelidad?. 10 jun. 2014. Disponible en: <<http://www.20desetiembre.org/WP/2014/06/10/a-cual-simbolo-los-chicos-de-1er-ano-liceal-juraron-fidelidad/>>. Acceso: 20 sept. 2017.
- ASIAÍN, C. Religion and the secular state: Uruguayan report. In: DURHAM, W; MARTINEZ-TORRÓN, J. (Ed.). *Religion and the secular state / La religion et l'État laïque: interim reports*. [S.l.]: International Center for Law and Religion Studies, 2010. p. 767-789.
- CAETANO, G. La instalación pública de la llamada “Cruz del Papa” y los perfiles de un debate distinto. In: GEYMONAT, R. (Coord.). *Las religiones en Uruguay: algunas aproximaciones*. Montevideo: La Gotera, 2003. p. 214-243.
- CAETANO, G. Laicidad, ciudadanía y política en el Uruguay contemporáneo: matrices y revisiones de una cultura laicista. *Cultura y Religión*, v. 7, n. 1, p. 116-139, 2013.
- CAETANO, G.; GEYMONAT, R. *La secularización uruguaya (1859-1919)*. Montevideo: Taurus, 1997.
- CAETANO, G. et al. *El Uruguay laico: matrices y revisiones*. Montevideo: Taurus, 2013.
- CASANOVA, J. Rethinking secularization: a global comparative perspective. *The Hedgehog Review*, v. 8, n. 1/2, p. 7-22, 2006.
- CEIP. *Propuesta didáctica para el abordaje de la educación sexual en Educación Inicial y Primaria*. Montevideo, 2017.
- DA COSTA, N. A situação religiosa no Uruguai. In: ORO, A.; STEIL, C. (Org.). *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 93-101.
- DA COSTA, N. Sobre la teoría de la secularización. *Cuadernos del CLAEH*, Montevideo, año 31, n. 96/97, p. 209-220, 2008.
- DA COSTA, N. La laicidad uruguaya. *Archives de sciences sociales des religions*, n. 146, p. 137-155, 2009.
- DA SILVEIRA, P. Libertad de enseñanza, libertad religiosa, secularización y laicidad: límites confusos y falsas asociaciones. *Páginas de Educación*, Montevideo, v. 5, n. 1, p. 17-36, 2012.
- GIUMBELLI, E. O que é um ambiente laico? Espaços (inter)religiosos em instituições públicas. *Cultura y Religión*, v. 7, n. 2, p. 32-47, 2013.

GIUMBELLI, E. Regulação do religioso. Discussões conceituais e panorama da situação em quatro países latino-americanos. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 18, n. 25, p. 14-37, dez. 2016.

GUIGOU, N. *La nación laica: religión civil y mito praxis en el Uruguay*. Montevideo: La Gotera, 2003.

GUIGOU, N. Religión y política en el Uruguay. *Civitas*, Porto Alegre, v. 6, n. 2, p. 43-54, 2006.

MACLURE, J.; TAYLOR, C. *Laicidad y libertad de conciencia*. Madrid: Alianza, 2011.

MONREAL, S. Libertad de enseñanza en Uruguay. Cuestionamientos y debates (1868-1888). *Ariadna histórica: Lenguajes, conceptos, metáforas*, v. 5, p. 127-150, 2016a.

MONREAL, S. Católicos uruguayos reunidos y movilizados: las peregrinaciones a la Virgen del Verdún (1901-1941). *Anuario de la Escuela de Historia*, Rosario, n. 28, p. 91-118, 2016b.

PIOLI, U. *La laicidad en peligro*. Montevideo: Ediciones B, 2016.

PRESIDENCIA. República Oriental del Uruguay. *Vázquez: laicidad, como garantía de respeto y pluralidad, es factor de democracia*. 14 jul. 2005. Disponible en: <http://archivo.presidencia.gub.uy/_web/noticias/2005/07/2005071404.htm>. Acceso: 20 sept. 2017.

RADIO CENTENARIO. *Nicolás Cotugno agradeció a Tabaré Vázquez el polémico traslado de la estatua de Juan Pablo II de la iglesia del Opus Dei a la Av. 8 de Octubre y Bvar. Artigas donde se constituyó en un monumento público*. 3 mayo 2005. Disponible en: <http://www.radio36.com.uy/entrevistas/2005/05/030505_bolioli.htm>. Acceso: 20 sept. 2017.

URUGUAY. *Ley nº 9.943. Instrucción militar. Se da a los ciudadanos la obligación de defender la República, determinándose como deben prepararse*. Montevideo, 20 jul. 1940. Disponible en: <https://legislativo.parlamento.gub.uy/aresuelveref.aspx?LEY,9943//HTM/&width=800&height=600&hl=en_US1&iframe=true&rel=nofollow>. Acceso: 20 sept. 2017.

URUGUAY. *Ley nº 15.870. Papa Juan Pablo II. Se dispone que la cruz erigida con motivo de su visita, sea mantenida en su emplazamiento en calidad de monumento conmemorativo*. Montevideo, 22 jun. 1987. Disponible en: <<https://legislativo.parlamento.gub.uy/temporales/leytemp5581748.htm>>. Acceso: 20 sept. 2017.

Recebido: 30/09/2017 Aceito: 23/05/2018 | Received: 9/30/2017 Accepted: 5/23/2018



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

Islam y espacio público: una aproximación etnográfico-virtual a la celebración de la ruptura del ayuno (Iftar) en Granada

Islam and public space: an ethnographic-virtual approach to the celebration of the rupture of the fast (Iftar) in Granada

Paula Martín-Godoy*

*Universidad de Granada – Granada, Andalucía, España
Investigadora en el Instituto de Migraciones
paula21@correo.ugr.es

Resumen

En este texto se realiza una síntesis de la institucionalización del Islam en España y una breve contextualización de las diferentes comunidades musulmanas en la ciudad de Granada. La intención del mismo es presentar una aproximación de los principales discursos acerca de la presencia del Islam y de los diferentes colectivos musulmanes en el espacio público. Discursos presentes en los medios de comunicación y en los espacios virtuales que son generadores de opinión pública y constructores y legitimadores de realidades. Tras los ataques terroristas en Europa, la islamofobia creciente es uno de los tipos de racismo cultural (Wieviorka, 2006) más patentes y latentes fomentado por ciertos sectores de población. El estudio se centra principalmente en un análisis discursivo de los últimos debates emergentes en las redes virtuales relacionados con la presencia del Islam en los espacios públicos de la ciudad granadina.

Palabras clave: islamofobia; espacio público; discursos de alteridad; espacios virtuales.

Abstract

This text makes a synthesis of the institutionalization of Islam in Spain and a brief contextualization of the different Muslim communities in the city of Granada. The intention is to present an approximation of the main speeches about the presence of Islam and the different Muslim groups in the public space. Discourses present in the media and in virtual spaces that are generators of public opinion and builders and legitimators of realities. After the terrorist attacks in Europe, the growing Islamophobia is one of the types of cultural racism (Wieviorka, 2006) more patent and latent encouraged by certain sectors of the population. The study focuses mainly on a discursive analysis of the latest emergent debates in the virtual networks related to the presence of Islam in the public spaces of the city of Granada.

Keywords: islamophobia; public space; discourses of otherness; virtual spaces.

España y la religión

Las diferentes formas de legislar la religión están sujetas al desarrollo de las relaciones entre religión y estado. La relación entre religión y estado en el contexto español está muy marcada por la tradición del nacional-catolicismo herencia del periodo de dictadura franquista (1939–1975). Aunque, señalado por Moreras y Tarrés (2013), en el régimen dictatorial también se fomentaba la práctica islámica en pequeñas dosis, como por ejemplo construyendo mezquitas o permitiendo las celebraciones de diversos rituales; pero la religión del estado era el catolicismo. También se financiaron intercambios estudiantiles en España con Marruecos y Oriente Próximo siendo, como apuntan Tarrés Chamorro y Rosón Lorente (2017), la Universidad de la ciudad de Granada una de las principales receptoras de estos estudiantes y a través de la que se creó la Asociación de Estudiantes Musulmanes en España (o Unión Estudiantil Musulmana en España). Tras finalizar el régimen de Franco y dar paso a la transición democrática (1975–1978), arrastrando aspectos residuales del anterior régimen, se produjo una transformación del sistema político hacia una democracia que pretendía impulsar un proceso de secularización del estado español; aunque no se puede hablar de que se hubiese producido un proceso de desinstitucionalización de la iglesia católica, ya que esta mantenía privilegios estatales y constitucionales.¹ Como uno de los mayores beneficios en su relación se puede apuntar que ha sido la “única religión que ha podido definir, desarrollar y puntualizar sus derechos directamente con el Estado español mediante acuerdo oficial” (Dietz, 2008, p. 19). En este sentido no se puede hablar de una transición política en el sentido de transición a la diversidad o diversificación social.

La institucionalización del Islam en España ha sido un proceso que se ha ido conformando lentamente en cuanto a los procesos jurídicos, pero aún más ralentizado en su puesta en práctica. La Ley 44/1967 por la que se regula el ejercicio del derecho civil a la libertad en materia religiosa es la primera ley que reconoce el derecho a la libertad religiosa, aunque remarcando en su artículo segundo la religión católica como la religión del estado. Un año después se creó el Registro de Asociaciones Confesionales no católicas y de ministros de culto no católicos

1 Es la única comunidad religiosa mencionada en la Constitución Española de 1978.

en España, y en esta etapa comenzó a reconocerse la religión islámica como la segunda principal religión en España, aunque atribuida a los colectivos de extranjeros (Tarrés Chamorro; Rosón Lorente, 2017). Por su parte la Constitución Española de 1978 en su artículo 16 también garantiza la libertad religiosa indicando que “ninguna confesión tendrá carácter estatal”, pero señalando que se mantendrán las relaciones de cooperación con la iglesia católica y otras confesiones. Para finales de los años setenta ya existía en el registro de entidades religiosas del Ministerio de Justicia alrededor de cuarenta entidades musulmanas inscritas.² La LO 7/1980 (España, 1980) derogó la ley 44/1967 y mediante esta se forma la Comisión Asesora de libertad religiosa de la que entra a formar parte la Asociación Musulmana de España (AME), como representante del Islam en España.

En el año 1989 la AME presentó una petición al director general de asuntos religiosos para declarar el Islam como una religión de notorio arraigo. El resultado fue aceptado favorablemente por unanimidad con los siguientes argumentos: la gran presencia histórica del Islam en España (presente desde el S.VIII); ser una religión mayoritaria a nivel mundial; la proximidad geográfica con el territorio africano; y el aumento de fieles debido a los flujos migratorios. El estado español exigía un único interlocutor de las diferentes comunidades islámicas pertenecientes a diferentes corrientes del Islam, por lo que se formó la Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas (FEERI). Al poco tiempo la AME se separó de la FEERI y se creó la nueva federación: la Unión de Comunidades Islámicas de España (UCIDE), y entre ambas agrupaban a la mayoría de comunidades inscritas en el registro de entidades religiosas del Ministerio de Justicia. Aunque tras la insistencia del estado español en dialogar con un solo interlocutor se creó la Comisión Islámica de España (CIE), firmando el primer acuerdo de cooperación en 1992 (Ley 26/1992) por el que se amparan los derechos para los ciudadanos musulmanes españoles.³ Tras un proceso de dificultades para alcanzar el reconocimiento sociopolítico,

2 Según la Unión de Comunidades Islámicas de España (UCIDE, [s.d.]), las primeras asociaciones islámicas fueron la de Melilla en 1968, la de Ceuta en 1971 y en la península, en Madrid en 1968 la Asociación Musulmana de España (AME) con inscripción en 1971.

3 “Se tratan aspectos como los espacios de culto (mezquitas y cementerios), el estatuto de los imames, los efectos civiles de los matrimonios islámicos, la educación religiosa en las escuelas públicas, las fiestas religiosas, la alimentación, la asistencia espiritual en hospitales y prisiones, así como la conservación y fomento del patrimonio histórico-artístico y cultural islámico” (Tarrés Chamorro; Rosón Lorente, 2017, p. 182).

actualmente los obstáculos y las luchas por los derechos pertenecientes a la población musulmana siguen vigentes. Un ejemplo de ello son las demandas en educación, en el mundo laboral, las manifestaciones contra el odio y la islamofobia, o los diferentes intentos de compartir aspectos culturales con el resto de la sociedad.

La opinión pública no juega un papel moderador o neutral en este proceso. Tanto los discursos políticos como los de los medios de comunicación, tras los diferentes atentados en Europa⁴ de combatientes fieles a Daesh, han favorecido al aumento de islamofobia, xenofobia y arabofobia en la sociedad española (Observatorio Andalusi, 2017a). Ya el 11S produjo una atmósfera de rechazo y de desconfianza hacia lo árabe-musulmán que se transformó a través de los discursos y las prácticas en una alarma social contra el “otro” *islamicus*. Siguiendo a Noor (2012) podemos decir que los rasgos más destacados del discurso de la guerra contra el terror se basan en un orden mundial monocromo en el que Occidente es superior al “otro”, en este caso el enemigo del Islam; la frontera entre ambas civilizaciones es violenta por lo que no es considerado el diálogo; la irracionalidad del “otro” es otra característica a destacar y, finalmente, las perspectivas de comunidad y seguridad cerradas. Moreras (2005) también expone cómo los diferentes gobiernos presididos por el Partido Popular (PP), partido de carácter conservador, han contribuido a una mayor estigmatización y criminalización de los colectivos de inmigrantes. Los discursos del PP en relación al fenómeno migratorio comenzaron a hacer hincapié en los aspectos culturales resaltando la diferencia del Islam y los musulmanes con el concepto de “cultura nacional”, dificultando entre otras cuestiones el proceso de acomodación de las diferentes comunidades y generando construcciones que diferencian y distancian a *unos* de *otros*. Esta tendencia a la diferenciación u otrificación⁵ y a construir una percepción de la existencia de conflicto entre

4 París (Enero del 2015 y Noviembre de 2015), Estambul (Enero del 2016 y Junio del 2016), Bruselas (Marzo del 2016), Ansbach (Julio de 2016), Niza (Julio de 2016), Berlín (Diciembre de 2016), Londres (Marzo y Junio de 2017), Estocolmo (Diciembre de 2010 y Abril del 2017), Manchester (Mayo del 2017) y Barcelona (Agosto de 2017).

5 “Otrificación remite a una de las estrategias discursivas utilizadas por el colonialismo europeo, iniciado a finales del siglo XIX en África, para considerar a los individuos y / o grupos humanos extraeuropeos como inferiores, salvajes, etc., apelando a la categoría de ‘otros’ como ‘los que poseen características diferentes’, sobre todo en lo referido a fenotipo, cultura, etc. Así, la otrificación demarcó una clara línea divisoria entre ‘nosotros’ y ‘los otros’ para jerarquizar a un grupo humano en desmedro de otro, que quedó racializado e inferiorizado” (Arduino, 2016, p. 132).

la tradición musulmana y los valores de la sociedad española o andaluza (Rosón Lorente, 2002) también se produce en los medios de comunicación. Una de las estrategias más empleadas es la utilización de términos como “musulmán”, “Islam”, “islámico”, “islamista” o “yihadista” sin ningún tipo de criterio y en relación a contenidos violentos para generar una imagen del Islam como amenaza.

Sin embargo, en España el concepto islamofobia comenzó a utilizarse cuando las comunidades islámicas estaban más visibilizadas, como apunta Rosón Lorente (2012), después de los actos de Ceuta, El Ejido, Ca n’anclada y Premià de Mar,⁶ siendo etiquetados y considerados en los últimos estudios como actos islamóforos. Podemos señalar el inicio del siglo actual como una etapa en la que los discursos y las ideas xenóforas, racistas e islamóforas han crecido como reacción a la inmigración de musulmanes y árabes en las últimas décadas; este aumento de la islamofobia es mayormente empujado por ciertos sectores de identidad política ultraderechista o derechista (Observatorio Andalusi, 2017b). Uno de los espacios protagonistas en esa generación y reproducción de discursos de odio es internet; el Informe Anual sobre Islamofobia en España (Observatorio Andalusi, 2017b) señala que los medios de comunicación resaltan las creencias religiosas en función de si se trata de víctimas o de delincuentes, siendo en este último caso en el que se subraya la adscripción religiosa, principalmente la musulmana, o la nacionalidad o la situación administrativa. Según el informe, las principales víctimas de los delitos de odio son las comunidades musulmanas en general, seguido de las mujeres musulmanas y las mezquitas en tercer lugar; siendo las conductas de odio más prevalentes las campañas, propaganda, música del odio y las agitaciones en redes y activismo. Internet, las redes sociales y los medios de comunicación se convierten así en los lugares en los que se producen mayormente las incitaciones al odio.

Desde los ataques del 11S podemos señalar dos tendencias en la opinión pública en relación a la presencia de comunidades musulmanas. Por un lado, hay que señalar las diversas manifestaciones de islamofobia y arabofofia que surgen del temido “regreso del Islam”; y por otro, la convicción de que

6 Para profundizar más sobre el conflicto de El Ejido, véase Checa Olmos (2001). Para el caso de Ceuta (1995), véase Rosón Lorente (2012). Para el caso de Tarrasa y Premià de Mar en Cataluña, véase Moreras (2004).

la pluralidad religiosa “‘llegó para quedarse’ y de que los musulmanes deben ser integrados mediante una ‘hispanización’ o una ‘europeización’ del Islam inmigrado” (Dietz, 2008, p. 13).

Granada⁷ y el Islam hoy

La presencia del Islam en territorio andaluz y más concretamente granadino se remonta a siglos de historia. Granada ha sido históricamente un territorio de presencia de diversidad religiosa y convivencia, por ello siendo el último enclave musulmán en la península se ha apreciado como relevante para el Islam español (Alcantud, 2008). El territorio conocido como Al-Ándalus data del siglo VIII y fue conformado por los territorios dominados por los árabes y bereberes musulmanes; con el asentamiento de bereberes norteafricanos (Ziríes) a finales del S.X el territorio de Ilbira pasó a ser el reino de Granada. En el S.XI, y tras varios intentos, los Almorávides ocuparon el territorio de Granada frenando el avance cristiano, pero tuvieron que aliarse con los Almohades, quienes finalmente tomaron el poder del reino. Tras la marcha de estas comunidades y las disputas por el territorio entre señores musulmanes, se fundó la dinastía nazarí de Granada (en 1237 por Muhammad B. Nasr) que culminó con la entrega de Granada a los reyes católicos (1492) (Álvarez de Morales y Ruiz Matas, 2008). Todos estos encuentros y desencuentros entre las diferentes comunidades están muy presentes en la construcción simbólica de la ciudadanía, así como en la arquitectura y en la distribución espacial de la ciudad.

El aumento de los fieles al Islam responde tanto al nacimiento de españoles de padres inmigrantes, que pueden heredar, en términos culturales, o no las creencias religiosas; como a la conversión de españoles y la migración procedente de África. La conformación de comunidades musulmanas en Granada era notable antes de que los inmigrantes fuesen visibilizados, siendo descrito como un territorio clave en la aparición de asociaciones islámicas en la esfera pública⁸

7 Granada es una ciudad situada en la comunidad autónoma de Andalucía, al sur de España. Cuenta con un total de 234.758 habitantes (Junta de Andalucía, 2016).

8 En 1966 surge del impulso de estudiantes el “Centro Islámico de Granada” y en 1980 la “Sociedad para el Retorno del Islam en España” (López Chaves, 2010).

(López Chaves, 2010). En la década de los noventa es cuando la conformación de comunidades musulmanas es más visibilizada y consolidada debido a las migraciones internacionales, destacándose la formación de tales comunidades como el “primer punto de encuentro entre los españoles convertidos al Islam y los inmigrantes marroquíes” (Rosón Lorente, 2002, p. 49) principalmente.

En la actualidad, el municipio de Granada cuenta con una población de musulmanes de 31.775, entre españoles (14.923) y extranjeros (16.852) (Observatorio Andalusi, 2016);⁹ entre los colectivos de españoles musulmanes hay que tener en cuenta que están incluidos los extranjeros que hayan adquirido la nacionalidad española, los españoles musulmanes de nacimiento y las personas convertidas al Islam. En este sentido destacaremos que las principales nacionalidades extranjeras en el municipio son la marroquí y la senegalesa; y la distribución residencial de estas personas en base a su nacionalidad se encuentra bastante diseminada: para la población de nacionalidad marroquí los principales distritos habitados son Norte, Beiro, Chana y en menor medida el Centro; siendo Norte, Chana y Ronda los distritos más habitados por las personas de nacionalidad senegalesa (Instituto Nacional de Estadística, 2016). Esta distribución residencial, en la que se observa una mayor presencia de la población extranjera de estas nacionalidades en las periferias de la ciudad y en algunas zonas del centro, guarda relación con las políticas urbanas y de vivienda implementadas por el Ayuntamiento de Granada y el sector privado en los últimos años.

Al inicio del siglo actual los inmigrantes y las comunidades musulmanas eran más visibilizadas en el centro de la ciudad, sobretudo en el barrio del Albayzín que fue el primer asentamiento de las comunidades musulmanas en Granada (López Chaves, 2010). Rosón Lorente (2002) en su estudio sobre la conformación de comunidades musulmanas y su relación con la población “autóctona” señala que para entender el proceso de creación de tales comunidades e identidades locales hay que tener en cuenta tres momentos históricos: la entrada en el año 711 de los árabes y bereberes musulmanes en la ciudad de Granada, la conquista de Granada por los Reyes Católicos en 1492 y la expulsión

9 Resulta de gran dificultad encontrar fuentes estadísticas fiables acerca de aspectos socio-religiosos, pues no solo las estadísticas simplifican un fenómeno tan diverso y plural, o dejan de reflejar realidades, sino que estas prácticas e identidades religiosas se encuentran en constantes procesos de cambio. A pesar de ello, las estadísticas señaladas se han considerado las más fiables para aproximarnos cuantitativamente a las poblaciones musulmanas en la ciudad de Granada.

de los musulmanes decretada por Felipe III entre 1609–1613. Entre otras cuestiones Rosón se centra en analizar el conflicto surgido por la construcción de una mezquita que se inauguró en el año 2003 en el barrio del Albayzín y los conflictos entorno al día de la celebración de la expulsión de los musulmanes por los Reyes Católicos.¹⁰ Los principales actores, descritos por el autor, que expresan posturas son el sector muslimóforo (rechazo al “otro” musulmán) de la sociedad, el sector muslimófilo (aceptación del “otro” musulmán) y las comunidades musulmanas (Rosón Lorente, 2002).

Por otro lado, y a pesar de la tradición de convivencia interreligiosa, en este territorio siguen existiendo desigualdades estructurales (como espacios de culto, recursos educativos, relaciones políticas y financieras, etc.) que promueven las jerarquías de poder y alimentan los prejuicios y estereotipos que son fabricados en un nivel más micro por ciertos sectores de población. Según los datos actuales del Ministerio de Justicia (España, 2017) existen en el municipio de Granada unas quince comunidades musulmanas,¹¹ y en la ciudad de Granada unos seis oratorios y mezquitas,¹² número impreciso en la actualidad por no contar con un registro de los centros, pero también por la cantidad de espacios de culto anónimos y ocultos que hacen de los hogares de las personas musulmanas lugares íntimos de oración. Existen otras numerosas estructuras formales comunitarias como asociaciones, cafés, tiendas de alimentación, carnicerías, baños árabes, teterías, etc; muchas de ellas convertidas en reclamo y atracción turística en el centro de la ciudad.

Respecto a las percepciones sobre las diferentes comunidades musulmanas, se ha apuntado ya que en Granada la “sociedad mayoritaria local a menudo

10 Este día es celebrado por algunos sectores de población como “el día de la toma de Granada”.

11 Al-yama'a Comunidad Musulmana en Granada; Comunidad de Mujeres Musulmanas de Granada, Comunidad Islámica de Alhama de Granada; Comunidad Islámica Annur de Granada, Comunidad Islámica Clemencia; Comunidad Islámica de la Hermandad de Granada; Comunidad Islámica en España; Comunidad Islámica Felicidad; Comunidad Musulmana de Al-andalus (Comunidad Autónoma de Granada); Comunidad Musulmana Sunita de España; Comunidad Musulmana Al-Hejira; Comunidad Musulmana de Granada; Comunidad Musulmana Española de la Mezquita del Temor de Allah en Granada; Consejo Islámico de Granada y Mezquita de la Paz “As-Salam”.

12 Mezquita de la Paz (o Assalam), Mezquita del Temor de All'ah (o At-Taqwa), Mezquita Masalical Jinan, Mezquita Mayor de Granada, Mezquita Omar y Centro Islámico de Granada (Blanco et al., 2004).

muestra no un rechazo, sino una total ignorancia y un gran desinterés con respecto a los musulmanes” (Dietz, 2002, p. 6), viéndolos también como los “nuevos invasores”. También se han identificado generalizaciones, como que se sigue atribuyendo la etiqueta de “mora o moro” a los hijos de inmigrantes (Olmos Alcaraz, 2017), interpretando que dicha etiqueta se asigna en función de ciertos caracteres fenotípicos de los diferentes sujetos. Actualmente se puede apuntar a cómo la presencia o visibilización de los diferentes colectivos musulmanes es percibida por ciertos sectores de la población como una invasión y una agresión a la “cultura nacional”. El Observatorio Andalusi (2017b) ya recogió, tras el ataque terrorista de Marzo del 2016 en Bruselas, un incidente de grupos de extrema derecha, Núcleo Joven Granada, que fomentan el odio a lo musulmán, pero este año han sido varias las manifestaciones de odio principalmente promovidas por la reciente aparición de otro colectivo de extrema derecha, Hogar Social Granada. En este punto nos detenemos a recordar que parte de la islamofobia creciente está siendo reforzada por el desconocimiento y por el auge del discurso de la guerra contra terror (Martín Muñoz; Grosfoguel, 2012) surgidos tras los ataques del 11 de Septiembre y los últimos mencionados en Europa. Moreras (2005) ya señaló que, desde los atentados del 11 de Marzo del 2004 en Madrid, se ha pasado de la estigmatización y criminalización de la figura del inmigrante, en especial la del magrebí,¹³ a la estigmatización y criminalización de una religión, el Islam.¹⁴

De este modo, tenemos que señalar que han sido diversas las apariciones de las comunidades musulmanas en los espacios públicos de la ciudad de Granada en este contexto actual de estigmatización. En los siguientes apartados analizaremos los principales discursos entorno al fenómeno objeto de estudio en los medios y redes virtuales tras un conflicto detectado en la opinión pública. El conflicto analizado se generó tras la presencia de las comunidades musulmanas y la realización de un evento cultural en un espacio público de la ciudad.

13 El término “magrebí” o “magrebíes” hace referencia a la pertenencia al Magreb, una región del noroeste de África.

14 El autor expone tres ejemplos de ediciones de libros de texto en los que “tanto en la selección de títulos como en el rediseño de sus portadas [...] se está recurriendo a una serie de supuestos ampliamente asentados y compartidos por parte de la opinión pública española” (Moreras, 2005, p. 232). Siendo esta una estrategia para reforzar la visión negativa del Islam, lo diferente, la amenaza a lo que se considera cultura nacional y democracia.

Marco teórico

Para profundizar sobre algunos conceptos, es necesario detenerse a puntualizar, que no aclarar, algunas cuestiones teóricas que continúan en la espiral de los debates actuales entorno al fenómeno abordado en este artículo.

La *convivencia* es una de las grandes palabras del vocabulario social en la que puede caber una amplia variedad de significados, de hecho, comúnmente se utiliza para referirse a un estado meramente de coexistencia. Tal y como se concibe en este trabajo hace referencia no solo a la presencia o coexistencia pacífica de diversos grupos de población, sino al intercambio y a la interacción social. Se trata de generar, desde una perspectiva intercultural, una unidad entre la diversidad (Giménez Romero, 2003). Para llegar a ese estado de convivencia es necesario que desde los poderes públicos se articulen recursos que promuevan la interacción y el intercambio, bajo el paradigma de la interculturalidad; ejemplo de ello serían las iniciativas de diálogo interreligioso que son una pieza clave para el diálogo intercultural. Este tipo de diálogo es un acercamiento de proximidad, reúne a los creyentes de las diversas confesiones religiosas para que se produzca un mutuo reconocimiento y respeto, rompiendo las barreras del desconocimiento y con la dificultad de entablar diálogo con quienes no creen en el mismo. Debe ser un encuentro en profundidad donde los ejes centrales sean la escucha activa y el testimonio honesto (Torradeñot, 2012).

Uno de los obstáculos destacados para llegar a ese estado de convivencia son los prejuicios y estereotipos que generan discriminación y conflicto social. El debate alrededor de la *islamofobia* tradicionalmente se ha dividido en dos posturas: los que consideran que es un fenómeno histórico (prejuicios y estereotipos que trascienden en los años), y quienes lo conceptualizan como una variedad de manifestaciones diferentes de discriminación hacia los musulmanes y el Islam en general (Adlbi Sibai, 2016). Desde este trabajo se defiende una postura compleja que engloba ambas perspectivas, puesto que “mientras las estructuras racistas y coloniales que sustentan el fenómeno de la islamofobia tienen más de cinco siglos de antigüedad; las formas discursivas, socio-políticas, jurídicas e institucionales han variado a lo largo de la historia” (Adlbi Sibai, 2016, p. 126). En otras palabras, a pesar de que las estructuras de poder se mantienen a lo largo de la historia, las prácticas discursivas atienden a nuevas sutilezas de racismo, a las nuevas lógicas

de funcionamiento del racismo (Wieviorka, 2006), y en este caso corresponde a un tipo específico de racismo cultural. Esta forma específica de racismo cultural

no sólo se manifiesta en el mercado laboral, la educación, la esfera pública, la guerra global contra el terrorismo o la economía mundial, sino también en el campo de batalla epistemológico acerca de la definición de las prioridades y la formulación de instituciones en el mundo actual. (Grosfoguel, 2014, p. 112).

Institucionalmente, desde el Consejo de Europa, el término islamofobia se define como “el temor o los prejuicios hacia el Islam, los musulmanes y todo lo relacionado con ellos. Ya tome la forma de manifestaciones cotidianas de racismo y discriminación u otras formas más violentas, la islamofobia constituye una violación de derechos humanos y una amenaza para la cohesión social” (Andújar, 2008).

Marco metodológico

Como metodología de investigación se ha considerado la metodología cualitativa de carácter etnográfico la más adecuada para acercarnos al fenómeno de estudio, los discursos entorno a la presencia del Islam en el espacio público. La metodología de este estudio forma parte de la tesis doctoral en construcción, y busca detectar las representaciones sobre los “otros” musulmanes en la sociedad española en general, y en Andalucía oriental específicamente. En este caso el trabajo de campo etnográfico ha sido realizado en la ciudad de Granada desde Septiembre de 2016 hasta Julio de 2017. Las técnicas que se han llevado a cabo principalmente han sido la observación participante y las entrevistas abiertas semidirigidas, colaborando con una entidad promotora de dinámicas comunitarias en el distrito Norte de la ciudad, y asistiendo y participando en debates, charlas y eventos relacionados con la presencia del Islam en los espacios públicos. Otra de las técnicas de producción de datos ha sido la realización de búsquedas de documentos digitales y oficiales relacionados con las percepciones u opiniones hacia el Islam como religión, y concretamente las noticias y comentarios relacionados con el evento de la ruptura del ayuno (Iftar) en una

plaza céntrica, los jardines del triunfo de la ciudad de Granada,¹⁵ el sábado día 10 de Junio de 2017. Las unidades informativas han sido filtradas con las etiquetas de búsqueda “Iftar”, “Ruptura del ayuno”, “Ramadán” y “Granada”.

La etnografía virtual se presenta en este sentido como una herramienta metodológica útil para la aproximación al fenómeno de las representaciones sociales. Ya se conoce –ver Neve (2006)– que la interacción social se produce entre espacios analógicos y digitales, por lo que no se puede pensar en dos realidades por separado sino en una construcción en complementariedad; así los discursos, representaciones y percepciones sociales también son reflejados en los diferentes espacios de interacción.

Finalmente el análisis crítico del discurso se ha llevado a cabo a través de un sistema de códigos y categorías, generados a través del programa Atlas.ti, que han sido guiados por los objetivos de la investigación. El análisis del lenguaje escrito también recoge las intenciones y las expresividades que se reflejan, es decir, la forma en la que se transmite un mensaje. Detectando qué es lo que se le da importancia en la noticia redactada y de qué manera se resalta, y resaltando lo visible y lo intencionado de los textos escritos y los discursos de materiales audiovisuales. Los nombres de usuarios han sido modificados para garantizar el anonimato de las personas, por lo que los nombres que aparecen en los extractos discursivos no son reales.

Análisis de datos

No son pocos los eventos que han transcurrido relacionados con el Islam durante el transcurso del año 2017 en la ciudad de Granada –conferencias y seminarios en el ámbito académico organizados principalmente por

15 Algunos hallazgos demuestran que existió desde hace siglos en este territorio el “principal cementerio musulmán, que como se sabe se extendía desde la Puerta de Elvira hacia el oeste, y que ha ido siendo destruido de forma paulatina desde el siglo XVI” (Salvatierra Cuenca; García Granados; Jabaloy Sánchez, 1985-1987). En el año 1856 fue cuando se construyeron los jardines, produciéndose el traslado de la escultura católica en 1960 que estaba prevista para establecerse en otro lugar (<http://www.granadadirect.com>). En 1984 se realizaron en el Triunfo unos actos de desagravio y de rezo del rosario por la celebración de una obra de teatro llamada *Demonis* (López Cuenca; Vega, 2016).

la Universidad de Granada o la Fundación Euroárabe;¹⁶ Jornadas *Islam y Espacio Público* (destinadas a los y las técnicas de las entidades sociales) organizadas por la delegación del gobierno regional (andaluz en su caso); eventos como el *Iftar* en varios puntos de la ciudad (en el centro el 10 de Junio, en el norte el 20 de Junio, y en la mezquita Omar el 17 de Junio)– entre otros varios. Los principales temas que generan discusión en los eventos oficiales y en los espacios de debate son los prejuicios y estereotipos acerca del Islam (sobre todo en la figura de la mujer musulmana), relacionados con los medios de comunicación. Por ofrecer solo un ejemplo, durante mi trabajo de campo tuve la oportunidad de asistir y paricipar en un mesa redonda sobre Islam y Espacio Público, organizada por la Junta de Andalucía (gobierno regional), Cooperación y Desarrollo con el Norte de África (CODENAF) y la Asociación Tres Culturas, en la que se realizaron discusiones en torno al Islam, la secularización, la legislación y el espacio público. Así lo recogí en su momento en mi diario de campo:

[...] la segunda mesa redonda en la que tengo el placer de escuchar a Fátima, Mounir y Eva Francés. Ésta empieza con la reflexión: ¿neutralidad o legislación?. La primera ponente: “los musulmanes estamos condenados a salir a la calle” refiriéndose a su visibilización para luchar contra las estigmatizaciones. “Los medios hablan de detenciones pero no de liberaciones”. También se debate sobre cómo se representan las religiones en el espacio público [...] .El segundo ponente comienza hablando del acuerdo del año 1992 como una trampa, en el cual no se contempló la financiación y mediante el cual se creó la fundación de pluralismo y convivencia como una estrategia de control.. El reconocimiento pero no la concesión de derechos se traduce en islamofobia institucional. La última ponente, Eva Francés, nos da una charla sobre la regulación del velo islámico en el espacio público español. Como la iglesia católica está representada por un Estado tiene más derechos (y más convenios) (Nota diario de campo, Jornadas Islam y Espacio Público, jueves 23 de Febrero de 2017).

Los casi 11 meses de trabajo de campo han dado para muchos registros en el cuaderno de campo pero en específico se han analizado los relacionados con

16 La Fundación Euroárabe de Altos Estudios es una institución de carácter académico, social y cultural que fomenta la cooperación entre Europa y el Mundo Árabe.

la convivencia y la diversidad religiosa. En el transcurso del trabajo etnográfico, a finales del mes de Mayo, se propuso la iniciativa de generar unos encuentros entre los (y hablo en masculino) diferentes representantes de las diversas confesiones que están presentes en el territorio de intervención (Norte) y que han sido declaradas de notorio arraigo, lo que pronto pasaría a llamarse “mesa de diálogo interreligioso”. “La mesa de diálogo interreligioso se ha gestado en un contexto de islamofobia creciente y ferviente y por ello se ha considerado necesario como recurso social y de resolución de conflictos” (nota diario de campo, 30 de Mayo de 2017). Esta iniciativa se encuentra en proceso de búsqueda de apoyos gubernamentales y de consolidación en el tiempo.

Varias son las exposiciones públicas que han realizado las diversas comunidades musulmanas para defender sus posiciones ante los discursos islamóforos que se presentan con la justificación de los ataques terroristas. En concreto nos centraremos en analizar uno de los eventos que más polémica ha suscitado en las redes y medios sociales virtuales, la ruptura del ayuno (Iftar) que se celebró con posterioridad a los ataques perpetrados en junio en Londres. El día 10 de Junio del año 2017 se celebró en Granada un acto público con el eslogan “Conoce el Ramadán” coincidiendo con el momento de ruptura de ayuno (Iftar) para los musulmanes en el mes de Ramadán. Fue el primer acto público y abierto compartido por las comunidades de musulmanes en Granada. El acto fue organizado por la Agrupación Islámica de Granada y el colectivo Cultura sin Rechazo, y en colaboración con la Fundación Euroárabe y el Ayuntamiento de Granada. Asistí al evento como observadora participante, ya que realizaban actividades y mi intención era ir a todos los eventos relacionados con el Islam, que no son pocos en la ciudad de Granada. El lugar elegido fueron los Jardines del Triunfo,

[...] es una plaza con jardines que se encuentra en el centro de la ciudad, de las pocas zonas que podríamos considerar “verdes” (solo por tener vegetación) en el centro de la ciudad. Esta plaza tiene varias “calles” en vertical y en horizontal, una más ancha en el centro, intercaladas por zonas con árboles, flores y algunas fuentes. La plaza está algo inclinada y en la parte superior encontramos una estatua de la virgen de la Inmaculada y una fuente, que casi se extiende de un lado al otro del parque, pero a la que no se puede acceder por la presencia de vallas. La periferia del conjunto también se encuentra rodeada de barrotes (nota Diario de Campo, 10 de junio 2017).

Hubo varias actividades destinadas al aprendizaje de aspectos culturales relacionados con el Islam, tanto para niños y niñas como para personas adultas: talleres de manualidades para niños, pintura de manos con henna (tinte natural), taller para deconstruir rumores sobre el Islam, etc. En este último las cuestiones que más se nombraron como prejuicios o estereotipos hacia esta religión estaban orientados al papel de la mujer como sumisa o como dominada principalmente. Las actividades comenzaron alrededor de las 20:00 horas, y en ese momento ya había algunas decenas de personas tanto participando como observando, aparentemente musulmanes o no, extranjeros y nacionales, era un lugar que acogía una gran diversidad. Las actividades y talleres se realizaron en la parte superior de los jardines, mientras que la mesa con la comida, aportaciones de las comunidades musulmanas y de los demás participantes, se encontraba ubicada en una de las arterias principales horizontales de los jardines. En el camino principal (vertical) se comenzaron a estirar varias decenas de alfombras para el momento de la ruptura del ayuno. Cada vez se aglutinaban más y más personas en la plaza y observadores a su alrededor. A las 21:35, con la caída del sol, comenzó la ruptura del ayuno con dátiles y leche. Todos los asistentes, tanto musulmanes como no musulmanes, disfrutaban de los alimentos ofreciéndose unos a otros. Tras la ruptura, se llevó a cabo el rezo (Maghrib¹⁷) colectivo y posteriormente se procedió a desplegar el banquete de alimentos: harira (sopa tradicional marroquí), dulces, pastas, bizcochos, frutas variadas, etc. Este momento fue en el que se produjo un mayor acercamiento entre los y las asistentes al evento, hablaban sobre alimentos, tradiciones y costumbres, creencias y otros aspectos de la vida en la ciudad. Tras la comida, mientras las personas participantes recogían todo el despliegue de medios, se sirvió té moruno (una mezcla de té con hierbabuena). Antes de las 23:30 todo estaba recogido y los asistentes comenzaban a marcharse.

Días posteriores al evento descrito comenzaron a aparecer en las redes sociales y en los medios de comunicación virtuales noticias y comentarios que desataron un debate relacionado con la presencia del Islam en el espacio público. Por un lado, detractores de la iniciativa por considerarlo un espacio católico, por la presencia de la virgen de la Inmaculada en tal espacio;

17 El Magrib es uno de los cinco rezos (Salat) que llevan a cabo a diario las personas musulmanas. Los cinco son: Fajr, Dhuhr, Asr, Magrib e Isha.

y, por otro, defensores de los valores multiculturales e interculturales para una convivencia pacífica. Los sectores de la población descontentos con el evento (principalmente conservadores y partidos con tendencia derechista) han sido los que han incentivado la polémica alrededor de éste, tomando la iniciativa de convocar un “acto de desagravio” para rezar el rosario en el mismo espacio público. Los primeros comentarios que sacaban el debate a relucir en las redes fueron de militantes políticos de partidos de tinte conservador, como Partido Popular, Ciudadanos y VOX.

En este sentido nos hemos centrado en analizar las estructuras y el contenido de las unidades informativas digitales relacionadas con el conflicto, así como los comentarios surgidos de las mismas. Los medios simpatizantes de la religión islámica muestran una descripción de los hechos del Iftar (ruptura del ayuno), mientras que los noticiarios locales simpatizantes con otros credos o ideologías políticas hacen hincapié en la polémica o el rechazo que produjo tal acto a ciertos sectores de la población. De las noticias analizadas en los diferentes medios digitales con las categorías “Iftar”, “Ruptura del ayuno” “Ramadán” y “Granada” podemos apuntar que sólo las webs relacionadas con el mundo islámico son las que presentan una descripción de la noticia, sin resaltar la polémica suscitada por ciertos sectores de población.

De los diferentes noticiarios digitales analizados podemos señalar que la mayoría de los titulares se centran en destacar la polémica posterior al evento con algunas frases como “Convocan un acto de desagravio por la celebración de la ruptura [...]” (granadadigitales.es, 12 Jun. 2017) “Polémica por la celebración en Granada [...]” (gentedepaz.es, 12 Jun. 2017) “Convocan un rezo del rosario para protestar [...]” (ideales.es, 12 Jun. 2017) “Granada crea otra polémica artificial [...]” (cadenaser.com, 12 Jun. 2017); mientras sólo dos medios describen la noticia del evento sin resaltar ninguna polémica con titulares como “Cientos de musulmanes granadinos celebran un iftar público en los Jardines del Triunfo” (webislam.com, 12 Jun. 2017). El análisis se ha centrado en las noticias una semana posterior al evento, pero los resultados obtenidos en la búsqueda se concretan en los dos días posteriores.

En los discursos de los comentarios analizados podemos comprobar cómo se equipara la religión a la nacionalidad, es decir, se exponen ideas atribuyendo las diferentes confesiones religiosas a identidades nacionales o no nacionales (extranjeras). Por un lado se atribuye el Islam a países extranjeros

y el Catolicismo como religión e identidad nacional en España; ejemplo de ello lo podemos ver en frases como “[...] ir a un país musulmán a hacer una procesión de semana santa y verás lo que ocurre [...]” (Sonia, 12 Jun. 2017, Granada Digital); “[...] preguntándose en voz alta si sería posible colocar una pancarta alusiva a la celebración de una fiesta cristiana en cualquier país de mayoría musulmana” (Gente de Paz, 12 Jun. 2017); “[...] España es un país de tradición católica ¿ahora resulta que los que nos invaden han de tener prioridad [...]?” (español, 13 Jun. 2017, El Mundo); “Todo occidente es de cultura y tradición cristiana y greco-latina. Está en nuestra identidad” (MM, 13 Jun. 2017, El Mundo); “VOX Granada anima a ‘quien quiera mostrar su fe’ a ‘hacerlo en desagravio, defendiendo las costumbres, valores y cultura heredadas’” (Ideal, 12 Jun. 2017). Estas construcciones no tienen en cuenta las diversificaciones existentes entre las personas practicantes del Islam y las construcciones herméticas de significados que están reproduciendo. Esto se traduce en un proceso de otrificación que sostiene y refuerza la idea de separación entre “unos y otros”. En contraposición, también se han detectado discursos, aunque minoritarios, en los que se considera el Islam como una religión nacional: “muchos de los musulmanes residentes en Granada somos españoles, no sólo de nacimiento sino de genealogía, ciudadanos tan de pleno derecho dado por la Constitución española a celebrar nuestros ritos y fiestas como cualquier católico” (Moha, 12 Jun. 2017, Granada Digital), “Son tan granadinos como cualquier otro, por lo que tienen derecho a usar los espacios públicos de esta ciudad. Aún más cuando es para organizar una jornada de convivencia que solamente pretende dar a conocer otra cultura (que por cierto, tanto tiene que ver con nosotros), y abrir un poco la mente de esta ciudad tan cateta que tenemos” (matilde, 12 Jun. 2017, Ideal).

Otra de las categorías extraídas en el análisis en relación al espacio es la construcción simbólica del mismo y confusión entre el espacio público y el espacio privado. La constante comparación de espacios urbanos con espacios destinados para el culto es uno de los debates destacados en la polémica: “Es un acto irresponsable a los cristianos no se les ocurre rezar el Rosario en la Mezquita Mayor que regaló Granada a los musulmanes” (Lola, 12 Jun. 2017, Granada Digital); “La tolerancia debe ser recíproca, por ejemplo permitir el oficio de tinieblas de la Semana Santa dentro de una mezquita. Mientras no sucedan cosas como éstas, no creeré en el fácil discurso de la tolerancia” (Juan, 12 Jun. 2017, El Mundo); “[...] lo que aquí se discute es que les dejen el parque

de la virgen del triunfo, coronado por la virgen del triunfo, a cuyos pies para más inri pusieron una pancarta de feliz ramadán. Es una cuestión de sentido común yo no vería correcto que ningún cristiano fuera en semana santa a poner en la mezquita feliz estación de penitencia, o feliz navidad” (anónimo, 12 Jun. 2017, El Mundo). Estos son algunos de los ejemplos discursivos extraídos sobre los que podemos constatar la construcción del espacio (Jardines del Triunfo) como un lugar por y para los católicos, comparándolo con la oración en templos musulmanes.

Un aspecto más a destacar es cómo se refleja la visibilización en espacios públicos de las diferentes comunidades musulmanas, siendo esta manifestada como una agresión, una provocación o una falta de respeto. Ejemplos de ello son discursos como: “El señor Paco Cuenca confunde tolerancia y respeto religioso con provocación. Convocar rezos musulmanes en la Virgen del Triunfo??” (12 Jun. 2017, Granada Digital); “[...] ‘agraviar e insultar a miles de granadinos’ por ‘amparar’ la celebración de un rezo colectivo de musulmanes a los pies de la Virgen del Triunfo, un lugar ‘con un significado muy especial para los católicos’, según la portavoz municipal popular, Rocío Díaz. [...] Díaz subraya que ‘el respeto pasa por no herir la sensibilidad de nadie y en este caso está claro que se ha agraviado e insultado a miles de granadinos’” (12 Jun. 2017, El Mundo); “[...] el diputado nacional y portavoz de Ciudadanos Granada, Luis Salvador, ha señalado que el alcalde de Granada confunde tolerancia y respeto religioso con provocación al cuestionarse que se convocaran rezos musulmanes en la Virgen del Triunfo” (12 Jun. 2017, Cadena Ser).

El malestar generado por la elección y distribución del lugar para el evento también ha sido una de las categorías más recurrentes en el análisis, como ya se refleja en los ejemplos anteriores. Este malestar es generado por la presencia de personas o simbologías relacionadas con el Islam en los espacios públicos, sin cuestionar las presencias de éstas pertenecientes a otras religiones. Esto se refleja en discursos como: “A falta de unos días para que en Granada se celebre una de sus fiestas más importantes, la festividad del Corpus Christi, en la ciudad se ha levantado una agria polémica a resultas de la llamativa concentración que tuvo lugar el pasado sábado en los Jardines del Triunfo” (12 Jun. 2017, Gente de Paz); “La polémica suscitada obedece al lugar elegido para realizar la celebración, considerando la extensión de una ciudad como Granada [...] tal vez podría haberse evitado de elegir cualquier otra ubicación

para la celebración del evento” (12 Jun. 2017, Gente de Paz); “Polémica en Granada por el permiso municipal para celebrar el fin del Ramadán ante la Virgen del Triunfo [...] el PP y las redes sociales critican el espacio elegido para la celebración, que censura también ‘Granada Laica’, que pide ‘neutralidad institucional’” (12 Jun. 2017, El Mundo); “El alcalde socialista de la localidad andaluza ha permitido la celebración de unas jornadas de rezo y difusión del islam en el Campo del Triunfo, justo debajo de la imagen de la Inmaculada Concepción que se levantó en 1618” (12 Jun. 2017, Gaceta).

Una interesante cuestión que florece también del análisis son las exigencias o requerimientos por parte de algunos colectivos de no musulmanes de que la población musulmana se visibilice y estén a la cabeza de las reivindicaciones, por un lado, contra el terrorismo y, por otro, exigiendo la libertad de culto en países de mayoría musulmana. Algunos ejemplos de ello son los siguientes extractos de comentarios: “¿Salieron todos ellos a mostrar su repulsa por los atentados en nombre de su religión? Sólo les preocupa la imagen que dan por su propio bien, para no verse fuera de Europa en un futuro” (Trinidad, 12 Jun. 2017, El Mundo), “[...] la comunidad musulmana también buscaba con esta jornada de ‘convivencia’ compartir sus tradiciones y ‘dar una imagen de lo que realmente es el Islam’, que ‘está totalmente alejado de esas barbaries y actos criminales que vemos desgraciadamente tan a menudo’” (12 Jun. 2017, El Mundo); “Y respecto al Islam entiendo que la actitud en los países occidentales ha de ser la libertad de culto y el respeto total. Pero exigiendo lo mismo para los no musulmanes en países de mayoría islámica” (MM, 12 Jun. 2017, El Mundo).

Como vemos ya en el último ejemplo expuesto, los discursos justifican y reproducen la confrontación del binomio Occidente-Islam, siendo visto el primero como el moderno, democrático y desarrollado, y el segundo como lo contrario, atrasado, bárbaro y represor. Esta es una de las categorías que se encuentra presente de forma transversal en el análisis, al igual que la cuestión de género. Se puede destacar que la figura de la “mujer musulmana” aparece en estos discursos como el sujeto más reprimido y castigado. Otros ejemplos de esto serían: “[...] Creo que la diferencia es que el pensamiento occidental, y su religión o forma de vivir la religión ha evolucionado. y ahora mismo es más tolerable occidente [...]” (Pablo, 12 Jun. 2017, Granada Digital); “[...] la religión católica es infinitamente más tolerante y democrática que el islam. Lo mire por donde lo mire. No me venga con los Reyes católicos hombre!. El catolicismo

ha evolucionado, el islam no” (Homero, 12 Jun. 2017, El Mundo); “[...] el islam es un atraso social y religioso, que somete a la mujer, que corta manos por robo, que apedrea a mujeres infieles, que obliga a casarse a las mujeres violadas con sus agresores, que concierne matrimonios de niñas con hombres mayores, que promueve la ablación de genitales femeninos, que incita al desprecio al infiel, que promueve la jihad o guerra contra el infiel, que castiga con penas severas cualquier manifestación de culto que no sea el islam, que prohíbe construcción de iglesias en sus países... podría seguir” (lider, 12 Jun. 2017, El Mundo).

Como último punto, hay que señalar que la representación en los diferentes noticiarios digitales de la participación en el evento de la ruptura del ayuno, ha sido destacando la presencia de los diferentes colectivos musulmanes, pocas veces resaltando la diversidad sociocultural que había presente. También se ha detectado un desconocimiento terminológico en relación con el Islam tanto en las noticias de prensa digital como en los comentarios de los usuarios. En este sentido también hay que puntualizar la correlación existente entre la tendencia ideológica de las líneas editoriales y los artículos con las ideas y argumentos que se exponen a colación de estos.

Conclusiones

En este trabajo hemos comprobado como el proceso de estigmatización del Islam en el contexto español sigue reproduciéndose en los discursos de algunos sectores de la ciudadanía y en los medios de comunicación, en la mayoría de los casos destacado como “agresor” de la “cultura nacional”. Los principales debates entorno a la presencia del Islam en las sociedades occidentales se ven principalmente orientados en términos dicotómicos (Adlbi Sibai, 2016)– compatibilidad/incompatibilidad, modernidad/retrogradismo– y bajo el paraguas de los valores de la liberal-democracia, la libertad de expresión y la igualdad (haciendo hincapié en las cuestiones de género). En relación a la acomodación del Islam en tales sociedades se debate bajo los términos de “todo o nada” o “todos o ninguno”; por ejemplo, cuando se habla de musulmanes y musulmanas se tienden a relacionar tales categorías con poblaciones (in)migrantes, ignorando la gran diversidad que acogen dichos términos. Dicho de otro modo, se está produciendo un fenómeno de otrificación y racialización de las

poblaciones o colectivos musulmanes que no se corresponde con la realidad del contexto español ni con una realidad universal y que da como resultado un proceso de alterización:

Son determinados grupos o individuos quienes hacen posible que se produzcan otredades, y es gracias a las ideologías –en tanto que cosmovisiones– como estas pueden permanecer en el tiempo y determinar de manera importante el desarrollo de relaciones sociales, traspasando los niveles meramente cognitivos e instalándose en lo social, lo cultural, lo político, lo normativo[...] (Olmos Alcaraz, 2012, p. 64).

Se trataría de una separación entre un “nosotros” y los “otros” que se construye de forma inconsciente o consciente por determinados grupos sociales, y que relaciona Islam con extranjero y extranjero con barbarie. Esta relación no es ni mucho menos novedosa, algunos autores como Santamaría (2002) ya señalaban la identificación de inmigración y barbarie, en la que se genera una alterización principalmente de la inmigración “no comunitaria” y la existencia de una compleja relación entre alteridad, política y violencia. Ésta simplificación y homogeneización de colectivos que se construyen como diferentes, como los “otros”, es alimentada por el racismo institucional y el desconocimiento sobre el Islam como religión, como podemos comprobar por el uso indiscriminado y erróneo de conceptos y categorías relativas; provocando una islamofobia creciente, tanto estructural como individualmente, cuando nos encontramos con aspectos relacionados con el Islam. Estas representaciones construidas de los “otros” se reflejan en las relaciones e interacciones sociales cotidianas pero también en la forma en la que se construye y gestiona una comunidad o sociedad.

Otro ejemplo en relación a la acomodación del Islam en la sociedad española sería la gestión de las demandas de tales poblaciones en los ámbitos educativo y laboral, como la adaptación de los menús escolares o de los horarios de trabajo para dar cabida al rezo o a otras tradiciones, que son percibidas como amenaza a la estructura social y su estabilidad/deseabilidad. Así “las respuestas políticas públicas a la diversidad religiosa se formulan a través de conflictos iniciales que se deben, en su mayoría, a una falta de reconocimiento público de estas prácticas” (Zapata-Barrero, 2017, p. 54). Otra de las principales ideas construidas bajo los prejuicios o estereotipos occidentalocéntricos entorno

al Islam en España, y que hemos contrastado en el análisis empírico, es la anulada capacidad de decisión de las mujeres musulmanas.

Los medios de comunicación juegan un papel esencial en la construcción de procesos de alterización y en la generación de opinión pública, bajo determinados principios ideológicos, siendo parte del proceso de construcción de los imaginarios sociales. La presencia del Islam en el espacio público se percibe así por ciertos sectores de la población como una agresión o amenaza a los valores y a la cultural que consideran como tradicionales y nacionales, haciendo referencia a “su” identidad nacional, que en el caso estudiado se corresponden con los valores de una sociedad conservadora, católica, democrática y patriarcal. Se convierte entonces el espacio público en un espacio político con una gran carga ideológica, en el que no se trata simplemente de un espacio compartido o comunitario sino que es legislado y construido, física y simbólicamente, sobre unos presupuestos ideológicos (Delgado; Malet, [s.d.]).

Referencias

- ADLBI SIBAI, S. *La cárcel del feminismo: hacia un pensamiento islámico decolonial*. México, D.F: Akal, 2016.
- ALCANTUD, J. A. G. Lo moro revisitado. Dimensión estética, diversidad cultural, función crítica, fantasma social. *Revista Internacional de Filosofía Política*, n. 31, p. 29-48, 2008.
- ÁLVAREZ DE MORALES Y RUIZ MATAS, C. Granada en la historia de al-Andalus. In: UNOS APUNTES sobre la Granada andalusí. Granada: Escuela de Estudios Árabes, 2008. Disponible en: <<https://www.eea.csic.es/publicaciones-eea/unos-apuntes-sobre-la-granada-andalusi/granada-en-la-historia-de-al-andalus/>>. Acceso: 15 sept. 2017.
- ANDÚJAR, N. El papel de los jóvenes musulmanes en la transformación del Islam. *Revista de Estudios de Juventud, Madrid*, n. 80, p. 61-75, 2008.
- ARDUINO, E. Mujeres y feminismo en África poscolonial. *Claroscuro*, Rosario, n. 15, p. 129-147, 2016.
- BLANCO, M. et al. *Guía de comunidades y entidades musulmanas de Granada*. Granada: Editorial Maristán, 2004.

CHECA OLMOS, F. (Dir.). *El Ejido: la ciudad-cortijo: claves socioeconómicas del conflicto étnico*. Barcelona: Icaria, 2001. (Antrazyt, 166).

DELGADO, M.; MALET, D. El espacio público como ideología. In: URBANDOCS. [S.l.]: Fórum Español para la Prevención y la Seguridad Urbana, [s.d.]. p. 57-65. Disponible en: <<http://www.fepsu.es/docs/urbandocs/URBANDOC1.pdf>>. Acceso: 25 ago. 2017.

DIETZ, G. Mujeres musulmanas en Granada: discursos de formación de comunidad, exclusión de género y discriminación etno-religiosa. In: GARCÍA CASTAÑO, F. J.; MURIEL LÓPEZ, C. (Coord.). *La inmigración en España: contextos y alternativas*. Granada: Laboratorio de Estudios Interculturales, 2002. v. 2, p. 381-394.

DIETZ, G. La educación religiosa en España: ¿Contribución al diálogo intercultural o factor de conflicto entre religiones?. *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, n. 28, p. 11-46, 2008.

ESPAÑA. Agencia Estatal Boletín Oficial del Estado. *Ley Orgánica 7/1980, de 5 de julio, de Libertad Religiosa*. 1980. Disponible en: <<http://www.boe.es/buscar/doc.php?id=BOE-A-1980-15955>>. Acceso: 10 jun. 2017.

ESPAÑA. Ministerio de Justicia. *Detalle de entidades religiosas*. 2017. Disponible en: <<http://maper.mjusticia.gob.es/Maper/DetalleEntidadReligiosa.action?numeroInscripcion=021324>>. Acceso: 15 sept. 2017.

GIMÉNEZ ROMERO, C. Pluralismo, multiculturalismo e interculturalidad. *Educación y futuro: revista de investigación aplicada y experiencias educativas*, n. 8, p. 11-20, 2003.

GROSFOGUEL, R. Las múltiples caras de la islamofobia. *De Raíz Diversa*, v. 1, n. 1, p. 83-114, 2014.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA. *Padrón municipal a 1 de Enero*. 2016. Disponible en: <<http://www.ine.es/metodologia/t20/t203024566.htm>>. Acceso: 15 jun. 2017.

JUNTA DE ANDALUCÍA. Sistema de Información Multiterritorial de Andalucía. *Andalucía pueblo a pueblo – Fichas Municipales*. 2016. Disponible en: <<http://www.juntadeandalucia.es/institutodeestadisticaycartografia/sima/ficha.htm?mun=18087>>. Acceso: 15 sept. 2017.

LÓPEZ CHAVES, P. Comunidades islámicas en la ciudad de Granada. *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, n. 22, p. 187-208, 2010.

LÓPEZ CUENCA, R; VEGA, E. *Granada: guía monumental*. Granada: Cien-gramos, 2016.

MARTÍN MUÑOZ, G.; GROSFOGUEL, R. (Coord.). *La islamofobia a debate: la genealogía del miedo al islam y la construcción de los discursos antiislámicos*. Madrid: Casa Árabe, 2012.

MORERAS, J. Conflictos en Cataluña. In: ATLAS DE LA INMIGRACIÓN MARROQUÍ EN ESPAÑA. Madrid: Taller de Estudios Internacionales Mediterráneos, 2004. p. 444-445.

MORERAS, J. ¿Integrados o interrogados? La integración de los colectivos musulmanes en España en clave de sospecha. In: HERNÁNDEZ PEDREÑO, M.; PEDREÑO CÁNOVAS, A. (Coord.). *La condición inmigrante: exploraciones e investigaciones desde la Región de Murcia*. Murcia: Universidad de Murcia, 2005. p. 227-240.

MORERAS, J.; TARRÉS, S. *Guía para la gestión de la diversidad religiosa en cementerios y servicios funerarios*. Madrid: Observatorio del pluralismo religioso en España, 2013.

NEVE, E. Exploración de espacios y lugares digitales a través de la observación flotante. Una propuesta metodológica. In: CONGRESO ONLINE DEL OBSERVATORIO PARA LA CIBERSOCIEDAD, 3, 2006. *Actas...* [S.l.], 2006.

NOOR, F. A. El terror y la política de contención: análisis del discurso de la guerra contra el terror y los mecanismos del poder. In: MARTÍN MUÑOZ, G.; GROSGOUEL, R. (Coord.). *La islamofobia a debate: la genealogía del miedo al islam y la construcción de los discursos antiislámicos*. Madrid: Casa Árabe, 2012. p. 75-98.

OBSERVATORIO ANDALUSÍ. *Estudio demográfico de la población musulmana*. 2016. Disponible en: <<http://observatorio.hispanomuslim.es/estademograf.pdf>>. Acceso: 15 jun. 2017.

OBSERVATORIO ANDALUSÍ. *Informe anual 2016: institución para la observación y seguimiento de la situación del ciudadano musulmán y la islamofobia en España*. UCIDE, 2017a. Disponible en: <<http://ucide.org/es/content/actualidad-poblaci%C3%B3n-musulmana-en-espa%C3%B1a>>. Acceso: 1 jul. 2017.

OBSERVATORIO ANDALUSÍ. *Informe especial J/2016: institución para la observación y seguimiento de la situación del ciudadano musulmán y la islamofobia en España, Incidencias e islamofobia*. UCIDE, 2017b. Disponible en: <<http://ucide.org/sites/default/files/revistas/isjl6.pdf>>. Acceso: 1 jul. 2017.

OLMOS ALCARAZ, A. Cuando migrar se convierte en estigma: un estudio sobre construcción de alteridad hacia la población inmigrante extranjera en la escuela. *Imagonautas: Revista Interdisciplinaria Sobre Imaginarios Sociales*, v. 1, n. 2, p. 62-85, 2012.

OLMOS ALCARAZ, A. "Los malos a mí no me llaman por mi nombre, me dicen moro todo el día": una aproximación etnográfica sobre alteridad e identidad en alumnado inmigrante musulmán. *Empiria: Revista de Metodología de Ciencias Sociales*, n. 38, p. 85-107, 2017.

ROSÓN LORENTE, F. J. Muslimofobia vs. muslimofilia: comunidades étnicas en la ciudad de Granada. In: GARCÍA CASTAÑO, F. J.; MURIEL LÓPEZ, C. (Coord.). *La inmigración en España: contextos y alternativas*. Granada: Laboratorio de Estudios Interculturales, 2002. v. 2, p.45-53.

ROSÓN LORENTE, J. R. Discrepancias en torno al uso del término islamofobia. In: MARTÍN MUÑOZ, G.; GROSGOUEL, R. (Coord.). *La islamofobia a debate: la genealogía del miedo al islam y la construcción de los discursos antiislámicos*. Madrid: Casa Árabe, 2012. p. 167-190.

SALVATIERRA CUENCA, V.; GARCÍA GRANADOS, J. A.; JABALOY SÁNCHEZ, M. E. Necrópolis medievales II: hallazgos sueltos en la provincia de Granada. *Cuadernos de Estudios Medievales y Ciencias y Técnicas Historiográficas*, n. 14-15, p. 211-224, 1985-1987. Disponible en: <<http://digibug.ugr.es/bitstream/10481/30280/1/CEM-014-015.001-Art%C3%ADculo-011.pdf>>. Acceso: 15 jun. 2017.

SANTAMARÍA, E. Inmigración y barbarie. La construcción social y política del inmigrante como amenaza. *Papers: Revista de Sociología*, n. 66, p. 59-75, 2002.

TARRÉS CHAMORRO, S.; ROSÓN LORENTE, J. ¿Musulmanes o inmigrantes? La institucionalización del islam en España (1860-1992). *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, n. 115, p. 165-185, 2017.

TORRADEFLOT, F. Religiones y pluralismo. Las vías del diálogo interreligioso en España. *RIPS*, v. 11, n. 3, p. 15-38, 2012.

UCIDE. *Historia de la Unión de Comunidades Islámicas de España (Ucide)*. [s.d.]. Disponible en: <<http://ucide.org/es/content/historia-de-la-un%C3%AD-de-comunidades-isl%C3%A1micas-de-espa%C3%B1-ucide>>. Acceso: 20 jun. 2017.

WIEVIORKA, M. La mutación del racismo. *Migraciones*, n. 19, p. 151-163, 2006.

ZAPATA-BARRERO, R. La diversidad religiosa más allá del estado-nación y del multiculturalismo. *Claves de Razón Práctica*, n. 250, p. 50-59, 2017.

Recebido: 29/09/2017 Aceito: 11/05/2018 | Received: 9/29/2017 Accepted: 5/11/2018



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

El objeto imantado y el espacio público. Praxis político-religiosa del movimiento Misioneros de Francisco en Argentina

**The magnetised object and the public space. Political-
religious praxis in the Missionary's of Francis
movement in Argentina**

Marcos Andrés Carbonelli*

* Centro de Estudios e Investigaciones Laborales / Consejo Nacional de
Investigaciones Científicas y Técnicas – Buenos Aires, Argentina
m_a.carbonelli@yahoo.com.ar

Verónica Giménez Béliveau**

** Centro de Estudios e Investigaciones Laborales / Consejo Nacional de
Investigaciones Científicas y Técnicas – Buenos Aires, Argentina
veronicagimenezb@gmail.com

Resumen

Como un objeto imantado, el pontificado de Francisco atrajo las miradas y los intereses de actores políticos, religiosos, medios de comunicación y científicos sociales. Uno de los resultados de este efecto gravitacional fue la producción de nuevas formas de militancia política religiosa, en la que se destaca el movimiento Misioneros de Francisco, en Argentina. Desde una perspectiva etnográfica en este trabajo analizaremos la acción pública de este grupo en tres espacios diferentes— las plazas, la calle y el barrio—, para delinear la especificidad de su propuesta y sus niveles de eficacia en la difusión, de cara a las gramáticas territoriales y sus condicionantes. En las conclusiones las potencialidades y los límites del despliegue del movimiento en el espacio público, y sobre la importancia de la dimensión territorial en la proyección de las religiones contemporáneas.

Palabras clave: religión; política; espacio público; catolicismo.

Abstract

This article aims at analyse the actions in the public space of social movements based on a dynamic relation between politics and religion. The election of catholic Pope Francis gave birth to new ways of political and religious activism, that we focalise in the Movement 'Misioneros de Francisco' (Francis' Missionaries'). From an ethnographic perspective, this article identifies three privileged ways of being in the public space: the activism in the square, in the neighbourhood and in the street, and studies the ways of action and the disputes and issues towards the political and ecclesiastical institutions presents in the territory.

Keywords: religion, politics, public space, Catholicism.

Introducción

En América Latina las manifestaciones religiosas han habitado históricamente el espacio público. Desde la constitución de los estados nacionales a finales del siglo XIX, y en paralelo con los procesos de reconfiguración de las relaciones entre instituciones estatales y eclesiásticas, la presencia de lo religioso ha poblado calles y plazas, ha atravesado movimientos políticos del orden y de la revuelta, ha simbolizado manifestaciones culturales y ha marcado los cuerpos de los creyentes.

La presencia de lo religioso en la escena pública contemporánea incomoda sin embargo a las Ciencias Sociales: ciertas formulaciones de la sociología y la ciencia política lo consideraban casi una anomalía, y la antropología exotizaba sus objetos ubicándolos fuera de los espacios definidos como modernos. Las Ciencias Sociales, hijas de la modernidad al fin, y de sus promesas de progreso indefinido y de acabar con el oscurantismo asociado a las creencias religiosas, miraba de costado las permanencia y aparición de manifestaciones religiosas en el espacio público.

Podríamos listar las corrientes de las Ciencias Sociales que han pensado el cruce religión y espacio público a partir de distintas entradas. Una primera entrada considera las relaciones entre política y religión a nivel institucional: los acuerdos políticos entre el estado y las iglesias, los alcances de los procesos de laicización (ver para el caso mexicano Blancarte, 2001, 2008, para el uruguayo Da Costa, 2009, para el brasileiro Oro, 2011, para el argentino Esquivel, 2009 entre otros), las relaciones jurídicas entre el estado y las iglesias (Esquivel, 2013a), y las relaciones entre los grupos religiosos y los poderes políticos (Freston, 1994; Mallimaci, 2012; Oro, 2003).

La acción política de los agentes religiosos –individuos y colectivos– podría pensarse como otra entrada. Los estudios sobre la acción social de los grupos evangélicos (Fediakova 2012), la agencias políticas de los grupos religiosos en contextos territoriales específicos (Carbonelli, 2014, Giménez Béliveau, 2016), las intervenciones políticas de las instituciones y grupos religiosos (Carbonelli; Mosqueira; Felliti, 2011; Jones; Vaggione, 2013; Machado et al., 2006; Tadvald, 2015) muestran una agencia religiosa que reclama espacios de participación y exposición pública, y cuya intervención no está exenta de conflictos y tensiones.

Las investigaciones sobre fiestas y procesiones han mostrado una presencia continua y a la vez cambiante de lo religioso que se expresa en el territorio.

Maues (2013) identifica distintos modelos de las peregrinaciones católicas: la que se organiza alrededor de la Madre, y la que se centra en la figura del Hijo. En ambas encuentra combinados aspectos lúdicos con devoción y sufrimiento. En Argentina Ameigeiras (2008) ha estudiado la fiesta y peregrinación de Nuestro Señor de Mailín, en Santiago del Estero, y Flores (2013), Carballo (2010), Ceva (2013) y Touris (2013) han analizado las peregrinaciones marianas contemporáneas más masivas: la Virgen de Luján y la Virgen de San Nicolás. Estas dos fiestas, en sus distintos desarrollos, expresan con texturas diferenciadas las potencialidades protestatarias y la politicidad latente de las manifestaciones religiosas masivas.

Un interesante filón en el análisis contemporáneo de la presencia religiosa en fiestas y calles se relaciona con el consumo de objetos rituales y símbolos religiosos, y el desarrollo de emprendimientos turístico-religiosos. Estos circuitos simbólico-comerciales se caracterizan por la superposición de objetos y tradiciones culturales, como analiza Gutiérrez Zúñiga (2008, p. 379) a través de la presencia de prácticas y disciplinas de la danza neo-tradicional entre la oferta espiritual alternativa en Guadalajara, México, y enfatizan las relaciones entre espacios de interacción y formas de sociabilidad en la creación de circuitos de circulación de personas y objetos (Algranti, 2014). El turismo de masas como objeto de deseo de las sociedades contemporáneas también atraviesa las creencias y religiones, dando origen a interesantes articulaciones entre movilidades, motivaciones religiosas y espirituales y símbolos tomados de las tradiciones, releídos y transformados. Es el tema que abordan Zapponi (2008, 2011), Steil y Marques (2011) y Carneiro (2011) en sus estudios sobre las peregrinaciones contemporáneas en Europa y América Latina.

Otra entrada posible para pensar la presencia religiosa en el espacio público son los estudios que dan cuenta de las distintas presencias religiosas en el territorio, desde santuarios, templos y parroquias hasta altares, *graffittis* y marcas en calles, casas y edificios. Gutiérrez Zúñiga, De la Torre y Castro (2011) trabajan en la cartografía religiosa de la ciudad de Guadalajara, analizando la diversificación religiosa como proceso histórico, la distribución de los lugares de culto y las zonas de influencia de las distintas confesiones. Giménez Béliveau, Martínez (2013) y equipo analizan las marcas religiosas en el espacio público en cuatro ciudades en Argentina, destacando las formas de texturizar el espacio como apuesta identitaria de grupos y colectivos religiosos. Suárez (2012)

da cuenta de este espacio suburbano marcado religiosamente en un territorio periférico de la Ciudad de México. Cristos, altares y estatuas de vírgenes pueblan el tramado urbano, tensionando la relación entre confesiones religiosas y estado, y mostrando distintas modalidades de articulación entre religión y política (Giumbelli, 2014).

En el presente artículo nos interesa discutir el cruce entre religión y espacio público en las sociedades latinoamericanas contemporáneas a partir de un trabajo etnográfico llevado a cabo con un grupo que se sitúa en el cruce entre lo religioso y lo político, los Misioneros de Francisco. Nos preguntamos sobre las distintas formas de concebir y habitar el espacio público, a través de los proyectos políticos que actúan en el territorio, a la vez marcándolo y definiéndolo, y siendo construidos por las particularidades de éste.

Llegamos a nuestro tema de investigación como consecuencia de una emergencia del campo: la elección de Jorge Bergoglio como el primer papa latinoamericano nos llevó a intensificar la etnografía en los espacios públicos: hecho, inédito en la Iglesia, nos permitía suponer que sectores del catolicismo se movilizarían en nuestro territorio de análisis, la sociedad argentina contemporánea, y esto tendría su expresión en el espacio público concebido de distintas formas. No nos equivocamos en ese punto: en el momento de la elección y la posterior asunción de Francisco se realizaron manifestaciones frente a la catedral que reunieron gran cantidad de público: vigiliás, procesiones, actos. Los grupos juveniles y parroquiales católicos aparecieron como los sectores más movilizadores (Giménez Béliveau, 2013). Esa efervescencia, mezcla de orgullo nacional y renovado fervor religioso de grupos de activistas, tuvo consecuencias inesperadas: el recalentamiento del lazo entre religión y política en grupos –minoritarios pero influyentes– que, estrechando los lazos preexistentes entre catolicismo y peronismo, propusieron nuevas formas de militancias en el cruce entre lo religioso y lo político. Así nació Misioneros de Francisco,¹ el grupo sobre cuyo análisis está basado este artículo, y así tuvo origen también una investigación que surgió preguntándose por las modalidades en que se manifiestan en el espacio público los lazos entre religión y política desde las bases, en tiempos de un papa latinoamericano.

1 Misioneros de Francisco no es el único grupo que surge en la intersección del catolicismo y el peronismo en ese período, aunque sí es uno de los que reúne más militantes.

Comenzamos a seguir a los Misioneros de Francisco en 2014, a través de las técnicas del trabajo etnográfico. Durante más de tres años asistimos a reuniones, viajes, peregrinaciones; visitamos capillas y participamos de rituales religiosos, conversamos con los miembros de Misioneros. Realizamos entrevistas, registramos los encuentros en diarios y notas de campo, y tomamos fotografías.

El grupo y sus acciones en el territorio trascendieron relativamente rápido a la esfera mediática: en agosto de 2014, una crónica del diario *La Nación* (uno de los diarios de mayor tirada en Argentina) titula “Misioneros de Francisco: capillas en las villas donde conviven política y religión” (Sued, 2014). La nota da cuenta del fenómeno emergente, y habla del grupo cuya intención es la combinación de prácticas políticas y religiosas en pos de la activación y recuperación de la devoción y la politicidad popular.

El crecimiento del grupo y su trascendencia en la escena pública alentaron la investigación que hoy lleva tres años y que en sus inicios giró en torno de los siguientes interrogantes ¿Cuáles eran las razones de una experiencia mixta como la de las capillas de Misioneros de Francisco? ¿Por qué convergían en este proyecto agencias políticas y religiosas dispares y desencontradas en el contexto previo? ¿Qué objetivos perseguían cada uno de sus participantes? ¿Se trataba del ejercicio de un catolicismo por otros medios en pos de recuperar terreno perdido (en manos pentecostales, cfr. Semán, 2000) en el campo popular? ¿O se trataba de un uso estratégico del sello y la figura del pontífice en particular y del catolicismo en general con el objetivo de profundizar el anclaje territorial de la militancia peronista? ¿Estaríamos frente a un fenómeno que trascendía las racionalidades estratégicas y de manera genuina significaría una (nueva) fusión entre catolicismo y peronismo?

Para comprender la urdimbre de sentidos constitutiva del movimiento contactamos y logramos entrevistar a algunos de los referentes del espacio. De ellos obtuvimos dos elementos que se volvieron indispensables para el despliegue de nuestra investigación. En primer lugar, la narrativa del mito fundante de Misioneros de Francisco, donde se alude al momento en el que Emilio Pérsico, dirigente del Movimiento Evita,² se entrevista en 2014 con Francisco

2 El Movimiento Evita es una agrupación de la galaxia peronista- kirchnerista, que se caracteriza por su trabajo territorial, su interés en la organización de los trabajadores informales, y su “vocación movimientista, con predominio de una estrategia heterónoma e impronta plebiscitaria de →

en su residencia en Santa Marta, conversan distendidos sobre la realidad socio-política Argentina, y como balance de sus diagnósticos y preocupaciones comunes aflora una sugerencia pontificia: “ponete a hacer capillas en los barrios”.³ En segundo término, la legitimidad para continuar nuestras indagaciones sobre la experiencia Misioneros de Francisco en terreno, a partir de un seguimiento de sus acciones en el espacio público. En otras palabras, los dirigentes nos habilitaron lo que en investigaciones cualitativas en ciencias sociales se conoce como “el ingreso al campo”.

La historia de Misioneros está marcada por la doble tradición de una Iglesia “en salida”, pregonada por el Papa Francisco, y del peronismo que va hacia “el pueblo”. El espacio público como esfera de acción privilegiada está en el origen de este doble movimiento: este será el tema de nuestro primer apartado. En el segundo apartado trabajaremos una de las formas de habitar el espacio público, la construcción de capillas. En el tercer apartado analizaremos otra de las modalidades privilegiadas por Misioneros, las peregrinaciones y manifestaciones en el espacio urbano. El tránsito y la permanencia en el espacio público del Movimiento tensiona los lazos con las instituciones y los agentes que marcan su doble adscripción, entre la religión y la política: la Iglesia católica, y los agentes partidarios y estatales en sus distintos niveles. En las conclusiones reflexionaremos sobre el despliegue del movimiento como propuesta de construcción de nuevas territorialidades.

La materialización del “hagan lío”: de Francisco a las calles

La elección del cardenal Argentino Jorge Bergoglio como sumo pontífice el 13 de marzo de 2013 constituyó un evento central para actores políticos, religiosos y científicos sociales. A escala global se procuró descifrar las razones de la elección de un papa latinoamericano en el contexto de una Iglesia

→ legitimación de acciones y decisiones políticas” (Natalucci, 2012, p. 28). Nace a partir de 2003, en el momento en que diversos grupos políticos de origen peronista y piquetero fundan el movimiento político.

3 Relato del sacerdote Eduardo Farrell, fundador de Misioneros, entrevista del 13/04/2015, Buenos Aires.

en crisis, que todavía procesaba la excepcional renuncia de Benedicto XVI, y el agotamiento de un modelo eclesial que revelaba una problemática relación con la modernidad, la pérdida de fieles y la burocratización excesiva de la institución con escándalos económicos y sexuales incluidos (Ameigeiras, 2013a). En el plano local, el impacto se multiplicó a partir del efecto de la proximidad: el cardenal era una figura notable de la vida político y religiosa en Argentina, conocido por sus tensiones con el gobierno kirchnerista (Mallimaci, 2012) y por su filiación a un modelo católico que reivindicaba las devociones y las organizaciones del pueblo.

Así, en el subcampo de las relaciones político-religiosas, las acciones cobraron notoriedad y se activó lo que Esquivel (2013b) ha denominado “la carrera por el papa propio”: la búsqueda de las agencias políticas por apropiarse del mensaje y la figura de sumo pontífice, y extraer de esta proximidad un plus de legitimidad para el juego político. Este supuesto es uno de los patrones de conducta más estudiados por los especialistas en la materia y es lo que ha llevado a pensar en el espacio político religioso como un espacio integrado, continuo (Mallimaci; Esquivel, 2011), en el que los capitales, los actores, los discursos y las utopías de un campo pueden trasvasarse hacia el otro y viceversa.

Las ciencias sociales tampoco permanecieron ajenas a esta movilización. Hasta el momento en el estado de la cuestión se contabilizan libros (Frigerio; Renold, 2015; Prieto, 2016), dossiers de revistas (Sociedad y Religión, 2013) y artículos producidos por especialistas, donde se trazan las primeras conjeturas descriptivas y explicativas sobre la figura de Francisco (Giménez Béliveau, 2015; Mallimaci, 2013a, 2013b) y las consecuencias de sus acciones para el catolicismo en particular y para el campo religioso en general. En términos metafóricos pueden pensarse la emergencia del papado latinoamericano como un nuevo y curioso astro en el universo de los fenómenos conocidos, cuyo campo gravitacional de interés atrae a actores políticos, religiosos y científicos. Francisco resulta un objeto imantado.

Nos dejamos arrastrar por esta fuerza de atracción y realizamos una primera cobertura etnográfica sobre las movilizaciones que el nombramiento de Francisco suscitaba en la ciudad de Buenos Aires. Se organizó una vigilia celebratoria, donde se confundían las organizaciones católicas, personalidades eclesíásticas, funcionarios y dirigentes políticos de extracción diversa. Entre estos últimos nos llamó la atención la presencia de Emilio Pérsico, referente

del Movimiento Evita, una de las organizaciones de militancia peronista de base más importantes en el ciclo militante que se reinauguró en 2001 (Natalucci, 2012). Nuestra perplejidad hundía raíces en las tensiones entre los sucesivos gobiernos kirchneristas, la fuerza política en la cual Pésico se inscribía, y el reciente Papa cuando era arzobispo de Buenos Aires. Interpretamos esa aparición en primera instancia como una conducta habitual que estructura las pautas de acción entre las agencias políticas y religiosas en torno a la transferencia recíproca de legitimidades, más allá de las tensiones coyunturales.

Nuestros primeros análisis etnográficos se cernieron en torno a las actividades que el Movimiento comenzaba a emprender en plaza Constitución y plaza Moreno. Ambos espacios fueron conceptualizados desde nuestra mirada analítica como arenas públicas en términos de Cefaï (2002), esto es, espacios públicos donde diferentes actores socio-políticos ensayan argumentos, emprenden acciones proselitistas, sellan alianzas, procuran dejar marcas en el espacio y su densidad simbólica. También este autor nos advierte que dichos espacios expresan una gramática propia, esto es, un conjunto de reglas explícitas e implícitas que enmarcan las iniciativas posibles en dichos espacios, delineando sus horizontes de posibilidad y sus límites. Si nos ceñimos entonces a las características públicas de estos espacios de y para la acción, se destaca la circulación como elemento distintivo. Plaza Constitución es una de las terminales de trenes más importantes que conecta a la ciudad de Buenos Aires con su periferia sur. Por día circulan en su explanada un millar de personas que se acercan a la metrópoli para trabajar, para realizar trámites, para estudiar, para atenderse en un centro de salud. En términos de logística urbana, Plaza Moreno –uno de los centros del conurbano oeste– responde a coordenadas similares: representa la principal terminal de confluencia de personas y transportes, con la salvedad que, por su ubicación geográfica, por ella transitan fundamentalmente trabajadores de los sectores populares.

Además del gran marco de visibilidad que ofrecían las plazas, con el tiempo descubrimos que la elección de estos centros urbanos también respondía a criterios políticos. Plaza Constitución y Plaza Moreno constituían territorios “amigos”: el primero es muy cercano a la sede Central de la Conferencia de Trabajadores de la Economía Popular (CTEP), organización que nuclea a su tiempo a varios movimientos sociales donde militan simultáneamente no pocos miembros de Misioneros de Francisco y que constituye el lugar donde

éstos tienen sus reuniones mensuales. Plaza Constitución es además un lugar atravesado sistemáticamente por acciones políticas y religiosas: los días miércoles predicán los fieles de la cercana Parroquia Santa Elisa, todos los días los Testigos de Jehová instalan un stand con folletería, el Partido Obrero se hace presente varias veces por semana para repartir volantes. Por su parte Plaza Moreno se encuentra dentro de la diócesis de Merlo Moreno, una de las pocas jurisdicciones católicas que permitió y alentó las actividades religiosas de los Misioneros: el padre Eduardo Farrell, uno de los fundadores de Misioneros, está incardinado en la diócesis, y manifiesta profundas coincidencias pastorales con el obispo.

El despliegue del accionar misionero en estos espacios observó un guión común. Los Misioneros de Francisco dispusieron una imagen de la virgen de Lujan en el centro del hall de Plaza Constitución y se colocaron en sus inmediaciones, con estampitas del Papa Francisco o de la Virgen de Luján que repartían entre los transeúntes. También los invitaban a ser bendecidos por el sacerdote que se encontraba al costado de la imagen o para dejar sus intenciones en un papel escrito a los pies de la Virgen. La actividad era anunciada por un megáfono, que alternaba con canciones parroquiales y rezos colectivos. En sus intervenciones, los Misioneros no se presentaban como grupo: su trabajo estaba concentrado en propiciar entre las multitudes un espacio de recogimiento, de súplica y de bendición. En esta dinámica, muchas personas hacían fila para ser bendecidos por el cura y tocar la imagen de la Virgen (que estaba estratégicamente dispuesta en un punto de conexión entre la salida ferroviaria y las escaleras que conducen a la estación de subterráneos), que se ganaba la atención de la mayoría. La actividad en su totalidad duró aproximadamente una hora y culminó con una oración comunitaria donde los Misioneros agradecieron a Dios la posibilidad de haber dado a conocer su presencia y pidieron por el crecimiento del Movimiento y sus actividades.

Para comprender estas actividades iniciáticas resultó fundamental no sólo observar la actividad pública, sino también estar presentes en las reuniones evaluatorias. Allí los Misioneros hicieron una puesta en común y compartieron sus impresiones de lo vivido. Destacaron la buena recepción de las personas a sus invitaciones, la manera en que las personas se habían “enganchado” con las oraciones comunitarias y con el contacto físico con la imagen de la virgen. En el relato de no pocos apareció la novedad de la experiencia: para la mayoría

era la primera vez que participan de actividades de este tipo y se maravillaban de la religiosidad presente en personas desconocidas. Este asombro expresado intersubjetivamente nos permitió perfilar la composición de los cuadros de MMF: muchos de sus miembros no provenían de sociabilidades parroquiales, sino del mundo de la militancia peronista en su versión kirchnerista. Misioneros se constituía así, desde sus orígenes, en un grupo donde convivían legos y expertos (Berger; Luckmann, 1989) en la tarea de la difusión de un mensaje religioso. También en dicho espacio reducido entendimos que la elección de lugares como Plaza Constitución o Plaza Moreno respondía a la búsqueda de un contacto con un sujeto que era construido comunitariamente como el destinatario preferencial del mensaje religioso, el “pueblo trabajador”, el “pueblo pobre”, el “pueblo católico”. Este objetivo, profesado por sus organizadores en la reunión de evaluación, ligaba a Misioneros de Francisco con una tradición pastoral y teológica particular: la teología del Pueblo, una variante teológica elaborada por un grupo de sacerdotes postconciliares en la Argentina para la cual el contacto con lo sagrado no descansa en la mediación burocrática, sino en las prácticas y creencias populares⁴ (Ameigeiras, 2013b). Cabe destacar que si bien esta perspectiva expresa evidentes preocupaciones espirituales, no constituye una cosmovisión despolitizada: en su planteo, rescatar las creencias del Pueblo también incluye acompañarlo en sus luchas y demandas.

En el registro de estas actividades y de su evaluación también detectamos la importancia de los objetos en tanto marcadores territoriales, íconos capaces de construir fronteras y comunidades, y alterar, aunque sea por unas horas, la dinámica anónima del paso multitudinario y construir una geografía propia, un territorio “santo”. La agencia de las vírgenes se constituyó tempranamente en nuestro abordaje etnográfico una trama rastreable, multisituada (Marcus, 1995). Si en el caso de las misiones en Plaza Constitución y Moreno, las vírgenes favorecieron el bautismo proselitista de los Misioneros y sus primeros contactos con su público destinatario, más tarde cobraron relevancia marcada como formas de acceso al contacto con el líder por antonomasia del movimiento,

4 Se conoce como “Teología del Pueblo” al movimiento teológico-pastoral cuyas figuras centrales fueron Rafael Tello y Lucio Gera. Esta corriente define al sujeto histórico de la fe como “pueblo de Dios”, y destaca la cultura mestiza, las raíces latinoamericanas, la evangelización y la espiritualidad mariana (Ameigeiras, 2013a).

el propio Francisco en Caacupé (tal como desarrollamos en otro lugar, cfr. Carbonelli y Giménez Béliveau, 2016) y, como veremos a continuación, en próximos apartados, como elementos articuladores de la protesta socio-religiosa.

Las actividades en Constitución y Plaza Moreno fueron esporádicas. Se ejercitaron durante los primeros meses de la constitución del movimiento y luego dejaron de llevarse a cabo. En una charla que mantuvimos recientemente con uno de los máximos dirigentes de MMF dijo “y... tendríamos que volver a Constitución, era muy importante para nosotros” ¿Qué era lo importante? ¿Qué era lo que se ponía en juego allí? ¿de qué nos habla la discontinuidad y la añoranza? Nuestra primera hipótesis remitió a las características del territorio en cuestión, cuyas dinámicas y reglas constitutivas imponen condiciones. Plaza Constitución es un territorio difícil de marcar, inclusive para las organizaciones que disponen una *expertise* en las acciones orientadas al proselitismo. La dinámica incesante de personas que van de un lado al otro, guiados por intereses múltiples y prefijados, en una interacción ordenada o estructurada por el anonimato, impone límites y condiciona, al punto que demanda un gasto de energía renovado para fijar marcas y obtener reconocimiento en un terreno signado por la lógica de la rutina anónima. Más tarde complementamos la hipótesis con una segunda conjetura: para Misioneros, las misiones en Plaza Constitución y Moreno fueron en sus orígenes instancias de prueba, de sondeo y de producción que midieron sus saberes para difundir un mensaje religioso. Ensayaron la eficacia pública de tareas sencillas como repartir estampitas, convocar mediante un megáfono, poner una imagen conocida de manera estratégica, pedir oraciones. Algunos Misioneros pusieron a prueba sus saberes, otros aprendieron de los que tenían mayor experiencia e iban ajustando en el despliegue de la propia praxis sus discursos, sus maneras de acercarse y de invitar a los desconocidos

Las misiones prefiguraron, desde la perspectiva de la organización, una posibilidad valiosa para conocer de primera mano, a partir de la experiencia, la vigencia o el estado vital del catolicismo popular que era el objeto de búsqueda y recreación por parte del propio movimiento. En la proximidad, en la puesta en escena y despliegue de un conjunto de acciones clásicas dentro del repertorio católico de expansión territorial, los Misioneros exploraron y tantearon la vigencia de una religiosidad, dentro de sus cánones, criterios y expectativas. Si se tiene en cuenta el conjunto amplio de acciones que los misioneros

desplegaron en el espacio público a partir de esos eventos iniciáticos, es posible advertir que partieron de la premisa de la existencia y vigencia de un sustrato católico en las prácticas religiosas populares: prácticas dispersas, expresadas en los márgenes de la institución, pero vitales e intensas en su expresión.

Finalmente, si bien las actividades “de misión” que describimos en este apartado reúnen las características típicas de acciones pensadas “hacia afuera”, orientadas a la publicidad manifiesta de darse a conocer y convocar, en el largo plazo de la vida del movimiento se revelaron analíticamente como instancias mucho más productivas “hacia dentro”, esto es, hacia el afianzamiento de los lazos entre los militantes, y en la producción de una identidad consolidada en una comunidad de saberes y expectativas. Cuando estas misiones se llevaron a cabo la mayoría de los Misioneros no se conocía entre sí. Cada uno de los participantes provenían de sociabilidades anteriores reducidas y no necesariamente conexas: la militancia peronista en diferentes barrios, la participación en comunidades y parroquias de diferentes puntos del país. La puesta en prácticas de la misión y la posterior reflexión sobre las propias prácticas en comunidad resolvieron las disparidades de trayectorias y andamiaron el proceso de construcción del colectivo Misioneros de Francisco.

El mapa, el territorio y sus distancias. El proyecto de las capillas de MMF

La propuesta de Misioneros de Francisco parte de un diagnóstico sobre la crisis de las instituciones encargadas tradicionalmente de la gestión de las demandas de los sectores populares, que comparte con las organizaciones entre las que sus miembros circulan, el Movimiento Evita y la CTEP. Pese al crecimiento económico evidenciado durante la primera década del segundo milenio, persisten núcleos de población marginalizados, segmentados, separados violentamente de la trama social que el capitalismo construye y que son alcanzados de manera fragmentaria e incompleta por las políticas sociales del Estado, las redes políticas clientelares y las de asistencia religiosa (Kessler, 2014).

Para poder subsanar esta marginación MMF propuso desde sus orígenes armar un dispositivo como las capillas, independiente de las burocracias eclesiales y partidarias, y orientado a la integración con la vida asociativa de los

sectores populares. Hasta el momento el Movimiento lleva construidas catorce capillas en barrios periféricos, asentamientos y villas del Gran Buenos Aires y otras zonas urbanas relegadas del interior del país.

Al igual que las actividades proselitistas que describíamos en el primer apartado, las dinámicas de las capillas de Misioneros de Francisco se inscriben en la cosmovisión propia de la teología del pueblo. Capillas que, si bien son edificadas por miembros de la organización, con el apoyo de organizaciones sindicales y movimientos sociales, sólo pueden ser dinamizadas por vecinos del barrio, a menudo por mujeres y hombres migrantes. En las capillas tienen lugar bautismos, responsos, casamientos, comuniones, rezos comunitarios, catequesis y la celebración de festividades religiosas populares y locales, estas últimas respetando las religiosidades más veneradas en el lugar.

Además de esta secuencia de prácticas religiosas, que se inscriben en el horizonte de un catolicismo de base, barrial, con una autonomía relativa respecto de las injerencias burocráticas (en las capillas de Misioneros se bautizan niños y niñas sin importar la condición marital de sus padres, por ejemplo) también tienen lugar actividades sociales orientadas a la inclusión: apoyo escolar, reuniones de vecinos para enfrentar problemáticas colectivas como la inseguridad o la falta de algún recurso básico, como la llegada de líneas de colectivos que conecten al barrio con las principales centros urbanos. En las capillas de Misioneros de Francisco tienen lugar inclusive la ejecución de ciertas políticas sociales implementadas por el estado nacional, provincial o municipal.⁵

Pero la dinámica política de las capillas trasciende las iniciativas en pos de la integración comunitaria y el abordaje integral de sus problemáticas. Estos dispositivos territoriales también se insertan en tramas que posicionan a los barrios como ejes de acción de lo político (Merklen, 2005). Varias capillas están emplazadas en territorios ocupados por sus pobladores, tras procesos conflictivos por el derecho de la vivienda. Tal es el caso de la capilla Negro Manuel, situada en un territorio ganado por militantes sociales, que originariamente dependía de la Arquidiócesis de Mercedes-Luján y que el Municipio reclamaba como propio. Erigir una capilla en dichas zonas “en litigio” remite a una acción

5 Diversas capillas de Misioneros fueron sede de los programas FINES y ENVIÓN, pensados para asistir a aquellos que aún no completaron sus estudios secundarios obligatorios.

política orientada a legitimar y acompañar, nutrir la resistencia y de luchas por derechos en el largo plazo. La comunidad de Barrios Los Hornos (La Plata, provincia de Buenos Aires), está conformada estrictamente por mujeres víctimas de violencia de género, que para enfrentar su situación decidieron formar una comunidad, ocupar tierras y fundar una capilla que lleva por nombre el de Azucena Villaflor, una de las fundadoras de las Madres de Plaza de Mayo. La capilla de José C. Paz, en el conurbano bonaerense, surgió también del deseo de organización de los habitantes de un asentamiento en las que la llegada de los servicios básicos depende más de las acciones vecinales que de la intervención del estado en sus distintos niveles.

La diversidad de actividades que tienen lugar en la capilla visibiliza su condición liminar con respecto a dos grandes instituciones: el peronismo y la Iglesia católica. La relación con el peronismo resulta cuasi-natural, toda vez que un número importante de Misioneros provienen de espacios militantes peronistas, principalmente del Movimiento Evita. Esta doble pertenencia facilita la tracción de recursos hacia las capillas, como así también una comunidad de saberes prácticos, claves en el devenir de una acción territorial: “saber” organizar eventos públicos, marchas, comunicarse con los vecinos, atender y organizar sus demandas. En las filas de Misioneros, los que provienen del mundo político conviven con otros actores que provienen del campo católico, en sus variantes más progresistas y atentas a las demandas populares. Esta confluencia es la que nutre estas experiencias. La contracara de esta convergencia virtuosa resulta que ciertos conflictos, tensiones y coyunturas políticas mayores amenazan con irrumpir en las dinámicas pretendidamente autónomas de las capillas: cierre de listas electorales, agendas partidarias, entre otras. En por eso que en MMF hay una constante vigilancia para que las capillas no se conviertan en “unidades básicas”, esto es, en ramificaciones territoriales de una estructura política formal. El antídoto contra esta amenaza –constante– resulta la búsqueda de la primacía de la agenda local.

En cuanto a la relación con la Iglesia Católica, las tensiones son más nítidas, porque las capillas representan unidades territoriales religiosas que no se encuentran incardinadas, esto es, subordinadas al poder diocesano de los obispos. Sus actividades religiosas no están estructuradas por las decisiones, las agendas y las prioridades de la jerarquía eclesial, aunque sí requieren –por pedido expreso de los vecinos y capilleros– la presencia de un sacerdote para

los oficios religiosos. La singularidad de estas dinámicas de autonomía, que no prescinde a los especialistas, genera conflictos, ya que para la visión episcopal las capillas resultan zonas grises no asimilables a su planificación normativa.

Misioneros de Francisco cuenta con la bendición del papa, y representa un proyecto *sui generis* que reclama importantes porciones de autonomía respecto de la estructura jerárquica de la Iglesia católica. Como todas las fundaciones en los márgenes de la institución (Giménez Béliveau, 2016), su presencia en el territorio genera incomodidades: en la mirada de algunos obispos, la idea de promover capillas en sectores populares que se autogestionan, que predicán una dinámica horizontal, estructurada en torno a las demandas del pueblo, resulta un desafío a su poder jurisdiccional.

Los obispos tienen a cargo las diócesis, dominios territoriales donde impera su gobierno: una línea pastoral, con horizontes, metas y acentos doctrinarios y litúrgicos distintivos y cercanos al perfil del propio obispo, una disposición de los especialistas religiosos (qué sacerdote es asignado a cada parroquia y según qué criterios) y finalmente, un arbitraje en última instancia de los conflictos que pudieran suceder en cualquier punto de su jurisdicción. En la perspectiva de un poder territorializado y cuasi-monárquico, los reclamos de gestión autónoma de la religiosidad son considerados disidencias más que oportunidades de profundizar la misión religiosa a partir de un enriquecimiento y heterogenización de las prácticas.

En el caso de las capillas de Misioneros, estas tensiones se materializan sobre todo en un orden micro: el caso más típico es la negativa de disponer de sacerdotes diocesanos para que participen de las celebraciones organizadas por los Misioneros. Entre los sacerdotes, que reproducen el poder territorial en una jurisdicción de menor rango, es frecuente la sospecha respecto de la manifiesta afiliación partidaria de los miembros de Misioneros de Francisco. Temen que la pastoral parroquial quede asociada a una adscripción política, y de esa manera particularice y faccionalice una acción que, desde su planteo, debe situarse en el plano universal (la Iglesia es de todos y para todos).

En la práctica cotidiana de las capillas estas tensiones se resuelven a través de acuerdos particularizados, capilla por capilla: en algunas se consigue que el sacerdote del lugar acepte presidir las celebraciones, en otras esa presencia se demora o nunca se concreta, lo que conduce a la suspensión de las demandas de sacramentos.

Dos episodios ilustran las tensiones de las capillas con las instituciones político-estatales y eclesiásticas presentes en el territorio. El primero acontece en la capilla de Barrio La Nueva, ubicada en el oeste del conurbano bonaerense. Carlos y su hija Alma eran los animadores principales de la capilla: sus trayectorias representaban itinerarios biográficos típicos en la composición social de MMF. Carlos había sido un histórico militante de una de las fracciones peronistas de los setenta y si bien en la actualidad no participaba activamente en actividades políticas, su acervo de experiencias representaba su guía de acción permanente: además de su trabajo habitual, Carlos llevaba adelante una actividad social intensa, que se desplegaba en la organización de kermesses, colectas para personas necesitadas del barrio, y fundamentalmente, la organización del Día del Niño y de la festividad de los Reyes Magos, donde además de números y espectáculos infantiles, se organizaba una merienda colectiva y el célebre reparto de juguetes, que Carlos conseguía gracias a la confianza que se había ganado de comerciantes de la zona, pero también de algunos concejales del distrito. Hombre con profundas convicciones católicas, también participaba junto con su hija de las actividades de la parroquia barrial y en ocasiones había logrado armar actividades en conjunto. Y aunque su hija sí formaba parte de uno de los grupos parroquiales, sus emprendimientos eran más bien autónomos.

La participación de Carlos y de su hija en Misioneros de Francisco, sumado a los cambios del panorama político a escala nacional y municipal representaron los ejes dinamizadores de un conflicto con el párroco de la zona. Carlos y Alma nos contaron que desde un principio el cura desconfió de la capilla de Misioneros, porque era una actividad “que no era lo que el obispo quería” y porque lo veía como algo “muy político”. En realidad, lo que distanciaba al párroco de los Misioneros en cuestión era, según su relato, una diferencia política: mientras que los Misioneros reivindicaban sus afiliaciones simbólicas con el peronismo y lo expresaban en cada uno de sus eventos, el referente católico se sentía más a gusto con el nuevo intendente, del sello político de Cambiemos, que había desplazado al histórico intendente peronista de La Nueva. Las tensiones se pusieron de manifiesto rápidamente bajo una modalidad territorial. El nuevo intendente promovió reformas en la plaza vecinal, que incluían la remoción de una imagen de la Virgen del Rosario en la plaza. El párroco decidió no intervenir en la decisión del funcionario y su omisión despertó el enojo

de Carlos y de su hija, que alertaron a sus vecinos, pero también a sus compañeros de militancia de Misioneros para impedir el desplazamiento de la imagen, lo que significaba para ellos un ultraje. Finalmente, la virgen no se movilizó de la plaza, merced a las alianzas orquestadas por los referentes misioneros, quienes terminaron redoblando la apuesta: su paso siguiente de acción en el barrio fue pintar un mural del Papa Francisco a lo largo y a lo ancho de un viejo paredón, que se remataba con la leyenda Tierra Techo y Trabajo.

El segundo episodio tuvo lugar en una capilla fundada en el centro de un asentamiento en el segundo cordón del gran Buenos Aires. Creado en tierras usurpadas que pertenecían a una empresa, el asentamiento nació marcado por una territorialidad escindida: de un lado del riacho se instalaron grupos migrantes provenientes en su mayoría de Paraguay y Bolivia, del otro argentinos. El “lado migrante” del asentamiento prosperó: con la asistencia de grupos políticos, entre ellos una sección del Movimiento Evita, se realizó un campo de juegos, se proyectó el jardín maternal y se levantó la capilla. La capilla estuvo desde sus orígenes atravesada por territorialidades diferenciadas, y por disputas entre los grupos en torno de la maneras de gestionarla. La capilla se construyó con los aportes del estado (nacional, provincial y municipal) que proveyó materiales los materiales de construcción, y de los habitantes del barrio, que la levantaron con su trabajo.

La inauguración de la capilla puso en escena la compleja trama institucional en la que se insertan los Misioneros: una procesión que comenzó en la parroquia y terminó en la capilla atravesó el barrio el día de la ceremonia. La procesión estaba encabezada por una imagen de la Virgen de Caacupé, seguida por integrantes de Misioneros de Francisco y del Movimiento Evita, con sus respectivas banderas. La presencia manifiesta de las adscripciones políticas hizo que el sacerdote de la parroquia no acompañara la procesión, aunque sí ofició misa en la capilla, más tarde. Cuando la procesión se acercó a la capilla, salió a su encuentro una comitiva en sentido contrario encabezada por niños que llevaban imágenes de la virgen de Luján y las banderas paraguaya, peruana y argentina.

El cartel que ilustraba las vicisitudes de la construcción de la capilla, desde la delimitación del terreno hasta la inauguración de la misma en octubre de 2015, concluía afirmando que “Hoy son los vecinos, la Comisión Vecinal y la JP Evita quienes, junto a Misioneros de Francisco, concretan un sueño. Que esta

capilla sea el símbolo de que cuando estamos unidos nada es imposible”.⁶ El sueño de la unidad duró, sin embargo, poco: la Comisión Vecinal, compuesta por los habitantes del barrio, terminó apropiándose de la capilla y distanciándose del Movimiento Evita, a quienes consideraban excesivamente politizados, y afirmando sus relaciones con actores de la pastoral diocesana, delegados directos del entrono del obispo. El sacerdote de la parroquia más cercana espació sus visitas a la capilla, como lo hicieron también los Misioneros. Las múltiples institucionalidades eclesíásticas –parroquia, pastoral diocesana, Misioneros de Francisco– y políticas –Movimiento Evita, Comisión Vecinal– contribuyeron al surgimiento de la capilla en el asentamiento pero no lograron establecer acuerdos permanentes de convivencia: la permanencia de Misioneros en esa capilla se vio seriamente comprometida.

En suma, las tensiones y arreglos que se suscitan en las capillas ponen en escena los roces y las difíciles complementariedades entre diferentes dispositivos territoriales, pre-existentes a la llegada de los Misioneros y competidores parciales de su programa, puntualmente las parroquias católicas y los municipios. Ambos dispositivos ameritan ser pensados como proyectos territoriales incompletos, permanentemente desbordados por la complejidad de un territorio en continua mutación. Las parroquias católicas no consiguen garantizar el monopolio el espacio de la oferta de los bienes de salvación, desafiadas y desplazadas por nuevas formas de creer y por la propia indiferencia religiosa. En lo que concierne a la demanda, se encuentran interpeladas por problemáticas situadas por fuera de las interacciones exclusivamente rituales entre creyentes y especialistas: los fieles reclaman escucha, ayuda para resolver problemas personales, familiares y laborales complejos, sostén frente a malestares cuya respuesta no encuentran (Giménez Béliveau, 2017; Martins, 2016).

En el caso de los municipios, el panorama no varía, aun cuando se trate de un terreno donde circulan bienes materiales y simbólicos de distinta índole. Los municipios dependen de fondos provinciales y nacionales en la mayoría de sus actividades de gestión y esta dependencia acentúa la inestabilidad de su presencia en el territorio, a lo que se suma el desafío a su control provenientes de las formas encadenadas de violencia (Auyero; Berti, 2013) y la proliferación

6 Registro de campo, 11 de octubre de 2015.

de economías legales y/o ilegales (Rodríguez Alzueta, 2004), por solo mencionar dos fenómenos que desafían la autoridad legal del Estado. Frente a estos desafíos no resueltos y la disparidad entre los mapas institucionales y las dinámicas “reales” del territorio, la presencia de un nuevo actor como las capillas de los misioneros fue leída, hasta el momento, más en clave competitiva que de alianza. En otras palabras: a la luz de las problemáticas desgastantes e irresueltas que afrontan en su gestión cotidiana parroquias y municipios, las capillas fueron conceptualizadas como un elemento intrusivo, ilegible y amenazante, en gran parte porque venía a poner en evidencia el carácter incompleto e insuficiente de su gestión.

De San Cayetano a Plaza de mayo. La religión en clave beligerante

Misioneros de Francisco despliega su presencia en el espacio público a través de múltiples iniciativas. Como vimos, la realización de capillas católicas constituye una de sus apuestas principales, la otra es organización y acompañamiento de peregrinaciones y manifestaciones masivas.

Desde el comienzo los Misioneros de Francisco decidieron participar regularmente de las celebraciones de San Cayetano: consideran al Santo uno de los representantes de la religiosidad popular de la que ellos mismos debían nutrirse en su acción político-religiosa ordinaria. San Cayetano es una de las devociones religiosas católicas más populares de la Argentina. Conocido como el Santo patrono del Pan y del Trabajo, todos los siete de agosto su santuario se colma de peregrinos y devotos, que le ruegan y le agradecen su protección (Giménez Béliveau; Carbonelli, 2017).

El 7 de agosto de 2016, los Misioneros decidieron imprimir un carácter distinto a la tradicional celebración. Se trataba de la primera fiesta de San Cayetano bajo un signo político distinto al que ellos habían sostenido durante los últimos 12 años. Misioneros convocó a otras fuerzas sindicales, agrupaciones de izquierda y a los sectores agrupados en la CTEP para marchar juntos desde el santuario hasta Plaza de Mayo. El objetivo era reclamar por la sanción de una ley de Emergencia Social que garantizara un ingreso mínimo a los sectores más excluidos de la sociedad argentina. Una peregrinación religiosa cobraba así

el sentido de una movilización política, desafiante, beligerante, inscripta decididamente en el plano de la protesta.

Para la ocasión, la marcha retomó un viejo lema. En el año 1981, la resistencia a la dictadura militar (1976–1983) retomaba su iniciativa, y “Paz, pan y trabajo” fue la consigna de una de las primeras convocatorias masivas organizadas por el dirigente sindical Saul Ubaldini. En aquel entonces la proclama desafiaba el poder de la dictadura y presagiaba su final. En un giro temporal, la marcha organizada por los Misioneros recuperó toda la potencialidad política del lema, para encolumnar a la disidencia política en torno a un reclamo. A la histórica Paz, Pan y Trabajo se sobreimprimió una segunda consigna, de clara raigambre franciscuista: Tierra, Techo y Trabajo.

Como otros eventos políticos, la marcha adquirió un carácter altamente ritualizado: partió de Liniers, barrio periférico de la ciudad de Buenos Aires, fronterizo con el conurbano y asociado históricamente a la cultura obrera e inmigrante, para llegar a la Plaza de Mayo, epicentro político de la historia argentina. El recorrido sigue una de las principales arterias de la ciudad, la Avenida Rivadavia, que la atraviesa de oeste a este, marcando la división entre el norte de la ciudad, de arquitectura aristocrática y europeizante, del sur más pobre, postergado, siempre peligroso en el imaginario colectivo hegemónico. Marchar por esa vía implicó mostrar /mostrarse antes diferentes públicos, palpar y medir sus grados de aceptación y de rechazo.

Durante las casi cuatro horas de caminata, las consignas políticas y los canticos propios de las convocatorias militantes dominaron la escena, mientras banderas con inscripciones maoístas y guevaristas se confundían con imágenes del Sagrado Corazón de Jesús, Eva Perón y Vírgenes de Luján. Los Misioneros presidían toda la columna (que aproximadamente reunió cien mil personas durante diez kilómetros) portando tres íconos: una imagen de la Virgen de Luján, patrona de la Argentina, otra de San Cayetano, como dijimos, santo popularísimo por su ligazón con la cuestión laboral y un estandarte del Papa.

Los Misioneros recibieron el acompañamiento de vecinos auto-convocados que saludaban su paso agitando banderas argentinas o aplaudiendo. Inquilinos y propietarios los aplaudían o simplemente los miraban desde los balcones de los edificios que se agolpaban a medida que se acercaban al centro de la ciudad. En su caminar los Misioneros y sus aliados también conocieron

la hostilidad de los bares que cerraban sus puertas, y de vecinos que los hostigaban desde los balcones.

El cierre de la movilización en Plaza de Mayo mantuvo la tesitura político-religiosa bajo la cual había sido configurada. Según los usos y estilos de la tradición política argentina, los referentes de las diferentes organizaciones ocuparon el escenario dispuesto y desde allí enarbolaron discursos críticos a la política económica imperante y volvieron a remarcar el apoyo papal. Incluso se mencionó que Juan Carlos Alderete, referente de Barrios de Pie (una de las columnas más numerosas de la manifestación), había sido recibido por su Santidad en Roma y que, desde su sede pontificia, se bendecía la protesta por su carácter justo. Tras las alocuciones políticas, los aplausos y las últimas arengas, el clima se tornó decididamente festivo: algunos grupos musicales folclóricos ocuparon el escenario y amenizaron el ambiente, mientras los presentes comían alimentos típicos como el loco o el choripán.

La movilización tuvo una amplia repercusión mediática: la masividad y el hecho de constituirse de una de las primeras acciones públicas opositoras al nuevo gobierno, le valieron las portadas de los principales matutinos del lunes 8 de agosto. En términos políticos, las consecuencias también fueron exitosas: la presión surtió efecto e impidió que se dismantelara toda una red de políticas de asistencia social, forjadas durante el gobierno previo, y vitales en la garantía de recursos básicos por parte de los sectores más castigados por el ajuste. También consiguió la sanción de una ley de Emergencia social por parte del gobierno de Mauricio Macri. Finalmente, la movilización por Paz Pan y Trabajo cumplió ampliamente su propuesta performativa de afianzar la figura de Francisco como uno de los estandartes de la resistencia social al ajuste y a la desposesión colectiva.

La asociación de símbolos religiosos profundamente arraigados en la cultura popular argentina –la Virgen, San Cayetano, y la figura icónica de Francisco se reveló como una potente apuesta para unificar espacios opositores de diversos orígenes políticos y sociales. En 2017 se repitió la marcha, con una apuesta política redoblada: no sólo se reclama el cumplimiento efectivo de la ley de Emergencia Social, sino la profundización de la asistencia a sectores populares a través de una ley de Emergencia alimentaria.

La figura del papa funciona a la vez como ícono y como potenciador de las causas sostenidas por los movimientos sociales: las articula en un mismo relato, des-particularizándolas, asociándolas entre sí y ligándolas a una problemática

global. En el giro geopolítico de su Iglesia, Francisco pareciera decirle al auditorio mundial:

Todas esas problemáticas que conocemos: las expulsiones en el mercado laboral, la marginalidad, los problemas de tierra de los campesinos, la inmigración que no encuentra cobijo, no son conflictos desunidos, reducibles a sus contextos de origen. Todos y cada uno de ellos remiten a una única causa que aquí denuncio: la fase actual del capitalismo financiero, la lógica perversa que se reproduce gracias a y a costa de la exclusión de millones.

Está claro que no es el primero que produce esta articulación discursiva, pero sí que resulta uno de los pocos que se revela capaz de captar a los públicos más diversos. El recurso al Francisco-símbolo en el espacio público se revela así una performance sumamente eficaz: congrega y aglutina actores de proveniencias diversas, magnifica los discursos protestatarios y los inscribe en un escenario público global.

Conclusiones

En este artículo nos propusimos, a través del abordaje etnográfico de Misioneros de Francisco, analizar las principales modalidades de intervención pública de un movimiento situado deliberadamente en la intersección de los espacios políticos y religiosos, fuertemente referenciado en la figura emblemática del papa argentino, y cuya praxis reviste un carácter eminentemente territorial.

En nuestro seguimiento del movimiento, encontramos tres espacios decisivos donde la propuesta de Misioneros de Francisco se puso en escena: las plazas como espacio misional, las capillas como punto de interacción con las instituciones y prácticas de la politicidad y religiosidad popular, y la calle como ámbito de protesta.

Luego de un período de ensayo de la acción pública en que se probaron los alcances y las potencialidades de la intervención en estaciones de trenes y plazas, el Movimiento definió sus formas centrales de acción: la fundación de capillas y las manifestaciones y peregrinaciones. En estas primeras proyecciones, el grupo se apropió de un territorio texturado, y se probó. La reflexión sobre

las prácticas de las “salidas” de los primeros tiempos los preparó para consolidar y delinear las estrategias que se volverán luego las modalidades prioritarias de acción: la dinámica de la circulación permanente y de interacciones anónimas moduló el hacer misionero, al punto de transformar la misión en una instancia de sondeo, prueba y construcción identitaria. La eficacia de esta práctica se midió más en función de la posibilidad de vigorizar hacia dentro los lazos iniciáticos del movimiento, en términos de fusión de saberes y creencias.

La fundación de capillas se montó sobre el imaginario de control del territorio típico de instituciones como la Iglesia y el Estado: instalarse en el territorio suponía hacerse con ese objeto de deseo heredado de la doble tradición religiosa y política, “el pueblo”, en sus lugares de vida cotidiana. Pero instalarse en el territorio de manera permanente encontró tensiones con las instituciones múltiples que lo habitan: la trama social de las capillas fue la que desnudó un mayor número de resistencias e interrogantes para una propuesta mixta como la de Misioneros. Las tensiones se multiplicaron en la vida cotidiana de las capillas: con las instituciones políticas –partidos políticos, movimientos y los niveles municipal, provincial y nacional del estado– y las distintas institucionalidades y agencias de la iglesia católica –los párrocos, los movimientos, los obispos.

Por otro lado, el “pueblo católico”, que está en la base del proyecto de las capillas, no siempre se corresponde exactamente con el que los Misioneros imaginaban. El “catolicismo popular” no sólo convive en territorios heterogéneos con otras pertenencias y creencias religiosas, espirituales y políticas, sino que no siempre elige el espacio local para expresar la fe. Los creyentes católicos con mayor o menor cercanía a la Iglesia a los que Misioneros quieren llegar no inscriben necesariamente sus prácticas religiosas/ políticas en el territorio de la manera cotidiana y regular que la fundación de las capillas supone.

En lo que respecta al espacio de la calle, la tradiciones políticas y religiosas previas en términos de movilización en Argentina facilitaron el armado de una acción disruptiva, sin determinarla. Lo que está en juego en las movilizaciones y peregrinaciones masivas que organiza y a las que adscribe Misioneros, como las marchas del 7 de agosto de 2016 y 2017, es la capacidad de los símbolos y figuras religiosas para articular la dispersión política del campo popular, luego de su crisis hegemónica en las elecciones presidenciales 2015. La masividad de estos encuentros y la claridad de los reclamos visibilizó la potencia de estos elementos y la renovación activa de las tradiciones.

Como ha señalado Segato (2007) la retracción del Estado en las tareas de organización y cobertura de dimensiones vitales de la vida comunitaria e individual (salubridad, seguridad, educación, acceso a bienes simbólicos y culturales) abrió el paso a la gravitación de agencias que, a escala territorial, disputan poder entre sí. Auténticas facciones que intentan abrirse paso y monopolizar el control de los espacios y someter, por la seducción o por las fuerzas, a las poblaciones que allí se encuentran.

Y así como en el proyecto de instalación en el territorio aparecen tensiones que hacen peligrar su crecimiento, en el proyecto de tránsito por el espacio público los símbolos religiosos cargados de significación política que los Misioneros portan cumplen cabalmente su objetivo: significan, dicen hacia fuera del grupo, y consolidan identificaciones hacia adentro. Las manifestaciones y peregrinaciones constituyen, además, prácticas que reconocen afinidades con el tipo de religiosidad imperante en la sociedad contemporánea, marcada más por la prácticas extraordinarias y extracotidianas de los “altos lugares y momentos fuertes” (Hervieu-Léger, 1999) que por las observancias regulares. El caminar ilumina, atrae, aparece como un momento que será relatado y recordado, que abrirá a su vez nuevas instancias de profundización del compromiso: permite también reafirmar comunitariamente las pertenencias y constatar el reconocimiento que el tránsito por el espacio público tiene: los medios masivos de comunicación y sitios web reafirman la idea del éxito publicando las manifestaciones como hechos destacados. Tales hechos extraordinarios no alcanzan, sin embargo, para perpetuar la existencia del Movimiento, que necesita del compromiso cotidiano en espacios barriales para garantizar su continuidad. Las formas diferentes de habitar en el espacio público son una apuesta en este sentido.

Referencias

ALGRANTI, J. Episodios religiosos: exploraciones sobre la inespecificidad del carisma. *Mirada: Investigación en Ciencias Sociales*, Buenos Aires, año 6, n. 10, p. 61-88, 2014.

AMEIGEIRAS, A. Culture populaire et religion: approches théoriques de la religiosité populaire au sein des cultures populaires latino-américaines. *Social Compass*, Louvain, v. 55, n. 3, p. 304-315, 2008.

AMEIGEIRAS, A. Iglesia Católica y modernidad contemporánea. Una mirada desde Latinoamérica. *Estudos de Religião*, São Paulo, v. 27, n. 2, p. 159-176, 2013a.

AMEIGEIRAS, A. Pueblo Santo o Pueblo Justo. Alternativas teológico-pastorales en una diócesis del Gran Buenos Aires. In: JUDD, E.; MALLIMACI, F. (Coord.). *Cristianismos en América Latina: tiempo presente, historias y memorias*. Buenos Aires: CLACSO, 2013b. p. 195-222.

AUYERO, J.; BERTI, M. F. *La violencia en los márgenes: una maestra y un sociólogo en el conurbano bonaerense*. Buenos Aires: Katz, 2013.

BERGER P.; LUCKMANN T. *La construcción social de la realidad*. Amorrortu: Buenos Aires, 1989.

BLANCARTE, R. Laicidad y secularización en México. *Estudios Sociológicos*, México D.F., v. 19, n. 57, p. 843-855, sept./dic., 2001.

BLANCARTE, R. Laicidad y laicismo en América Latina. *Estudios Sociológicos*, México D.F., v. 26, n. 76, p. 139-164, enero/abr. 2008.

CARBALLO, C. T. Peregrinos católicos y religiosidad popular en Argentina. *Estudios Socioterritoriales: Revista de Geografía*, v. 8, n. 1, p. 53-69, 2010.

CARBONELLI, M. A. Los evangélicos en la arena política del conurbano. Dilemas y horizontes de una apuesta religiosa territorial. *Mitológicas*, Buenos Aires, v. 29, p. 41-64, 2014.

CARBONELLI, M. A.; GIMÉNEZ BÉLIVEAU, V. Misioneros de Francisco en Caacupé. El viaje y los objetos de culto a través de la etnografía de una peregrinación político religiosa. *Debates do Ner*, Porto Alegre, ano 17, n. 29, p. 329-359, 2016.

CARBONELLI, M. A.; MOSQUEIRA, M. A.; FELITTI, K. Religión, sexualidad y política en la Argentina: intervenciones católicas y evangélicas entorno al aborto y el matrimonio igualitario. *Revista del Centro de Investigación*, v. 9, n. 36, p. 25-43, jul./dic. 2011.

CARNEIRO, S. de S. O caminho do sol: construindo emoções, ethos peregrino e vínculos sociais. In: STEIL, C. A.; CARNEIRO, S. de S. (Org.). *Caminhos de Santiago no Brasil*. Rio de Janeiro: Faperj: Contra Capa, 2011. p. 75-107.

CEFAÏ, D. Qu'est-ce qu'une arène publique? Quelques pistes pour une approche pragmatiste. In: CEFAÏ, D.; JOSEPH, I. (Dir.). *L'héritage du pragmatisme: conflits d'urbanité et épreuves de civisme*. Paris: La Tour d'Aigues: L'Aube, 2002. p. 76-102.

CEVA, M. Inmigración y iglesia. Las peregrinaciones extranjeras a Lujan hacia el centenario. In: FOGELMAN, P.; CEVA, M.; TOURIS, C. (Ed.). *El culto mariano en Luján y San Nicolás: religiosidad e historia regional*. Buenos Aires: Biblos, 2013. p. 51-66.

DA COSTA, N. La laicidad uruguaya. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, Paris, n. 146, p. 137-156, 2009.

ESQUIVEL, J. C. Cultura política y poder eclesiástico: encrucijadas para la construcción del Estado laico en Argentina. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, Paris, n. 146, p. 41-59, 2009.

ESQUIVEL, J. C. Catolicismo y modernidad en Argentina: ¿de la confrontación a la conciliación?. *Estudos de Religião*, São Paulo, v. 27, n. 2, p. 193-213, 2013a.

ESQUIVEL, J. C. La carrera por un Papa Propio. *Le Monde Diplomatique*, Buenos Aires, n. 166, 2013b. Disponible en: <<https://www.eldiplo.org/166-de-chavez-a-francisco/la-carrera-por-un-papa-propio/>>. Acceso: 30 ago. 2017.

FEDIAKOVA, E. Saliendo del “refugio de las masas”: evangélicos chilenos y compromiso social (1990-2010). In: PARKER GUMUCIO, C. *Religión, política y cultura en América Latina*: nuevas miradas. Santiago de Chile: Instituto de Estudios Avanzados: USACH/ACSRM, 2012. p. 125-145.

FLORES, F. San Nicolás, entre el acero y las promesas. In: FOGELMAN, P.; CEVA, M.; TOURIS, C. (Ed.). *El culto mariano en Luján y San Nicolás*: religiosidad e historia regional. Buenos Aires: Biblos, 2013. p. 119-141.

FRESTON, P. *Evangélicos na política brasileira*: história ambígua e desafio ético. Curitiba: Encontro, 1994.

FRIGERIO A.; RENOLD, J. M. (Comp.). *Visiones del Papa Francisco desde las Ciencias Sociales*. Rosario: UNR, 2015.

GIMÉNEZ BÉLIVEAU, V. Del barrio a la cima del mundo. *Revista Anfibia*, marzo 2013. Disponible en: <<http://www.revistaanfibia.com/ensayo/francisco-del-barrio-la-cima-del-mundo/>>. Acceso: 30 ago. 2017.

GIMÉNEZ BÉLIVEAU, V. Francisco. Escalas y politicidades de la relación del papa con los latinoamericanos. *Revista Caminos*, La Habana, n. 76-77, p. 4-14, 2015.

GIMÉNEZ BÉLIVEAU, V. *Católicos militantes*: sujeto, comunidad e institución en Argentina. Buenos Aires: Eudeba, 2016.

GIMÉNEZ BÉLIVEAU, V. Terapéuticas católicas, males modernos. Procesos de sanación y exorcismo en la Argentina. *Sociedad y Religión*, v. 47, p. 33-59, 2017.

GIMÉNEZ BÉLIVEAU, V.; CARBONELLI, M. A. Movilización política, memoria y simbología religiosa: San Cayetano y los movimientos sociales en Argentina. *Revista Latinoamericana de Investigación Crítica*, n. 6, p. 51-70, 2017.

GIMÉNEZ BÉLIVEAU, V.; MARTÍNEZ, A. T. Símbolos religiosos en el espacio urbano. In: MALLIMACI, F. *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina*. Buenos Aires: Biblos, 2013. p. 217-220.

GIUMBELLI, E. *Símbolos religiosos em controvérsias*. São Paulo: Terceiro Nome, 2014.

GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, C. La danza neo-tradicionalista como oferta espiritual en la estantería exotérica New-Age. In: ARGYRIADIS, K. et al. *Raíces en movimiento: prácticas religiosas tradicionales en contextos trans-locales*. Zapopán: El Colegio de Jalisco: CIESAS: IRD: CEMS, 2008. p. 363-392.

GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, C.; DE LA TORRE, R.; CASTRO, C. *Una ciudad donde habitan muchos dioses*: cartografía religiosa de Guadalajara. Zapopán: CIESAS: El Colegio de Jalisco, 2011.

HERVIEU-LÉGER, D. *Le pèlerin et le converti: la religion en mouvement*. Paris: Flammarion, 1999.

JONES, D.; VAGGIONE, J. M. Los vínculos entre religión y política a la luz del debate sobre matrimonio para parejas del mismo sexo en Argentina. *Civitas: Revista de Ciências Sociais*, Porto Alegre, v. 12, n. 3, p. 522-537, jan. 2013.

KESSLER, G. *Controversias sobre la desigualdad Argentina, 2003-2013*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014.

MACHADO, M. D. C. et al. La política: un nuevo espacio de articulación de las identidades religiosas y de género. *Si Somos Americanos: Revista de Estudios Transfronterizos*, v. 8, n. 2, p. 87-108, 2006.

MALLIMACI, F. Política y Catolicismo en el Gobierno del Dr. Kirchner: recomposición y disputa del poder simbólico. In: PARKER GUMUCIO, C. *Religión, política y cultura en América Latina: nuevas miradas*. Santiago de Chile: Instituto de Estudios Avanzados: USACH/ACSRM, 2012. p. 169-197.

MALLIMACI, F. Papa Francisco: entre la modernidad católica y la recomposición religiosa. *Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano*, Buenos Aires, n. 1, p. 2-4, 2013a.

MALLIMACI, F. Crisis del catolicismo y un nuevo papado. *Estudos de Religião*, v. 27, n. 2, p. 270-296, 2013b.

MALLIMACI, F.; ESQUIVEL, J. C. Catolicismo, política y sociedad en el Bicentenario de la Argentina. *Revista Argentina de Ciencia Política*, Buenos Aires, n. 13-14, p. 127-146, 2011.

MARCUS, G. Ethnography in/of the world system: the emergence of multi-sited ethnography. *Annual Review of Anthropology*, v. 24, p. 95-117, 1995.

MARTINS, I. R. Moralidades e atos de fala em serviços de apoio emocional: modalidades laicas da confissão e do testemunho?. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 36, n. 2, p. 19-43, 2016.

MAUES, H. A Mãe e o Filho como peregrinos: dois modelos de peregrinação católica no Brasil. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 33, n. 2, p. 121-140, 2013.

MERKLEN, D. *Pobres ciudadanos: las clases populares en la era democrática* [Argentina, 1983-2003]. Buenos Aires: Gorla, 2005.

NATALUCCI, A. Los movimentistas. Expectativas y desafíos del Movimiento Evita en el espacio kirchnerista (2003-2010). In: PÉREZ, G.; NATALUCCI, A. (Ed.). *Vamos las bandas: organizaciones y militancia kirchnerista*. Buenos Aires: Nueva Trilce, 2012. p. 27-53.

ORO, A. P. A política da Igreja Universal e seus reflexos nos campos religioso e político brasileiros. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 18, n. 53, p. 53-69, out. 2003.

ORO, A. P. A laicidade no Brasil e no Ocidente. Algumas considerações. *Civitas: Revista de Ciências Sociais*, Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 221-237, maio/ago. 2011.

PRIETO, S. *El fin del mundo: el fenómeno del Papa Francisco desde la sociología*. Villa María: Eduvim, 2016.

RODRÍGUEZ ALZUETA, E. La violenta regulación del territorio en el capitalismo criminal. In: WACQUANT, L. et al. *Tiempos violentos: barbarie y decadencia civilizatoria*. Buenos Aires: Herramienta, 2004. p. 17-43.

SEGATO, R. L. *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en los tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo, 2007.

SEMÁN, P. El Pentecostalismo y la religiosidad de los sectores populares. In: SVAMPA, M. (Comp.). *Desde abajo: la transformación de las identidades sociales*. Buenos Aires: Biblos, 2000. p. 155-180.

SOCIEDAD Y RELIGIÓN. Buenos Aires, v. 23, n. 40, jul./oct. 2013.

STEIL, C. A.; MARQUES, B. R. O Caminho das Missões: reflexões antropológicas sobre uma experiência de peregrinação contemporânea. In: STEIL, C. A.; CARNEIRO, S. de S. (Org.). *Caminhos de Santiago no Brasil*. Rio de Janeiro: Faperj: Contra Capa, 2011. p. 23-56.

SUÁREZ, H. J. *Ver y creer: ensayo de sociología visual en la colonia El Ajusco*. Nezahualcoyotl: UAM: Quinta Chilla, 2012.

SUED, G. Misioneros de Francisco: capillas en las villas donde conviven política y religión. *La Nación*, 3 ago. 2014. Disponible en: <<http://www.lanacion.com.ar/1715373-misioneros-de-francisco-capillas-en-las-villas-donde-conviven-politica-y-religion>>. Acceso: 30 ago. 2017.

TADVALD, M. A reinvenção do conservadorismo: os evangélicos e as eleições federais de 2014. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 16, n. 27, p. 259-288, jan./jun. 2015.

TOURIS, C. Catolicismo popular e imaginario liberacionista en los años '70. El caso de las peregrinaciones villeras a Luján y del Movimiento Villero Peronista. In: FOGELMAN, P.; CEVA, M.; TOURIS, C. (Ed.). *El culto mariano en Luján y San Nicolás: religiosidad e historia regional*. Buenos Aires: Biblos, 2013. p. 67-97.

ZAPPONI, E. *Pregare con i piedi: in camino verso Finis Terrae*. Roma: Bulzoni, 2008.

ZAPPONI, E. *Marcher vers Compostelle: ethnographie d'une pratique pèlerine*. Paris: L'Harmattan, 2011.

Recebido: 30/09/2017 Aceito: 11/05/2018 | Received: 9/30/2017 Accepted: 5/11/2018



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

Fazer religião em público: encenações religiosas e influência pública

Making religion in public: religious staging and public influence

Paula Montero*

* Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil
pmontero@usp.br

Aramis Luis Silva**

** Universidade Federal de São Paulo – Santos, SP, Brasil
Professor visitante
aramisluis@uol.com.br

Lilian Sales***

*** Universidade Federal de São Paulo – Guarulhos, SP, Brasil
lilian.sales@unifesp.br

Resumo

Levando em conta a expansão do ativismo de diversas agências religiosas nas mais variadas arenas públicas nacionais, este artigo visa trabalhar o problema da reconfiguração recente do secularismo brasileiro. A partir da análise de três casos concretos – cerimônia de inauguração do Templo de Salomão, repercussão midiática de uma pastora transgênera e controvérsias no Supremo Tribunal Federal envolvendo agentes religiosos –, procuraremos demonstrar como as diversas dinâmicas de produção de visibilidade observadas resultam em um novo entendimento do que é “fazer religião” em público e, no limite, modificam a configuração de nossa ordem jurídica secular. Seguindo por esse caminho e observando o modo como a publicização da experiência sacraliza (moraliza) problemas privados tornando-os públicos, constata-se que grande parte da eficácia da linguagem religiosa contemporânea está menos na imposição de uma mensagem do que na qualidade e plasticidade de suas encenações nas diferentes arenas.

Palavras-chave: religião, secularismo, publicização; arenas públicas.

Abstract

This article analyses the problem of the recent reconfiguration of Brazilian secularism, taking into account the expansion of the activism of several religious agencies in the most varied national public arenas. We observed three empirical cases involving religious agents – the Solomon’s Temple Inauguration ceremony, the media’s repercussion of a transgender pastor and two controversies in the Federal Supreme Court – analyzing the different dynamics of production of visibility that results in a new understanding of what it is to “do religion” in public. In this sense, it was observed how to make the experience public sacralizes (moralises) the private problems and it has been found that the effectiveness of contemporary religious language comes much more from the quality and plasticity of its scenarios in the different arenas than of the imposition of a religion’s message.

Keywords: religion, secularism, publicity; public arenas.

Introdução¹

Este artigo visa trabalhar o problema da reconfiguração recente do secularismo brasileiro, historicamente demarcado pela oposição entre a Igreja Católica e o Estado, tendo em vista a expressiva expansão do ativismo de diversas agências religiosas nas mais variadas arenas públicas. Partimos da hipótese de que esse modo de se apresentar em público afeta, ao mesmo tempo, nosso entendimento do que é “religião” e do que é o “espaço público”. O conceito clássico de “religião” é caudatário da noção de “Igreja”, que supõe a incorporação de “fiéis” em uma base comunitária mais ou menos abrangente cuja força pode ser dimensionada pela convicção no pertencimento e pela regularidade na frequência aos cultos. Em consonância com a literatura mais recente sobre o tema (Beyer, 2012; Casanova, 1994), consideramos que esse conceito centrado na igreja e sua coletividade de crentes não é mais capaz de circunscrever a intensa circulação dos atores pelas mais diversas arenas e o modo como os discursos proferidos em nome da religião articulam diferentes sistemas funcionais tais como a política, o jurídico, a ciência, a moral, a domesticidade, etc. Já quanto ao conceito de “espaço público”, quando aparece associado ao tema da religião, mobiliza o problema político da laicidade do Estado. Autores como Asad (2003) têm enfatizado que a definição minimalista de laicidade enquanto princípio de neutralidade e separação do Estado em relação à religião está longe de contemplar a diversidade das formas como, historicamente, essa relação se consolida. Isso porque, sob a própria bandeira da laicidade, muitos modos de associar atores religiosos, setores governamentais e opinião pública se articulam. Os trabalhos que desenvolvemos recentemente (Montero, 2015) sobre a configuração recente da esfera pública no Brasil demonstraram que a “forma debate” tem se tornado, progressivamente, um dos modos canônicos dos atores religiosos se apresentarem publicamente.² Também a presença massiva nas ruas, em marchas,

- 1 Este trabalho é resultado do projeto “Religião, Direito e Secularismo: a reconfiguração do repertório cívico no Brasil contemporâneo” apoiado pela Fapesp (nº 2015/02497-5) a quem desde já agradecemos.
- 2 Assumindo a perspectiva de Talal Asad, autores como Emerson Giumbelli (2008, 2011) e Ranquetat Jr. (2012) enfatizam a importância dos dispositivos jurídicos estatais para a compreensão das formas como as religiões são autorizadas a se expressar publicamente. Tomando como objeto as polêmicas em torno da presença de símbolos religiosos em recintos estatais, esses autores procuram compreender como a regulação do religioso configura a laicidade brasileira.

caminhadas, shows e eventos em grandes estádios, assim como a multiplicação de programas televisivos mantidos por organizações religiosas, associa esse modo de se apresentar ao processo de formação das opiniões. No plano mais especificamente político já está clara a estratégia de algumas organizações religiosas de desenvolver competências para ampliar seu espaço no campo partidário e legislativo (Baptista, 2009; Machado; Burity, 2005; Mariano, 2016).

Levando em conta esses elementos, procuraremos demonstrar neste artigo como essas diversas dinâmicas de produção de visibilidade resultam em um novo entendimento do que é “fazer religião” e, no limite, modificam a configuração de nossa ordem jurídica secular. A partir da análise de alguns casos concretos, nosso foco privilegiará os processos de publicização da religião, que exigem, por um lado, o domínio de tecnologias de mobilização e engajamento de diferentes públicos e, por outro, o desenvolvimento de pedagogias de si de modo a desenvolver competências para a participação nos confrontos públicos.

A religião-monumento: o Templo de Salomão

Entre as inúmeras estratégias de produzir a religião em público destaca-se, pela sua ousadia e caráter paradoxal, a iniciativa recente da Igreja Universal do Reino de Deus de construir o Templo de Salomão, inaugurado em 2014 no bairro do Brás, em São Paulo. A tática pode ser considerada ousada pelo risco implicado no volume do investimento realizado (680 milhões de reais), pelas dificuldades assumidas no projeto de transplantar a Terra Santa importando de Israel pedras, tamareiras e grandes réplicas de objetos rituais e, ainda, pela ideia de inserir no panorama das edificações religiosas já conhecidas – igrejas, sinagogas, mesquitas, templos budistas – uma novidade sem equivalente na tradição recente, uma vez que os dois primeiros templos de Salomão teriam sido destruídos ainda na Antiguidade. Seu caráter paradoxal reside no fato de que, em aparente contradição com a função clássica da forma *igreja*, isto é, lugar de culto que “reúne fiéis em uma base abrangente e contínua” (Beyer, 2012, p. 116, tradução nossa), o Templo de Salomão se apresenta como sendo destinado “para todos os povos, independente de raça ou credo” (site oficial). É claro que, no bojo de um movimento geral recente, já reconhecido e bastante descrito pela literatura (Hervieu-Léger, 1993), de deslocamento da dominância

do modelo *igreja* como arranjo institucional privilegiado da atividade religiosa, o Templo de Salomão pode ser considerado como uma expressão bem-sucedida desta nossa era do “crer sem pertencer” (Beyer, 2012, p. 120). Ainda assim, seria preciso compreender, tendo em vista a elevada aposta realizada na construção desse dispositivo em um contexto de desinstitucionalização das práticas religiosas, como ele se organiza para exercer influência pública. Para abordar esse tema, desenvolveremos nosso argumento em torno de duas grandes questões: a primeira, que será enfrentada pela análise da cerimônia de inauguração do complexo, diz respeito ao modo como o Templo de Salomão reivindica publicamente sua *função* religiosa inserindo-se na paisagem urbana paulistana e ao tipo de visibilidade que ele produz; a segunda, que dará atenção às formas de ação social a partir das quais ela se apresenta como *religião*, procurará compreender seu *desempenho* e alcance fora do âmbito estritamente cultural.³

O Templo de Salomão em cena

A cerimônia inaugural do Templo de Salomão da Igreja Universal do Reino de Deus (Iurd) em 2014, que encerrou os quatro anos de sua construção, foi cuidadosamente planejada para produzir grande impacto midiático, espetáculo cujo efeito esperado é o ganho em visibilidade.⁴ Pela leitura do noticiário da época pode-se afirmar que essa estratégia foi relativamente bem-sucedida. Com maior ou menor entusiasmo, nenhum dos principais jornais, redes de televisão

3 Estamos usando os conceitos de *função* e *desempenho* tal como foram propostos pela leitura empreendida por Peter Beyer (1998, p. 401) a respeito da teoria de Luhmann sobre a secularização. Segundo Beyer, essa distinção luhmaniana diz respeito ao modo como um subsistema funcional se remete à sociedade como um todo (*função*) e ao modo como ele se relaciona com outros subsistemas funcionais (*desempenho*).

4 Trabalhos clássicos como o de Daniel J. Boorstin (2012), *Le triomphe de l'image*, de 1962, levantaram o problema dos pseudoeventos que têm por objetivo não informar, mas produzir visibilidade. Seu trabalho denuncia o reino do simulacro e do artifício que passou a dominar os meios de comunicação. Nossa intenção neste texto, no entanto, não é “desmascarar” as estratégias midiáticas de busca de credibilidade promovidas pela Iurd, mas procurar compreender os modos como instituições religiosas produzem a forma “religião” por meio da visibilidade conferida pelos eventos de mídia. Para tanto temos privilegiado não tanto o conceito de imagem e seus modos de representação, mas, sobretudo, o de performance, que deslocou-se do campo das artes para a totalidade do campo de comunicação. Inspirados em autores como M. José Mondzain, colocamos sob o foco de nossa análise a mise-en-scène em sua relação com o tempo real, o engajamento dos corpos e o lugar do espectador.

e agências deixaram de mencionar o evento. Como calibragem especial de sua importância estava o peso político das autoridades que atenderam ao convite: a então presidente da República Dilma Rousseff e seu vice Michel Temer, o governador Geraldo Alckmin e o prefeito Fernando Haddad, mais de 12 governadores de Estado, Ricardo Lewandowski representando o Superior Tribunal Federal, Elizabeth Rocha, presidente do Supremo Tribunal Militar, os presidentes da Assembleia Legislativa e do Tribunal de Justiça, o procurador-geral de Justiça e membros do Ministério Público, desembargadores e muitos outros representantes do Judiciário. Também estava presente o representante da Confederação Israelita do Brasil, Claudio Lottenberg. Em vista desta lista, mesmo incompleta, devemos nos perguntar em que circunstâncias a inauguração de um complexo religioso é capaz de convocar para um evento os mais altos representantes da função estatal. Ao lado disso, pelo fato de Edir Macedo, fundador da Iurd, ser também proprietário de uma emissora de televisão, a rede Record, foram também mobilizadas algumas “celebridades” de relativa grandeza, que concederam entrevistas e repercutiram a notícia em suas redes e programas, tais como os apresentadores Sabrina Sato, Gugu Liberato, entre outros. Finalmente, pelo modo como o mestre de cerimônia conduziu o evento pode-se inferir que os dez mil lugares sentados estavam ocupados prioritariamente por pastores, bispos e seus convidados.⁵ Essa qualificação do público presente demonstra como a função *culto religioso* encenada na ocasião, ou a comunicação que se apresenta como propriamente religiosa, foi exercida de modo articulado com a função *mediática e política*. Essa mesma configuração aparece, como veremos a seguir, na estrutura narrativa da performance ritual apresentada. Com efeito, uma breve descrição etnográfica das estratégias de ritualização adotadas nessa cerimônia, tal como ela pode ser acompanhada em registro visual no YouTube, nos permitirá desvendar, em suas grandes linhas, os padrões que conformaram a apresentação pública da Iurd nesse evento e para esse público.

5 Segundo relato da jornalista Laura Caprilione (2014), os convidados recebiam um convite em pergaminho pelo correio acompanhado de um envelope com uma senha. Com ela o convidado acessava o site e se cadastrava inscrevendo seu RG. O cerimonial ligava em seguida para confirmar os dados e então vinha um cartão com um código de barras. Esse cartão só seria aceito na portaria do evento mediante a apresentação de documento com foto. Então o convidado recebia um *pin* colorido que o classificava em ordem de importância, dirigindo-o as cadeiras correspondentes.

Embora não seja possível descrever aqui a cerimônia de um pouco mais de três horas de duração, procuraremos ao menos examinar sua estrutura narrativa de maneira a compreender, ao mesmo tempo, de que modo a cerimônia se dirige para a sociedade como um todo e como articula rito, cultura, ação social e política. Observada em seu conjunto, pode-se perceber que a forma espetáculo – uma vez que é disso mesmo que se trata, uma sucessão de linguagens musicais, fílmicas, orais e gestuais encenadas em um palco e no espaço do edifício para um grande público – foi estruturada em dois grandes blocos: no primeiro, a personagem central é uma réplica ampliada da Arca da Aliança e sua entrada triunfal no templo; no segundo, a fala dos pastores. Chama nossa atenção que, para um espaço que se apresenta como “não tendo bandeira nacional”, tenham sido executados, separando os dois blocos da encenação, os hinos nacionais de Israel e Brasil. Tendo em vista que não poderemos empreender, neste texto, uma análise da cerimônia na sua totalidade, concentraremos nossa atenção na primeira parte, de modo a compreender o modo como a cerimônia procurou maximizar a eficácia de sua comunicação *religiosa* apresentando-se como uma *experiência de Deus para todos*.

A Arca da Aliança, e sua verdadeira localização, é até hoje objeto de acalorado debate no mundo religioso judaico. De sua descoberta, muitas vezes anunciada e desmentida por arqueólogos, rabinos e comentadores, dependeria a fundação do Terceiro Templo de Salomão em Israel. Na estratégia de ritualização adotada na cerimônia de inauguração do templo em São Paulo escolheu-se fazer do ritual de entronização de uma réplica da Arca da Aliança o elemento central e apoteótico da sacralização do enorme edifício situado no Brás. Vídeos, projetados na fachada do edifício, o associam às construções originais do templo por Davi e seu filho Salomão, ciosos em oferecer à arca uma morada divina. Tapetes vermelhos, gestos ensaiados, vestimentas especiais, música e clarins, contribuíam para compor uma atmosfera extraordinária e transformar a cena em um drama ritual da emergência do *sagrado*. Alguns elementos chamam a atenção de quem assiste a esse trecho da encenação nos vídeos circulados pela Iurd. Em primeiro lugar, a sensação de estranhamento causada nos espectadores diante da exibição de tantos elementos *sagrados* tão pouco familiares para o grande público. Homens vestidos com túnicas de seda branca e grandes cinturões dourados carregavam, marcando seus passos com uma marcha cadenciada, um grande baú dourado. Diante da patente ignorância de um dos narradores com relação ao *significado* do que estava sendo apresentado, “para mim é tudo

uma novidade”, dizia ele, uma outra apresentadora explicava didaticamente aos telespectadores o *sentido* de cada detalhe: a arca abriga as Tábuas da Lei oferecidas por Deus a Moisés, os grandes querubins dourados que encimam a arca garantem sua segurança, seus portadores são os levitas, sacerdotes do antigo templo, a arca representa o próprio Deus entre os homens, etc. Os narradores enfatizavam ser aquele evento “algo exclusivo nunca visto antes”, pontuavam a marcha com exclamações do tipo “olha que impressionante”, “o coração está batendo forte”, “é uma experiência muito boa com Deus”.

Em seu trajeto, a arca saiu da antiga sede regional da Iurd, também situada na avenida Celso Garcia, e percorreu em marcha cadenciada um trajeto relativamente curto até os portões do gradil que cerca o Templo de Salomão. Parte da imprensa reclamou não ter sido convidada a assistir ao evento e criticou o impressionante paredão de pessoas com camisetas brancas com a estampa do templo em dourado que, de mãos dadas, isolavam o edifício da curiosidade dos pedestres e repórteres e procuravam deixar a via livre para a chegada dos convidados, rigorosamente controlados na portaria do prédio.

Transpostos os portões de ferro, a arca entra “triunfalmente”, segundo a narradora, na grande esplanada do edifício ao som do tema do casamento de Moisés, hit da novela da Record *Os dez mandamentos*. Doze clarins anunciam sua chegada. Diante dos portões do santuário, o manto que recobre a arca é retirado e dobrado ritualmente por dois levitas “de uma forma muito respeitosa, não de qualquer maneira”, pontua a apresentadora, que exclama: “Agora sim vamos poder ver a arca!” Tocam novamente os clarins, abrem-se as quatro grandes portas douradas do templo ladeadas por oito levitas. A arca entra no átrio e as quatro portas douradas são fechadas cerimoniosamente. Outras quatro portas douradas, que dão acesso à nave central, são abertas. “Agora sim!”, exclama a apresentadora “[...] podemos acompanhar a entrada dos sacerdotes levando a Arca da Aliança para dentro do santuário do Templo de Salomão.” “Uma beleza! Indescriível!!!”, completa o narrador. Os convidados se põem de pé. A arca percorre com a mesma marcha a nave central do santuário até o altar. “A entrada da arca representa a entrada de Deus na vida das pessoas”, pontua a narradora. Passando diante do altar incrustado com 12 pedras coloridas, que representam as 12 tribos de Israel, a arca desaparece atrás das cortinas e é guardada. “Nós brasileiros tivemos essa chance, esse privilégio que Deus nos deu, de termos o Tempo de Salomão em São Paulo, Brasil” conclui o apresentador.

Esse pequeno fragmento etnográfico da cerimônia de inauguração tal como foi gravado em DVD pela equipe do templo,⁶ embora demasiadamente sucinto, nos oferece alguns elementos para que possamos responder as questões gerais que aqui nos interessam. A primeira diz respeito às circunstâncias desse evento que permitiram produzir a poderosa imagem de um segmento importante da cúpula dirigente do país se colocando de pé em respeito a um símbolo religioso pouco tradicional no repertório nacional. Cerimônias anteriores, como a inauguração da imponente Catedral Mundial da Fé, em 1999 no Rio de Janeiro, não tiveram o mesmo reconhecimento oficial. Tirante o fato que em 2014 estavam previstas eleições majoritárias – o que, evidentemente, atraiu os potenciais candidatos – chama nossa atenção a significativa presença de representantes do Legislativo e do Judiciário. Nesse sentido, para além das questões eleitorais, é possível afirmar que o modo como foi produzida a *religião* nesse ritual permitiu que a ação política e a ação religiosa se engajassem mutuamente sem suscitar grandes controvérsias. Os políticos atenderam ao convite de inauguração de um luxuoso equipamento urbano implantado em zona carente, os religiosos apresentaram seu poder de arregimentação das massas por meio do espetáculo do sagrado, estamentos do Judiciário deram seu aval ao arranjo. Com efeito, quando observamos as particularidades de sua produção, pode-se perceber que o evento foi concebido nos moldes de um espetáculo comercial privado e não como uma cerimônia religiosa. O modo como os convites foram enviados, as “celebridades” presentes, a magnificência do edifício a ser inaugurado, tudo convergiu para a dissolução da ideia de que se tratava de prestigiar/participar de um *culto*. Por outro lado, é de se notar que o edifício não ostenta nenhum dos símbolos que até recentemente marcaram a trajetória da Iurd, tais como a pomba e os dizeres “Jesus é Meu Senhor”. As letras góticas de sempre deram lugar aos dizeres “Santidade ao Senhor” em letras do alfabeto hebraico. Essa clara ruptura com o padrão arquitetônico anterior, e a apropriação ostensiva dos signos judaicos nas vestes e nos objetos, faz do templo um complexo híbrido, nem uma sinagoga, nem uma igreja, que evoca um fazer religioso pré-cristão no qual a edificação de templos expressava a relação pessoal dos poderosos com seus deuses favoritos (Veyne, 2007). A isso se acresce

6 A cerimonia também pode ser acompanhada no YouTube (cf. <https://www.youtube.com/watch?v=SMb4wJRtDzU>).

o relativo apoio da comunidade judaica brasileira, que se sentiu lisonjeada com as referências judaizantes do templo e com a apresentação do hino nacional de Israel no evento. Na interpretação de Rodrigo Franklin de Souza, professor de Ciências da Religião da Universidade Presbiteriana Mackenzie, essa forma de reinventar a religião indicaria uma “tentativa de alcançar [...] pessoas que teriam certa vergonha de ir à Universal para não serem estigmatizadas” (Shalom, 2014). Em nota oficial, a Iurd informa que o Templo de Salomão “não é da Universal e sim um templo universal – para toda a humanidade, de todas as raças e credos, para qualquer pessoa que quiser conhecer o Deus da Bíblia. Para a Universal, o significado do Templo é totalmente espiritual” (Shalom, 2014). Nessa nova forma de apresentar sua função social de modo a oferecer um serviço para todos, o templo – evocação de tempos desaparecidos – procura construir para si um lugar fora e além da *religião*. O que nos parece paradoxal nessa estratégia universalista de ganhar visibilidade é que ela não parece ter como consequência a produção de espaços públicos, civis. Mas, ao contrário, a própria produção do evento e sua execução nos indicam que o espaço do templo, embora procure não apresentar-se como *religioso*, produz o espetáculo de sua sacralização em um acontecimento privado, controlado pelos seus idealizadores e tornado público pela mediação dos meios de comunicação e propaganda.

A religião-manifesto: forma de publicização das Igrejas da Comunidade Metropolitana

Visibilidade também é questão central para as Igrejas da Comunidade Metropolitana (ICM), braço brasileiro da Metropolitan Community Churches, organização religiosa fundada em 1968, em Los Angeles, nos Estados Unidos. Trata-se de uma instituição que tem como objetivo congregar populações que estariam impedidas de ter uma vida comunitária cristã devido a, principalmente, questões morais relacionadas a gênero, práticas e identidades sexuais não convencionais.

Organizada em torno de pequenos núcleos que raramente excedem 40 pessoas em seus cultos dominicais – a maioria homens que se identificam como gays, entre porções menores de lésbicas e pessoas trans –, as aparições cada vez mais frequentes da ICM em diversas mídias nacionais contrastam

com a pequena extensão da sua rede de fiéis, mesmo quando comparada a outras ditas igrejas inclusivas, isto é, instituições religiosas, que, grosso modo, concorrem pelo mesmo tipo de público, pelo menos no que diz respeito às orientações sexuais e identidades de gênero. Em uma operação comunicativa que a produz enquanto uma igreja-símbolo de múltiplas causas, essas participações em peças midiáticas acabam tendo dupla serventia para a organização: 1) lhe conferem relevo público para além do reduzido tamanho das audiências que se formam em torno das suas arenas de culto e 2) lhe conferem uma forma específica e bem contemporânea de se viver a religião, isto é, encarnando-a publicamente.

É importante ressaltar que esse regime específico de publicização do religioso necessita ainda ser mais bem descrito e compreendido. O caso da ICM no Brasil é particularmente interessante porque nos dá acesso a uma configuração bem específica desse fenômeno. De um lado, temos agentes religiosos marcados por uma disposição à publicização, expressa na chave do acolhimento cristão, que se atualiza em uma política de visibilização de práticas e identidades tidas como segregadas e apregoada verbalmente inclusive nos cultos. Do outro, temos agentes como jornalistas, documentaristas e estudantes interessados em apresentar ao grande público o projeto religioso dessa igreja e/ou alguns aspectos relacionados à trajetória de suas lideranças. Ambos os tópicos são alçados à condição de notícia por serem enquadrados enquanto objetos informacionais inéditos e *sui generis* e, ao mesmo tempo, por informarem algo a respeito de uma dada posição nas contemporâneas controvérsias públicas sobre gênero e sexualidade.

Assim como outras organizações religiosas que vêm se destacando na cena pública por conta dos seus novos modelos e práticas de regulação da vida íntima calcados em pedagogias de gênero (Teixeira, 2014, 2016), a ICM coloca em ação formas específicas de fazer religião indissociáveis da produção e circulação daquilo que estamos nomeando como *discursos trípticos*. Como no caso anterior descrito acima, nessas falas “teológicas”, as instâncias do político, do religioso e da sexualidade⁷ coexistem para afirmar uma unicidade semântica,

7 É importante esclarecer que estamos tratando sexualidade como categoria abrangente, que articula desejo, performances de gênero e práticas sexuais, bem como os regimes regulatórios que inter-relacionam essas dimensões e as hierarquizam.

embora o desempenho da comunicação religiosa reafirme sua independência com relação aos outros sistemas funcionais.

Para descrevermos analiticamente essas novas formas de “fazer religião em público”, tomaremos como referência o caso da pastora transgênera Alexya Salvador.⁸ Como no relato do Templo de Salomão, também nesse caso nos interessa compreender como a comunicação religiosa se articula ao ativismo social formulando uma discursividade que extravasa o âmbito estritamente cultural. Em função da configuração da ICM acima descrita, nossa análise se desenvolverá em dois níveis: o primeiro diz respeito ao modo como a representação da biografia de Alexya é apropriada pelos meios de comunicação como notícia para produzir um discurso que se dirige para a sociedade como um todo; o segundo se refere às tecnologias do relato de si que essa personagem utiliza para produzir a representação de sua causa na cena pública (Butler, 2015).

Não estão no foco deste texto análises sobre os discursos jornalísticos e os modos como essa organização religiosa vem sendo representada pelas mídias. Contudo, privilegiaremos o acesso a alguns desses conteúdos para situarmos um dos argumentos centrais desta análise: por meio da observação de práticas comunicativas circunstanciais de determinados agentes, que se associam coletivamente em nome daquilo que eles descrevem como sendo “a religião” e/ou “o religioso”, podemos identificar e analisar as estratégias de bricolagens discursivas (Hervieu-Léger, 2008) que produzem, em público, as fronteiras do que é ou não é religioso.

8 Mulher transgênera é a forma com que Alexya se identifica e gostaria de ser identificada. A transgeneridade remete à possível condição de pessoas assumirem identidade de gênero, seja feminina ou masculina, diferente daquela que concordaria, segundo norma, com as suas características biológicas. Importante salientar, contudo, que a remissão a uma classificação, por consequência, ao seu sistema classificatório, não visa produzir uma estabilização do nosso sujeito focal. Isto é, não almejamos uma categoria que sirva como chave para a verdade de Alexya. A transgeneridade, bem como outros termos com os quais estabelece relações dentro de um mesmo campo semântico (transexualidade), é uma categoria ainda em disputa e atravessada por tensão de saberes e poderes de diversos campos, inclusive o médico, que inscreve, descreve e visa gerir essa dada manifestação no quadro discursivo da disforia de gênero. Alexya está mais do que informada pelo debate. Como veremos adiante, ela transforma seu processo de nomeação, que ilumina a forma como ela visa repensar o modelo de família e as regras para estabelecimento de parcerias afetivas e sexuais, não só no seu campo de lutas objetivas. Tornar-se a pastora transgênera é também seu campo de descobertas, reinvenções e desconstruções.

A pastora transgênera em cena

“‘Minha vida é dos meus filhos’: pastora trans fala sobre ser mãe”. É com essa chamada que o portal Catraca Livre abriu no dia 5 de maio de 2017 a sua série de reportagens “Mães que TRANSformam (Minha..., 2017). Em entrevista conduzida por Jonas de Carvalho, Alexya Salvador, recentemente ordenada como a primeira pastora transgênera da ICM da América Latina, relata sua experiência com a maternidade, refletindo sobre a relação que vem sendo construída por ela, seu marido e seus dois filhos adotivos, Gabriel, um garoto com necessidades especiais, e Ana Clara, uma menina transgênera.

Na versão transcrita da entrevista, a presença do elemento religioso é diminuta. Exceto pelo fato de que a função social incomum de pastora trans é destacada no título e na abertura do texto, o entrevistador não tece indagações relacionadas às posições e funções religiosas da entrevistada. Alexya apenas tangencia a questão quando, respondendo a pergunta sobre o que a maternidade estaria lhe ensinando, diz que, ao estar sendo impelida a ser uma pessoa cada vez melhor, ela estaria sendo um exemplo para os filhos, “e também para as pessoas que me cercam, mesmo aqui na igreja”.

No entanto, quem assiste ao vídeo da entrevista, disponível na mesma página, entende que, para aquela peça de comunicação, o religioso é, embora subliminar, quase absoluto. Alexya dá seu depoimento emoldurada pelo altar da igreja onde ela se tornou a partir de 2017 pastora auxiliar, após ter concluído curso de teologia a distância na Faculdade Unida de Vitória e formação no Instituto Darlene Garner, um centro de formação de lideranças latino-americano fundado pela Metropolitan Community Churches. Escolhido como cenário, o ambiente da igreja confere sentido e dramaticidade especiais às falas de Alexya, como indicam as tomadas e closes na cruz de madeira ao estilo céltico, enquanto a entrevistada fala em off sobre a vivência prática do amor incondicional, por exemplo.

Outros portais de notícias e blogs também noticiam sua trajetória, publicizando metonimicamente suas causas e, em particular, sua retórica. “‘Nasci para ser mãe’, diz pastora trans Alexya Salvador que adotou menino especial e menina trans”, anunciou em janeiro de 2017 o blog do jornalista Neto Lucon (2017). “‘Sempre quis ser mãe’: pastora trans adota criança também trans”, repercute o site iGay (Fontes, 2017) reproduzindo trechos da reportagem

de Neto Lucon. “Sou mulher transgênera, pastora e mãe de duas crianças”, assim intitulou Helena Bertho (2017) a sua reportagem publicada no site de notícias UOL no dia 31 de março do mesmo ano.

Alexya também foi personagem de reportagens especiais dos canais GNT e RedeTV!, deu depoimento em matéria sobre novas configurações de família no *Globo Repórter*, revista eletrônica veiculada pela Rede Globo, e esteve presente em documentários, como *Fé em atos* (2017), produzido e dirigido por Júlia Pelli-zon. Sua trajetória e fala já foram inclusive abordadas academicamente por meio da tese em História Social (*Re(des)conectando gênero e religião. Peregrinações e conversões trans* e ex-trans* em narrativas orais e do Facebook*, de Eduardo Meinberg Maranhão Filho (2014), defendida em 2014, na Universidade de São Paulo.

A visibilidade internacional foi obtida a partir de reportagem publicada no dia 7 de maio no portal da agência de notícias Reuters, que noticiou a participação de Alexya no primeiro culto trans promovido em uma igreja cristã em Cuba. Intitulado “Communist-ruled Cuba hosts first transgender Mass”, o texto de Sarah Marsh e Anett Rios (2017) foi reproduzido, traduzido ou adaptado para ser veiculado em diversas outras mídias como o inglês *Independent* (Buncombe, 2017), o site G1 do Grupo Globo (Pastora..., 2017), a página de notícias portuguesa P3 e demais órgãos de informação em outras línguas como o espanhol e o francês.

No que diz respeito às técnicas de apresentação de si, em suas posições teológicas, Alexya aproveita o suporte das mídias para veicular mensagens religiosas pouco convencionais como a declaração produzida pela reportagem da Reuters: “God’s love is radically inclusive” (Marsh; Rios, 2017). Recorrendo à Bíblia como fonte de autoridade, na apresentação de si em público, ela reitera continuamente a citação bíblica “Deus não faz a aceção de pessoas”.⁹ A seu ver, sua trajetória pessoal seria a prova dessa verdade; para torná-la pública e contribuir para romper a espiral do silêncio (Noelle-Neumann, 1984) em torno de uma espiritualidade que estaria além de uma moralidade hetero-normativa, faz da apresentação de si em diversas mídias o instrumento dessa narrativa.

9 Referência à passagem bíblica “E, abrindo Pedro a boca, disse: Reconheço por verdade que Deus não faz aceção de pessoas” (Atos 10:34).

Assim como muitas histórias sobre o gênero trans, ainda criança Alexya se sentia diferente. Ela, que nasceu e reside até hoje em Mairiporã, região metropolitana de São Paulo, foi criada em um ambiente familiar muito unido, conservador e católico. A pastora, porém, acabou encontrando na fé um refúgio paradoxal para sua identidade de gênero que a confundia e a afligia desde que se conhece por gente. Ao mesmo tempo em que encontrava conforto na religiosidade, também temia estar cometendo um pecado mortal aos olhos de Deus – por não se sentir de acordo com as normas da igreja. (Declercq, 2017).

É contribuindo para a produção de textos construídos em torno de relatos biográficos como esse e fazendo-os circular para além das paredes da pequena igreja hospedada em uma sobreloja no bairro paulistano da Santa Cecília que Alexya vive na prática o seu ativismo político e religioso. São essas peças de comunicação que multiplicam suas falas para além das pequenas arenas da ICM, discursos em contínua elaboração e transformação. Uma das suas mais recentes formulações teológicas, inclusive destacada no texto da Reuters, diz respeito à existência de uma espécie de radical semelhança entre a sua condição espiritual e a divina. “Jesus Cristo foi o primeiro homem trans”, explicou com mais detalhes para Marie Declercq (2017), autora do texto citado acima.

Te explico [disse a Declercq]. Nós aprendemos desde o Gênesis que existe a Santa Trindade: o Pai, o Filho e o Espírito Santo. Deus, portanto, mandou seu filho para a terra. Jesus, o filho, tinha o gênero divino, correto? Então, quando ele desceu para a terra ele passou a ter o gênero humano. Então, se Jesus pode se transicionar, por que eu não posso?

Esse e outros textos tornados públicos por diversas mídias atestam que Alexya assumiu posição em múltiplas controvérsias, algumas sobrepostas, outras necessariamente não coincidentes, tais como: a aceitação de uma espiritualidade para além da heteronormatividade; legitimidade das relações afetivas e sexuais não binárias; legalidade da transmaternidade. A reportagem publicada no dia 13 de setembro pela revista *Veja São Paulo* ilustra algumas delas: “Formada em letras e pedagogia, ela começou a transformação (transição de gênero) há seis anos. Na época, já era casada com Salvador. ‘Meu marido é homossexual e me conheceu como Alexander. Tinha medo que ele não me aceitasse após me

expressar como mulher”, comenta para a reportagem escrita pela dupla de jornalistas Ana Carolina Soares e Rosana Zakabi (2017), inspiradas pela repercussão nacional de Ivana, a personagem transgênera da novela *A força do querer*, da Rede Globo.¹⁰ O marido, também professor e membro da ICM, “não apenas continuou o relacionamento, como topou a ideia de adotar filhos”, continua o texto.

Primeiro, veio Gabriel, em 2015. Um ano depois, Ana Maria, que é transgênero como a mãe. “Posso passar toda a minha experiência para ela.” Há três anos, Alexya começou a costurar e hoje vende aventais de professores e roupas em geral. “Meu objetivo agora é abrir uma confecção voltada para o público trans”, planeja. (Soares; Zakabi, 2017).

É por meio de inserções midiáticas como essa que Alexya deliberadamente participa de uma batalha simbólica na qual se disputa, antes mesmo da plausibilidade e legitimidade dos seus sentidos enunciados, a sua visibilidade, nesse caso, sua inclusão no espaço da fala pública. Sua participação nessas controvérsias implica tanto a deliberada enunciação de discursos tradicionalmente silenciados como a divulgação da igreja e dos seus discursos pastorais. Desse modo, em uma única operação de produção de visibilidade, a função religiosa e a função política se tornam termos convergentes.

Contudo, a reportagem “‘Professora, você é homem?’ A vida de uma mulher trans na sala de aula”, de Ingrid Fagundez (2017), publicada no dia 15 de agosto de 2017 no site da BBC Brasil, nos ajuda perceber que não se trata da construção de um simples novo personagem religioso. O que as sensibilidades jornalísticas orientadas ao ineditismo estão captando são os reflexos de novos regimes de modelagem de sujeitos política, erótica¹¹ e teologicamente encarnados em corpos civis e sexuais cuja produção já foi abordada em trabalhos anteriores (Silva, 2015, 2016, 2017; Teixeira, 2014). E, nessa operação, é interessantíssimo

10 Alexya foi retratada no box “Fé na diversidade”, que integra a matéria de capa “As ‘Ivanas’ da vida real” (Soares; Zakabi, 2017). A chamada de capa foi: “A vida além da novela”.

11 Sujeitos eróticos, assim como sujeitos políticos ou teológicos, nos remetem a articulações entre sistemas de saber/poder, como bem estabeleceu Foucault (1988). No âmbito do erotismo, isso implica as regulações dos regimes de prazer, que estão vinculadas, como bem apontou o mesmo autor (Foucault, 1984), à ciência do prazer. É o seu objeto/projeto que dá os contornos daquilo que se nomeia enquanto erótico.

observar que imaginações teológicas incidem sobre imaginações sociológicas e vice-versa, configurando sempre específicos erotismos cosmologizados a serviço de um projeto civil.

O texto resultante do desejo de representação partilhado entre a jornalista Ingrid Fagundez (2017) e a pastora Alexya é eloquente:

A história de Alexya é também a de sua família, símbolo da diversidade que defende. Roberto é gay, Gabriel, hétero, Ana Maria, trans. Quatro pessoas de cantos diferentes que decidiram “cuidar umas das outras”, segundo a definição da matriarca. E que se unem em uma coisa só no momento da hóstia quando, crianças no colo dos pais, se abraçam, cabeças encostadas e olhos fechados.

Em outro trecho, cravejado por termos oriundos do cabedal católico que não pertencem ao universo das práticas da ICM, o ideal comunitário da instituição é reconhecido, destacado e chancelado pela repórter:

Em uma das missas da Igreja da Comunidade Metropolitana, onde seus filhos vão todos os domingos para ouvir os sermões, fala sobre a liberdade do ser. Trans, gays, lésbicas, bissexuais, travestis e drag queens ocupam as fileiras. Jesus aceitava a todos da forma como eram, diz nas pregações, então não nos cabe julgar. Mas ressalta que a ICM não se resume ao filho de Deus. (Fagundez, 2017).

É a pastora quem, no texto, ganha espaço para conferir sentido político àquela particular articulação teológico-moral da sexualidade:

Hoje é [a ICM] conhecida mundialmente como a igreja dos direitos humanos, porque não queremos só ficar falando de Jesus. A gente quer ir para as frentes de batalha, para o Senado, para o Congresso, quer dizer que, se a mulher quiser abortar, o corpo é dela. Não vou legitimar sua vida, você legitima sua história. (Fagundez, 2017).

Assim Alexya traça o breve perfil das Igrejas da Comunidade Metropolitana, que analiticamente também podem ser enquadradas enquanto arenas de comunicação, seguindo a trilha das proposições pragmáticas de autores como Cefai (2009, 2012) e Quéré (2003). Apesar de pequenas comunidades pulverizadas

por alguns estados brasileiros,¹² juntos, esses núcleos vêm modelando, a partir de experiências colocadas em práticas por agentes situados como Alexya, uma específica forma de combinar vida comunitária estabelecida por conta de laços religiosos com múltiplas formas de ativismo social, sempre ancorado em meios metalinguísticos de publicização de suas causas. Isto é, publicizar uma causa é colocá-la em cena vivendo-a publicamente.

Seguindo trilha sugerida por Butler (2015) em sua discussão acerca das tecnologias do relato de si, tais igrejas-comunidades também poderiam ser encarradas como tecnologias para sujeitos reaprenderem e praticarem, num tempo e espaço circunstanciado, uma nova retórica de si. Darem, enfim, sentido à vida e ao seu entorno a partir da educação de uma nova regra de enunciação de si a ser exercida em dois âmbitos que se sobrepõem na experiência: o íntimo e o público. Isto é, não basta simplesmente se descobrir ser. É necessário experimentar essa existência sendo reconhecido publicamente. É o “to come out” experimentado como uma vivência religiosa a duplicar o sentido da categoria “libertação”.

A religião-debate: controvérsias sobre o início da vida no STF

As intervenções das religiões em questões consideradas de interesse público têm sido marcadas pelo confronto, ou mesmo pelo conflito. Estudos recentes têm demonstrado que, no atual contexto de pluralismo religioso, as tentativas de interferência das instituições religiosas em questões políticas ou jurídicas não são mais consensuais, passando sempre, ao contrário, pela via do dissenso. No caso brasileiro, o declínio da hegemonia da Igreja Católica nos últimos 50 anos tem produzido modificações em suas estratégias de disputa pela influência pública. Historicamente, o catolicismo, com sua forte presença institucional e força simbólica, ocupava posição-chave como agência reguladora da vida social, fomentadora de formas de mobilização e construção de uma cultura cívica e de uma moralidade pública. Valendo-se de sua tradicional proximidade com a máquina do Estado e da naturalização dos valores católicos como cultura

12 As Igrejas da Comunidade Metropolitana atualmente estão presentes nas cidades de Maringá (PR), São Paulo, Rio de Janeiro, Belo Horizonte, Vitória, João Pessoa, Cabedelo (PB), Fortaleza e Teresina.

nacional, as lideranças católicas tendiam a lançar mão de uma discursividade mais dogmática e teológica para defender seus posicionamentos político-morais.

Até muito recentemente os valores presentes na esfera pública brasileira eram coadunantes com os valores do catolicismo. Entretanto, mais recentemente o “consenso” católico passa a ser questionado, como mostra uma série de ações levadas aos tribunais (Montero, 2015; Sales, 2015). Com efeito, no contexto dos sistemas democráticos pluralistas, a judicialização do dissenso passa a implicar a necessidade de justificar razões e mobilizar públicos para que se possam produzir consensos legais em torno das opiniões. Essa nova forma de atuação via o debate público tem obrigado os atores religiosos a abandonar defesas doutrinárias e dogmáticas e a levar em conta convicções religiosas e não religiosas divergentes. Além disso, como bem demonstraram os trabalhos em Cefai e Pasquier (2003), as regras implícitas que regem a forma do debate também sofrem os constrangimentos das arenas nas quais eles se desenvolvem, tais como as arenas jurídicas, acadêmicas, mediáticas, governamentais, etc. No caso da arena jurídica que aqui nos ocupa, elementos teológicos não têm poder de convencimento: para se tornarem verossímeis os argumentos precisam ser construídos com base nas gramáticas em jogo e em disputa nessa arena, tais como a gramática acadêmico-científica e a dos fundamentos do indivíduo moderno. Assim veremos que, para se tornarem convincentes, as demandas e convicções apresentadas nos casos aqui analisados foram apresentadas na linguagem pública adequada à arena jurídica na qual a controvérsia se desenrolava, e as narrativas foram ancoradas nos termos e nos elementos das gramáticas em jogo nessa arena.

Tomamos como referência duas ações julgadas pelo Superior Tribunal Federal nos anos de 2008 e 2012. A primeira delas diz respeito a ADI 3510, realizada pelo procurador-geral da república Cláudio Fonteles, reagindo contra o artigo quinto da Lei de Biossegurança, que permitia o uso de células-tronco embrionárias em pesquisas científicas. A ação foi a julgamento no Supremo Tribunal Federal em maio de 2008. Essa controvérsia, e a constelação de argumentos que a constituiu, foi também explicitada na audiência pública convocada pelo STF em abril de 2007.

A segunda refere-se ao julgamento da ação que permitiu a interrupção da gestação em mulheres grávidas de fetos anencéfalos (ADPF 54). O ministro Marco Aurélio Mello havia deferido em 2004 uma liminar que permitia a antecipação terapêutica do parto em casos de anencefalia. Essa liminar foi revogada

em menos de quatro meses, e o caso voltou a julgamento no ano de 2012, sendo também antecedida de uma audiência pública.

Analisaremos como, nesses formatos, a “comunicação propriamente religiosa”, nos termos de Peter Beyer (1998), ao disputar a opinião pública, pleiteia nessa arena o direito de se apresentar como único e último bastião da defesa da vida, uma vez que está suposto que, nem o conhecimento científico nem o conhecimento jurídico são capazes de garanti-la.

O debate sobre a vida em cena no STF

Os dois julgamentos foram precedidos por intensos debates públicos, mobilizando agentes de diferentes áreas nos dois polos da discussão: favoráveis ou contrários à liberação das pesquisas com células-tronco embrionárias e/ou à antecipação do parto de anencéfalos. Ambos foram antecedidos por audiências públicas realizadas pelo STF. Na primeira audiência foram escalados 22 cientistas, 11 representando posicionamentos “pró-pesquisa” e outros 11, “pró-vida”. Já no caso do julgamento da interrupção de gravidez de fetos anencéfalos não houve paridade entre os representantes pró e contra a liberação. Foram ouvidos representantes de diversas entidades da sociedade civil, órgãos representativos de classe e instituições ligadas a denominações religiosas, havendo 18 manifestações favoráveis à ação e 11 manifestações contrárias.¹³

Considerando os casos dos julgamentos dessas ações como um exemplo que ilustra uma das diferentes formas de produção da religião em público,

13 Estes dados vêm sendo reunidos desde 2011, quando acompanhamos a discussão sobre as células-tronco embrionárias na mídia, identificando atores e argumentos colocados em discussão na arena pública midiática. Fizemos o levantamento e a análise dos artigos e notícias publicados em jornais e revistas de grande circulação nacional no período em que essa ação tramitou no STF. Com base nessa primeira parte da investigação, constatamos a importância do argumento “em defesa da vida humana”, bem como a centralidade de alguns atores nas controvérsias. Esse mesmo levantamento foi realizado na análise da controvérsia em torno da ADPF 54. Em seguida, partimos para a identificação dos atores, feita a partir do cruzamento de informações: pela sua presença recorrente na mídia, sua repetição nas audiências públicas e sua participação em eventos e instituições vinculados à Igreja Católica. Para a escrita deste artigo foram levadas em conta especificamente as cenas das duas audiências públicas, e as exposições proferidas durante elas – que acompanhamos on-line pelo Canal Justiça –, a partir das quais observamos a composição das justificativas enunciadas nessa arena específica, e a sua articulação com argumentos e posições mais gerais nas controvérsias analisadas.

analisaremos o formato da “comunicação religiosa” emitida pelos agentes vinculados à CNBB e/ou à Igreja Católica nessas controvérsias para fundamentar sua posição contrária às ações. Como nos casos analisados acima, o debate põe em funcionamento as mesmas dinâmicas de visibilização da religião: confere-lhe um público para além daquele que se forma em torno da Igreja e uma forma específica de experimentar a religião, que passa pela participação como audiência em sua encenação pública. Mas, nesses casos, o regime de visibilização sofre os constrangimentos das regras da arena jurídica que, pelas características de sua encenação, tornam claro para o público que as posições religiosas sobre o tema representam apenas mais uma opinião, entre outras, nos debates sobre problemas públicos.

Com efeito, se observarmos atentamente a cena da audiência pública para discussão da anencefalia, veremos que ela foi dividida em três blocos, sendo um deles dedicado às exposições dos representantes religiosos que tiveram exatamente o mesmo tempo para a exposição de seus argumentos que os representantes da sociedade civil, dos movimentos sociais e dos órgãos representativos de classe. Essa mesma configuração foi notada em outros países como na França e na Itália, onde as disputas sobre bioética são levadas ao campo jurídico e legislativo. No caso francês analisado por Portier (2012, p. 89), o modelo radical de secularismo deixa suas marcas no debate: os agentes jurídicos deixam claro aos representantes religiosos que eles foram chamados apenas para *informar* o Estado de suas “palavras religiosas”. Ainda assim, eles são lembrados de que serão ouvidos desde que se submetam às regras da democracia constitucional e se expressem nos termos da razão pública.

Nos casos brasileiros que tomamos como objetos de estudo, as cenas estavam organizadas sob a égide das mesmas regras (talvez de maneira não tão explícita) e os atores religiosos mostraram ser detentores das competências necessárias para participar desse tipo de confronto. Na ação referente à permissão do uso de células-tronco embrionárias em pesquisas (ADI 3510), as discussões na audiência pública foram moduladas pelo *modus operandi* acadêmico-científico.¹⁴ Em função disso, o domínio das qualificações acadêmicas foi central para conferir

14 A CNBB teve uma participação ativa na ação sobre a possibilidade de uso de células-tronco embrionárias em pesquisas, sendo aceita como *amicus curiae* no processo, participando da audiência pública para a discussão do tema e constituindo advogado em defesa de sua posição.

validade à fala dos expositores. Na verdade, todos os expositores eram cientistas ou médicos, e foi interessante observar que todos iniciavam suas falas mencionando suas qualificações profissionais, como doutorados e pós-doutorados em universidades de peso no exterior, sendo muitos deles professores em importantes universidades brasileiras (Sales, 2015). Além disso, a utilização de termos e referências científicas norteou as exposições dos dois blocos antagônicos. No caso da audiência referente ao julgamento da ação sobre a anencefalia (ADPF 54) o uso de termos e elementos das ciências também foi presente e marcante na fala dos expositores dos três blocos – cientistas, sociedade civil e religiosos – e não apenas uma competência mobilizada no bloco de “cientistas”.

Quanto à encenação das justificativas chamou nossa atenção o fato de que as “palavras religiosas” ditas pelos atores não tivessem feito menção a elementos convencionalmente compreendidos como religiosos: crenças, ritos, dogmas de fé. Toda a argumentação se centrou na afirmação genérica e abstrata da vida humana como valor moral. Esse valor indisputado pelas partes permaneceu como um não dito consensual entre os contendores. Assim, foi possível perceber que a contenda não dizia respeito ao valor da vida humana, mas sim à sua definição. Os grupos contrários ao uso de células-tronco embrionárias em pesquisas científicas defenderam que a vida é *humana* desde o momento de sua concepção. Esse argumento pareceu ter ampla aceitação e o modo como repercutiu nos meios de divulgação demonstra que também é amplamente compartilhado pela opinião pública.¹⁵ Como parte dessa estratégia discursiva que tinha como intenção inibir o descarte de fetos, parcela significativa das justificativas produzidas pelos agentes pró-vida e seus aliados¹⁶ na controvérsia estava

15 A “defesa da vida” é repetida de diversas maneiras nas arenas onde esta controvérsia se desenvolveu. Observamos sua repetição na audiência pública sobre o tema, e também na mídia, estando presente em artigos de jornais no período em que essa controvérsia esteve ativa. Através da utilização do software de análise de discurso Atlas ti, notamos que o código “defesa da vida do início ao fim” foi o que mais se repetiu nesses documentos. Esse é também o argumento em torno do qual se agregam as posturas da Igreja Católica contra a eutanásia, a fertilização in vitro, o uso de células-tronco embrionárias em pesquisas, além do aborto.

16 Agentes ligados a instituições religiosas não representam a totalidade dos expositores nas audiências públicas, mas compõem um grupo de peso nas duas controvérsias. As relações e vínculos entre os expositores nas audiências públicas e entidades e instituições católicas foi notada nos dois casos em análise. Somente para nos determos em alguns exemplos dessas conexões: a primeira expositora do bloco pró-vida na audiência pública sobre as células-tronco embrionárias foi Lenise Garcia. A expositora é professora e pesquisadora da UnB, →

relacionada ao esforço de demonstrar e produzir o estatuto de humanidade do feto, mas também do embrião ou simplesmente a célula fecundada. Tendo como ponto de partida esse duplo pressuposto moral – de que até mesmo embriões e células fecundadas deveriam ser considerados seres humanos e que toda vida humana deve ser preservada – a argumentação procurava demonstrar, sem lançar mão de argumentos teológicos, a veracidade dessa concepção. Nessa estratégia, os principais elementos da definição do humano que apareceram nos debates foram as noções de *consciência* e *autonomia*.¹⁷

Os atores do bloco antiaborto, na controvérsia sobre a anencefalia, foram insistentes em demonstrar a presença de consciência no feto anencefálico. Segundo alguns expositores, o feto anencefálico seria portador de

→ na área de biologia e tem participação recorrente em eventos, congressos e palestras promovidos pela CNBB, como o Simpósio de Bioética, realizado durante o Congresso Eucarístico Nacional de 2010, em Brasília. A participação em eventos promovidos por entidades católicas, inclusive, não se restringe à CNBB. A pesquisadora também participa de programas de rádio na Rádio Maria, em Brasília, por exemplo. Na audiência sobre as células-tronco embrionárias, Lenise se pronunciou enquanto cientista, já na segunda audiência a sua participação foi como membro da sociedade civil, representando o Movimento Nacional Brasil sem Aborto. O mesmo ocorreu com o médico e professor da UFRJ, Rodolfo Acatauassú Nunes, que se pronunciou nas duas audiências públicas. Na primeira, sobre as células-tronco embrionárias, como cientista e na segunda como porta-voz da Associação Nacional Pró-Vida e Família, ligada às pastorais da Igreja Católica, organização que integrava o bloco “religioso” na audiência sobre a anencefalia. Outro exemplo da repetição dos agentes nas duas audiências e seus vínculos com a instituição católica é a médica Elizabeth Kipman Cerqueira, também expositora nas duas audiências. A expositora foi a responsável pela elaboração do texto-base da Campanha da Fraternidade da CNBB no ano de 2008, cujo tema era “Fraternidade e defesa da vida”. O texto-base da campanha traz as concepções centrais a serem trabalhadas sobre o tema da defesa da vida, possuindo formato acadêmico-científico e sendo escrito com a participação de cientistas), demonstrando mais uma vez a conexão entre os cientistas e/ou representantes de instituições da sociedade civil presentes nas duas audiências públicas e instituições católicas. O vínculo entre os agentes contrários à ação em julgamento e entidades ligadas à Igreja Católica fica evidente a partir da análise das audiências e observação da circulação e vínculos dos expositores.

17 Apesar de as duas ações transcorrerem na arena judiciária, a gramática jurídica, relacionada ao uso e interpretações da legislação, não está presente na cena das duas audiências públicas. A primeira audiência, sobre o uso de células-tronco embrionárias em pesquisas científicas, tinha caráter instrutório, os ministros queriam ser esclarecidos sobre a disputa científica sobre essa questão; assim, apenas cientistas foram aceitos como expositores e apenas argumentos científicos foram aceitos (os expositores foram impedidos de pronunciar argumentos considerados “não científicos”, como argumentos teológicos ou jurídicos). Já na segunda audiência, apesar de aceitar expositores “religiosos” e da “sociedade civil”, os argumentos jurídicos foram pouco presentes, sendo os termos e elementos científicos e relacionados aos direitos humanos que nortearam as exposições.

uma “consciência primitiva”. Para justificar seu argumento, um dos expositores cita a Associação Médica Americana, que apenas permite a retirada de órgãos de fetos anencéfalos em caso de sua morte por considerar que não existem meios que permitam comprovar se possuem ou não consciência. Orientação semelhante é dada pelo Conselho Federal de Medicina do Brasil. Segundo ele:

A prudência orienta esta ação da doação de órgãos devido à possibilidade da existência de uma “consciência primitiva”.¹⁸

A consciência é o fundamento do ser. O tronco encefálico alto é o substrato da consciência, relacionada à capacidade de escolha do indivíduo. Todo anencéfalo possui o tronco. Ele é a porta de entrada e de saída da mente. [...] A consciência de um feto é semelhante à de um ser humano [...].¹⁹

Nessa linha de argumentação, a “consciência primitiva” poderia existir porque a anencefalia representaria uma ausência apenas parcial do cérebro. O “tronco encefálico alto” de que todo feto anencéfalo é dotado, constituiria, pois, o lócus biológico da vontade que o torna humano. É interessante observar aqui que o argumento “religioso” aceita a primazia do conceito biocientífico de humanidade que situa a vida humana no cérebro. Sua discordância está apenas na tentativa de demonstrar que o tronco poderia, na falta do cérebro, alojar as capacidades da mente.

Quanto aos argumentos relativos à autonomia dos fetos, eles também são encenados em linguagem biológica. Para demonstrar a presença da virtude de sua autonomia um dos expositores religiosos situou o debate na arena dos laboratórios de reprodução *in vitro*.

Para levar a discussão para o ambiente *in vitro*, basta constatar que o embrião cresce por ele mesmo. Após o quinto dia, se este embrião não for transferido para

18 Transcrição da exposição do representante da Associação Nacional Pró-Vida e Família, Rodolfo Acatauassú Nunes, com base no vídeo da audiência pública, disponível em: https://www.youtube.com/playlist?list=PLippyY19Z47vGsw8_FF1gBWqzkSv7njE2 (vídeo 2/4, acesso em 16/09/2017).

19 Transcrição da exposição da representante da Associação Médica Espírita Brasileira, Marlene Rossi, com base no vídeo da audiência pública, disponível em: https://www.youtube.com/playlist?list=PLippyY19Z47vGsw8_FF1gBWqzkSv7njE2 (vídeo 4/4, acesso em 16/09/2017).

o útero da mãe ele morre, mas o seu desenvolvimento até este dia é autônomo (Especialista 8 – audiência sobre células-tronco embrionárias).

Logo após a fecundação, quando o embrião tem três milímetros, e já é possível ver seu coraçãozinho batendo. Será que para eu reconhecer um ser vivo eu preciso do tamanho? [...] Ele tem nele mesmo um potencial de desenvolvimento, segue um processo de autoconstrução e de autodesenvolvimento. A sua ontogênese pertence a ele mesmo. O ser humano é um todo através de cada uma de suas etapas de autoconstrução. (Elisabeth Kipman Cerqueira).

Essa capacidade do embrião de se desenvolver de maneira independente seria mais uma evidência da presença de vida humana já no momento da fecundação. As palavras-chave exaustivamente repetidas pelos atores como critério para definir a vida autônoma do feto foram “autoconstrução” e “ontogênese”. Assim, o desenvolvimento autônomo do embrião, sobretudo em um ambiente em que ele se encontra sozinho, apartado do corpo da mãe, seria a condição que permitiria defini-lo como um ser vivo e humano. Não é possível não reconhecer nessa representação da ontogênese o conceito clássico de “alma”, que na versão do Novo Testamento poderia ser descrita como a vida de uma entidade individual consciente. É certo que o argumento não explicita o que torna essa vida humana distinta da vida *in vitro* dos embriões animais, não dotados de consciência e vontade. Mas o que importa nesses exemplos não é tanto a expertise no uso correto dos argumentos e a qualidade de sua fundamentação científica, mas, sim, sua encenação. Deixando de lado os dogmas clássicos relativos à existência da alma o “fazer religioso” se exerce nessa arena penetrando nas frestas obscuras deixadas em aberto pela lógica da ciência que só pode definir de maneira arbitrária e convencional o momento da emergência do humano.

Mas esse “secularismo estratégico” (Vaggione, 2011, p. 317) que dá forma aos argumentos dos atores de modo a engajar a opinião adquire uma configuração mais explicitamente moral quando se desenvolve no plano das tecnologias visuais. A produção de argumentos reforçados por imagens representando a autonomia do embrião humano em seu desenvolvimento, ao conferir um corpo aos argumentos científicos, moraliza o debate. Com efeito, ao longo das audiências são utilizados slides, fotos e filmes demonstrando as etapas do desenvolvimento humano, desde a fecundação até o nascimento, e mesmo posteriormente,

com imagens de bebês recém-nascidos. Essas imagens encadeadas de maneira linear associam visualmente o embrião ao recém-nascido e, ao tornar o corpo da mãe invisível nesse processo, faz do feto o motor de seu próprio desenvolvimento. Embora se apresentem como imagens didáticas e objetivas do processo de procriação elas produzem como efeito a humanização do feto – que ganha individualidade própria na foto do bebê – e sua autonomização com relação à vontade da mãe. Esse tipo material, ao humanizar aquilo que seria objeto de um aborto, interpela as emoções da audiência transformando um potencial direito abstrato em um ato moralmente cruel. É nessa zona cinzenta em que os atores se movem entre o direito e a moral que o “fazer religioso” – enquanto a sacralização da vida – emerge como experiência coletiva. Temos novamente aqui a emergência daquilo que estamos chamando de *discursos trípticos*, formas específicas de fazer religião indissociáveis da produção e circulação midiática nas quais as instâncias do jurídico, do religioso e do científico coexistem no próprio desempenho da comunicação religiosa. No entanto, paradoxalmente, ao atribuir *vida humana* aos fetos e embriões (reivindicados pelos seus contendores como matéria-prima para as experiências científicas), a comunicação religiosa ao mesmo tempo sacraliza a vida e constitui os embriões como sujeitos políticos portadores de direitos.

Considerações finais

A secularização foi apresentada, até muito recentemente como um processo de transformação das sociedades ocidentais modernas que teria levado, progressivamente, à privatização da religião. A partir da década de 1990, esse suposto começa a ser questionado.²⁰ A literatura sobre a secularização tem colocado

20 Também no Brasil a secularização foi assumida pela sociologia da religião como um fenômeno inexorável e inerente às sociedades modernas. Mas, no final da década de 1990, inspirados nas teses da dessecularização de Peter Berger, autores como Lísias Negrão (1994) e Pierre Sanchis (1997) começam a falar sobre “o retorno do sagrado”. Em reação a essa vertente, Antonio Flávio Pierucci (1997, 1998) faz uma releitura sistemática da obra de M. Weber, de modo a defender teoricamente a pertinência do conceito de secularização. Em 2001, a revista *Religião e Sociedade* dedica seu volume 21 ao debate da dessecularização, abrindo a edição com um texto de Peter Berger (2001) no qual apresenta sua perspectiva seguido de um comentário de Cecília Loreto Mariz (2001). Nesse mesmo volume, Joanildo Burity (2001) questiona os modelos normativos que associam modernização e secularização.

consistentemente o problema das relações entre religião e Estado no centro de sua reflexão. José Casanova (1994) foi um dos autores que recolocou o debate em outro patamar teórico ao desenhar o conceito de “religiões públicas”, que enfatiza o modo como as religiões ganham publicidade enquanto força de contestação moral e política. Segundo ele, as “religiões públicas” são aquelas que “assumem ou tentam assumir um papel, uma função ou um caráter público” (Casanova, 2009, p. 1). Tomando como referência a distinção analítica entre as três áreas da política moderna – o Estado, a sociedade política e a sociedade civil –, o autor distingue três tipos de “religiões públicas”: as oficialmente associadas ao aparato do Estado, as que mobilizam seus recursos institucionais para a competição política por meio de partidos e/ou movimentos sociais e as que participam do debate público sobre questões públicas.

Os casos etnográficos observados neste artigo, centrados em atores que se apresentam como evangélicos e católicos na cena pública, têm como foco não tanto exemplificar esta tipologia institucional proposta por Casanova (2009), mas, sim, descrever o modo como atores específicos produzem publicamente a religião em função das *mise-en-scène* apresentadas nas diferentes arenas em que estão situados (Mondzain, 2015). Esse deslocamento da abordagem tem como efeito teórico mais importante desinstitucionalizar e/ou desreificar as “religiões públicas”. Nosso intuito não é tanto o de caracterizar uma religião como pública, mas sim observar o que os atores fazem em cena/público em nome da religião. Como consequência desse partido teórico, a produção do fenômeno religioso não está institucionalmente definida de antemão, mas, ao contrário, a compreensão de sua emergência como experiência pública acaba por fazer parte do problema geral de sua articulação com outros sistemas funcionais.

As análises aqui apresentadas demonstraram que a religião está em relação simbiótica com os dispositivos midiáticos na produção desse tipo de experiência indexada como religiosa: a espetacularização da entronização da Arca da Aliança no templo, a replicação jornalística da biografia ao mesmo tempo materna e transgênera de Alexya emoldurada pelo altar e a humanização imagética do embrião fecundado denotam e instituem uma multiplicidade de lugares do sagrado – o templo, o corpo, o feto – e aquilo que deve ser entendido como religioso – um edifício (como os templos de Israel antigo), uma mãe de transgênera (como índice da radical inclusão cristã), um feto anancefálico (como vida humana). A partir dessa dinâmica, pode-se perceber que, paradoxalmente,

a “função religiosa”, no sentido de Peter Beyer (1998, p. 401), isto é, aquilo que as instituições religiosas reivindicam para si como forma particular de ação, quando se expressa publicamente, assume uma linguagem que só é reconhecida como “religião” quando, por meio da dramaticidade de sua performance, indexada a um referente institucionalmente religioso, faz emergir uma experiência percebida como sagrada. As dinâmicas aqui analisadas puderam demonstrar como, por meio desses dispositivos performáticos, a comunicação religiosa é capaz de projetar códigos morais a um grande leque de problemas públicos sem exigir, necessariamente, obediência a restrições dogmáticas.

Embora as mudanças nos modos de afiliação religiosa e nas formas de expressar e viver religiosamente já sejam fenômenos relativamente conhecidos e estudados (Vaggione; Faúndes, 2017), enfocar os processos de “sacralização” que designam uma experiência como religiosa – que aqui denominamos *regimes de publicização* – ainda nos parece merecedor de alguma atenção analítica. Descrevemos neste texto algumas características do funcionamento desse regime de mise-en-scène em três arenas distintas – a sacralização de um espaço urbano, da sexualidade/gênero, e dos embriões; nos três casos, em que religião e meios de comunicação estão em simbiose, a dramaticidade na produção de imagens foi um elemento-chave na produção da *experiência religiosa* como forma. Esse dispositivo, quando posto em operação ao encenar a “religião” publicamente, possibilita expandir a *experiência religiosa* para além da afiliação, potencializando sua capacidade de influência e/ou afetação negativa²¹ diante dos mais diversos públicos.

Além disso, ao fazer com que o ator religioso fale para um público geral, o dispositivo midiático produz ainda outro efeito importante que denominamos de *discursos trípticos*, nos quais a comunicação “propriamente religiosa” se articula com a comunicação específica de outros sistemas funcionais. Tomando como referência a teoria de Niklas Luhmann sobre a influência pública da religião,

21 Em diálogo com o conceito de Favret-Saada (2005), é importante considerar que, apesar de almejarem o convencimento, os agentes que vão a público estão cientes que esse é também um campo de batalha no qual serão reconhecidos por muitos como adversários a serem enfrentados (representantes de um outro lugar, no qual se recusam a habitar). O recente processo de exposição midiática da pastora Alexya, por exemplo, gerou série de reações públicas adversas de outras lideranças religiosas, atestando pelo avesso o poder de alcance da sua fala. Isto é, Alexya também pode ser percebida como publicamente relevante quando outros reconhecem que suas palavras precisam ser combatidas.

Peter Beyer observa que esta depende, entre outras coisas, da relação que o subsistema religioso mantém com os outros subsistemas: quando a ação religiosa é aplicada a problemas gerados em outros subsistemas, mas não resolvidos por eles, observa Beyer (1998, p. 401), a religião estabelece a sua importância para os aspectos “profanos” da vida. Os *discursos trípticos* da comunicação religiosa aqui descritos mostram como se dá a moralização dos problemas públicos tais como a questão das drogas referida no *testemunho de fé* do bispo Rogério Formigoni dirigido aos governantes na inauguração do Templo de Salomão, a questão da maternidade trans autonarrada pela pastora *no altar* e do aborto justificado como um desrespeito ao *direito humano* da vida. Os relatos de si nos testemunhos públicos e a dramaticidade das performances midiáticas tornam-se aqui instrumentos que, ao mesmo tempo, fazem emergir a experiência do sagrado lhe conferindo uma forma narrativa e a capturam como força de persuasão para o ativismo político.

Tomar a produção da religião em público em suas diversas formas e arenas como foco também nos permite revisitar o problema clássico da laicidade sem reduzi-lo à questão do controle político-jurídico da religião ou à mensuração empírica normativa dos graus de efetiva separação entre Estado e religião que ocupou farta literatura sociológica.²² Vimos que as formas de publicização aqui descritas, seja pelo testemunho de si, seja pela indexação dos problemas públicos a signos/gestos/objetos/espacos tidos como religiosos, têm potente efeito moralizador. Ao mesmo tempo, essas tecnologias de publicização do sujeito e do sagrado, que supõem uma construção moral de si que se desenvolve ao mesmo tempo no plano privado e público, coloca a *experiência religiosa* ao alcance de um público mais amplo, tornando-a genérica, plural e não necessariamente associada à crença, à afiliação e à obediência a postulados eclesiais.

Essa mutação torna mais complexa nossa compreensão das relações entre o *religioso* e o *político* subjacente à questão da laicidade. Os exemplos aqui analisados demonstram, é certo, que o grande público, pelo menos no caso da sociedade brasileira, está disponível para engajar-se na *experiência religiosa* publicamente dramatizada. Além disso, a sacralização midiática de experiências tem permitido que o debate sobre temas antes silenciados encontre

22 Em artigo de 2013, Giumbelli ressalta a dificuldade metodológica incontornável quando se pretende tratar a laicidade a partir de modelos normativos: como transformar princípios políticos em valores mensuráveis empiricamente (Giumbelli, 2013).

uma fórmula narrativa ancorada nas tecnologias de testemunho, como a do amor materno para humanizar-se e elevar-se aos olhos do público como o caso da mãe transgênera Alexya, cuja família “se une em uma coisa só no momento da hóstia”; como a da “fé do ex-drogado”, que se tornou pastor e oferece o relato público de sua história; ou, ao contrário, uma linguagem como a da vida humana para tornar cruel o descarte de embriões e o aborto de fetos.

É claro que a ocupação de espaços institucionais tais como cadeiras no parlamento, cargos docentes em escolas e no executivo, posições na mídia e redes de comunicação, entre outros, são pré-requisitos importantes para que uma instituição religiosa possa tornar-se publicamente influente. No entanto, como vimos nos casos aqui estudados, a modulação da experiência pública do religioso se desenvolve em diferentes arenas e pode assumir as mais diversas e imprevisíveis configurações. Desse modo, para enfrentar o problema da influência pública da religião, pareceu-nos necessário deslocar o foco da relação entre instituições eclesiais e o Estado para a observação de uma pragmática da *experiência religiosa*. O modo como a publicização da experiência sacraliza (moraliza) problemas privados tornando-os públicos, e engaja diferentes públicos, mostra que grande parte da eficácia da linguagem religiosa está menos na imposição de uma mensagem do que na qualidade e plasticidade de suas encenações nas diferentes arenas.

Referências

ASAD, T. *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2003.

BAPTISTA, S. *Pentecostais e neopentecostais na política brasileira: um estudo sobre cultura política, Estado e atores coletivos religiosos o Brasil*. São Paulo: Annablume, 2009.

BERGER, P. A dessecularização do mundo: uma visão global. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p. 9-23, 2001.

BERTHO, H. “Sou mulher transgênera, pastora e mãe de duas crianças”. *UOL*, 31 mar. 2017. Disponível em: <<https://noticias.bol.uol.com.br/ultimas-noticias/entretenimento/2017/03/31/sou-mulher-trans-pastora-e-mae-de-duas-criancas.htm>>. Acesso em: 15 ago. 2017.

BEYER, P. A privatização e a influência pública da religião na sociedade global. In: STONE, M. F. (Org.). *Cultura global: nacionalismo, globalização e modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 395-419.

BEYER, P. Socially engaged religion in a post-Westphalian global context: remodeling the secular/religious distinction. *Sociology of Religion*, v. 73, n. 2, p. 102-129, June 2012.

BOORSTIN, D. J. *Le triomphe de l'image: une histoire des pseudo-événements en Amérique*. Montréal: Lux, 2012.

BUNCOMBE, A. Cuba hosts first transgender religious ceremony. *Independent*, 8 May 2017. Disponível em: <<http://www.independent.co.uk/news/world/americas/cuba-hosts-transgender-holy-communion-matanzas-communism-religious-ceremony-a7723941.html>>. Acesso em: 15 ago. 2017.

BURITY, J. Novos paradigmas e o estudo da religião: uma reflexão anti-essencialista. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p. 41-65, 2001.

BUTLER, J. *Relatar a si mesmo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

CAPRILIONE, L. Tudo o que você queria saber sobre a inauguração do Templo de Salomão, mas não tinha ninguém que lhe contasse. *Yahoo! Notícias*, 4 ago. 2014. Disponível em: <<https://br.noticias.yahoo.com/blogs/laura-capriglione/tudo-o-que-voc%C3%AA-queria-saber-sobre-inaugura%C3%A7%C3%A3o-025715044.html>>. Acesso em: 20 set. 2017.

CASANOVA, J. *Public religion in the modern world*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

CASANOVA, J. *Public religions revisited*. Berlin: Henri-Böll Foundation: UNRISD, 2009.

CEFAÏ, D. Como nos mobilizamos? A contribuição de uma abordagem pragmatista para a sociologia da ação coletiva. *Dilemas*, v. 2; n. 4, p. 11-48, abr./jun. 2009.

CEFAÏ, D. ¿Qué es una arena pública? Algunas pautas para un acercamiento pragmático. In: CEFÁÏ, D.; JOSEPH, I. *La herencia del pragmatismo: conflictos de urbanidad y pruebas de civismo*. Paris: L'Aube, 2012.

CEFAÏ, D.; PASQUIER, D. (Dir.). *Les sens du public: publics politiques, publics médiatiques*. Paris: PUF, 2003.

DECLERCQ, M. “Jesus Cristo foi o primeiro trans”, diz a 1ª pastora transgênera da América Latina. *Vice*, 29 jun. 2017. Disponível em: <https://www.vice.com/pt_br/article/8xa943/jesus-cristo-foi-o-primeiro-trans-diz-a-la-pastora-transgenera-da-america-latina>. Acesso em: 15 ago 2017.

FAGUNDEZ, I. 'Professora, você é homem?' A vida de uma mulher trans na sala de aula. *BBC Brasil*, 15 ago. 2017. Disponível em: <<http://www.bbc.com/portuguese/brasil-40937289>>. Acesso em: 15 ago. 2017.

FAVRET-SAADA, J. Ser afetado. *Cadernos de Campo*, n. 13, p. 155-161, 2005.

FÊ EM ATOS. Produção e direção: Júlia Pellizon. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2017. 105 min.

FONTES, B. "Sempre quis ser mãe": pastora trans adota criança também trans. *iGay*, 30 jan. 2017. Disponível em: <<http://igay.ig.com.br/2017-01-30/pastora-trans-alexya-salvador.html>>. Acesso em: 1 ago. 2017.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

GIUMBELLI, E. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 2, p. 80-101, 2008.

GIUMBELLI, E. Crucifixos invisíveis: polêmicas recentes no Brasil sobre símbolos religiosos em recintos estatais. *Anuário Antropológico 2010/I*, p. 77-105, 2011.

GIUMBELLI, E. Para estudar a laicidade, procure o religioso. In: GIMÉNEZ BÉLIVEAU, V.; GIUMBELLI, E. (Coord.). *Religión, cultura y política en las sociedades del siglo XXI*. Buenos Aires: Biblos, 2013. p. 43-68.

HERVIEU-LÉGER, D. *La religion pour mémoire*. Paris: Cerf, 1993.

HERVIEU-LÉGER, D. *O peregrino e o convertido*. Petrópolis: Vozes, 2008.

LUCON, N. "Nasci para ser mãe", diz pastora trans Alexya Salvador que adotou menino especial e menina trans. 13 jan. 2017. Disponível em: <<https://nlucon.com/2017/01/13/nasci-para-ser-mae-diz-pastora-trans-alexya-salvador-que-adotou-menino-especial-e-menina-trans/>>. Acesso em: 15 ago. 2017.

MACHADO, M. das D.; BURITY, J. (Org.). *Os votos de Deus: evangélicos, política e eleições no Brasil*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco: Massangana, 2005.

MARANHÃO FILHO, E. M. *(Re/des)conectando gênero e religião. Peregrinações e conversões trans* e ex-trans* em narrativas orais e do Facebook*. 2014. Tese (Doutorado em História Social)–Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

MARIANO, R. Expansão e ativismo político de grupos evangélicos conservadores. Secularização e pluralismo e debate. *Civitas: Revista de Ciências Sociais*, v. 16, n. 4, p. 710-728, 2016.

MARIZ, C. L. Secularização e dessecularização: comentários a um texto de Peter Berger. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p. 25-40, 2001.

MARSH, S.; RIOS, A. Communist-ruled Cuba hosts first transgender Mass. *Reuters*, 7 May 2017. Disponível em: <<http://www.reuters.com/article/us-cuba-lgbt-church-idUSKBN1830EZ>>. Acesso em: 15 ago. 2017.

'MINHA vida é dos meus filhos': pastora trans fala sobre ser mãe. *Catraca Livre*, 8 maio 2017. Disponível em: <<https://catracalivre.com.br/cidadania/minha-vida-e-dos-meus-filhos-pastora-trans-fala-sobre-ser-mae/>>. Acesso em: 1 ago. 2017.

MONDZAIN, M. J. *L'image peut-elle tuer?*. Montrouge: Bayard, 2015.

MONTERO, P. (Org.). *Religiões e controvérsias públicas: experiências, práticas sociais e discursos*. São Paulo: Terceiro Nome, 2015.

NEGRÃO, L. Intervenção. In: MOREIRA, A.; ZICMAN, R. (Org.). *Misticismo e novas religiões*. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 130-135.

NOELLE-NEUMANN, E. *The spiral of silence*. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.

PASTORA trans brasileira celebra missa para LGBTs em Cuba. *G1*, 8 maio 2017. Disponível em: <<http://g1.globo.com/mundo/noticia/pastora-trans-brasileira-celebra-missa-para-lgbts-em-cuba.ghtml>>. Acesso em: 15 ago. 2017.

PIERUCCI, A. F. Reencantamento e dessecularização. A propósito do autoengano em sociologia da religião. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, v. 49, p. 99-117, 1997.

PIERUCCI, A. F. Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 13, n. 37, p. 43-73, 1998.

PORTIER, P. *Droit, étique et religion: d'âge théologique à l'âge bioéthique*. Paris: Bruyant, 2012.

QUÉRÉ, L. Le public comme forme et comme modalité d'expérience. In: CEFAÏ, D.; PASQUIER, D. (Dir.). *Les sens du public: publics politiques, publics médiatiques*. Paris: PUF, 2003. p. 113-121.

RANQUETAT JR., C. A. *Laicidade à brasileira: um estudo sobre as controvérsias em torno da presença de símbolos religiosos na esfera pública*. 2012. Tese (Doutorado em Antropologia Social)–Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2012.

SANCHIS, P. A profecia desmentida. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 20 abr. 1997. Caderno Mais!, p. 5-8.

SALES, L. A controvérsia em torno da liberação de pesquisas com células-tronco embrionárias: justificativas e moralidades. In: MONTERO, P. (Org.). *Religiões e controvérsias públicas: experiências, práticas sociais e discursos*. São Paulo: Terceiro Nome, 2015. p. 75-96.

SHALOM, D. Rabinos criticam uso de símbolos judaicos no Templo de Salomão. *iG São Paulo*, 8 set. 2014. Disponível em: <<https://ultimosegundo.ig.com.br/brasil/2014-09-08/rabinos-criticam-uso-de-simbolos-judaicos-no-templo-de-salomao.html>>. Acesso em: 20 set. 2017.

SILVA, A. L. A homossexualidade de um militante cristão: identidades e práticas como objetos de reflexão política e teológica. In: MONTERO, P. (Org.). *Religiões e controvérsias públicas: experiências, práticas sociais e discursos*. São Paulo: Terceiro Nome, 2015. p. 181-205.

SILVA, A. L. Uma igreja em marcha. *Ponto Urbe*, v. 19, p. 1-14, 2016.

SILVA, A. L. Ser ou não ser em nome de Deus? Notas sobre uma missão LGBTI em Uganda. *Revista do Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro*, v. 12, p. 201-227, 2017.

SOARES, A. C.; ZAKABI, R. “Ivanás” da vida real: transgêneros que venceram o preconceito. *Veja São Paulo*, 8 set. 2017. Disponível em: <<https://vejasp.abril.com.br/cidades/transgeneros-sao-paulo-ivana-a-forca-do-querer/>>. Acesso em: 15 ago. 2017.

TEIXEIRA, J. M. Mídia e performances de gênero na Igreja Universal: o desafio Goddlywood. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 34, n. 2, p. 232-256, 2014.

TEIXEIRA, J. M. *A mulher universal: corpo, gênero e pedagogia da prosperidade*. Rio de Janeiro: Mar de Ideias, 2016.

VAGGIONE, J. M. Sexualidad, religión y política en América Latina. In: CORRÊA, S.; PARKER, R. (Org.). *Sexualidade e política na América Latina: histórias, interseções e paradoxos*. Rio de Janeiro: ABIA, 2011. p. 286-336.

VAGGIONE, J. M.; FAÚNDES, J. M. M. (Ed.). *Laicidad and religious diversity in Latin America*. Cham: Springer, 2017.

VEYNE, P. *Quand notre monde est devenu chrétien (312-394)*. Paris: Albin Michel, 2007.

Recebido: 29/09/2017 Aceito: 11/05/2018 | Received: 9/29/2017 Accepted: 5/11/2018



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

O julgamento no Supremo do aborto de anencéfalo – ADPF 54: uma etnografia da religião no espaço público

The Supreme Court trial of abortion of anencephalous – ADPF 54: an ethnography of religion in public space

Naara Luna*

*Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro – Seropédica, RJ, Brasil
naaraluna2015@gmail.com

Resumo

Considerando a religião no espaço público, o aborto é dos temas que mais mobilizam o engajamento de atores religiosos que tentam influir no debate. O artigo analisa o julgamento da Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental 54 (ADPF 54) realizado no Supremo Tribunal Federal em 11 e 12 de abril de 2012. Realizou-se observação etnográfica de uma vigília realizada em frente ao STF na véspera do julgamento, um ato religioso antes da sessão, os rituais que cercaram o julgamento desde a entrada no STF, até os procedimentos processuais, além do conteúdo dos votos dos ministros e as manifestações no plenário. Alguns personagens emblemáticos circularam no tribunal e no entorno e se tornaram figuras públicas simbólicas naquela causa, caso da anencefálica Marcela de Jesus. O trabalho reflete sobre a dimensão do sagrado presente em várias instâncias e a mobilização de religiosos. Constatou-se diversidade religiosa com presença de católicos, espíritas e evangélicos.

Palavras-chave: aborto; ADPF 54; Supremo Tribunal Federal; religião no espaço público.

Abstract

Regarding religion in public space, abortion is one of the matters that most engage religious actor trying to influence the debate. The article analyses the trial of Accusation of Non-Compliance with a Fundamental Precept (ADPF 54) happened in Supreme Federal Court on April 11th and 12th 2012. The author did ethnographic observation of a vigil in front of Supreme Court on the eve of the trial, a religious service before the session, the rituals that involved the trial since the entrance in the building, up to processual procedures, besides the content of votes of the ministers and the reactions of the plenary. Some emblematic characters circulate in the court and around that became symbolic public figures in that cause, such as the anencephalic baby Marcela de Jesus. The article discusses the sacred dimension in various instances and the mobilization of religious actors. Religious diversity was observed with presence of Catholics, Kardecist Spiritist and Evangelicals.

Keywords: abortion; ADPF 54; Supreme Court (Brazil); religion in public space.

Introdução¹

No debate sobre religião no espaço público, está implícita a teoria da secularização, “processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos” (Berger, 1985), o que na modernidade ocidental implicaria entre outros aspectos, em termos socioestruturais, a separação de Igreja e Estado, em termos de cultura e símbolos, o declínio dos conteúdos religiosos e a ascensão da ciência, e a secularização das consciências, ao se encarar o mundo sem interpretações religiosas. Se forças secularizantes se expandiram com a ocidentalização e a modernização, o processo atinge a sociedade de formas heterogêneas, com segmentos menos secularizados nas margens da sociedade industrial. Berger (2001) vai revisitar o tema posteriormente afirmando que a própria modernidade cria movimentos de resistência e contrassecularização, de modo que a rejeição e a adaptação são duas estratégias para comunidades religiosas em um mundo que se considera secularizado. Movimentos tradicionalistas ou conservadores têm crescido e rejeitam o *aggionamento*, à adaptação a valores modernos. Essa resistência é o cenário de atuação de diversos atores religiosos como na etnografia que motivou o presente artigo, observando uma controvérsia pública, o debate sobre aborto, em um cenário específico com seus diversos atores.

Casanova (1994 apud Montero, 2016), em sua definição de religião pública, afirma que as religiões se “desprivatizaram” em dois sentidos, tornando-se objeto de atenção de vários públicos e “colocando-se na esfera pública como forças de contestação moral e política” (Casanova, 1994 apud Montero, 2016, p. 143). É desse segundo aspecto que vai tratar o presente artigo. Considerando que, na década de 1980, tradições religiosas se revitalizaram e assumiram papéis públicos, Casanova (1994, p. 6) cria o neologismo “desprivatização” para questionar as teorias de secularização que não apenas supuseram, mas prescreveram a privatização da religião no mundo moderno. Embora o autor concorde com a teoria no sentido de que houve diferenciação e emancipação

1 O artigo integra projeto de pesquisa financiado com bolsa de produtividade nível 2 do CNPq e se baseia na comunicação apresentada no Grupo de Trabalho 14 – Direitos humanos, sexualidade e cultura, durante a IV Reunião Equatorial de Antropologia e XIII Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste, realizada de 4 a 7 de agosto de 2013 em Fortaleza.

de esferas seculares das instituições religiosas, Casanova usa o termo desprivatização para significar novos movimentos históricos que parecem indicar uma reversão de tendências seculares. No mundo todo, religiões estão entrando na arena pública e na contestação política não apenas para defender seus territórios tradicionais, mas para participar das lutas que definem a separação entre as esferas pública e privada, entre legalidade e moralidade, entre família, sociedade civil e o Estado. Considero estes últimos tópicos, dentre outros citados por Casanova, como os mais relevantes para o presente artigo. Mais adiante, Casanova (1994, p. 57-58) afirma que, da perspectiva normativa da modernidade, a religião pode entrar na esfera pública e assumir uma forma pública somente se aceita o direito inviolável à privacidade e o princípio de liberdade de consciência. Assim a desprivatização da religião poderia ser justificada em três instâncias: 1) quando entra na esfera pública para proteger não apenas a própria liberdade de religião, mas todas as liberdades e direitos modernos; 2) quando questiona e contesta a autonomia legítima das esferas seculares e sua organização que não leva em conta questões morais e éticas extrínsecas; 3) para proteger o tradicional mundo da vida da penetração administrativa ou jurídica do Estado, abrindo questões sobre a formação de normas e da vontade para a reflexão coletiva e pública acerca da ética moderna discursiva. Este último caso se aplicaria ao debate sobre o aborto, segundo o próprio Casanova, objeto da etnografia aqui apresentada.

Quando se considera a religião no espaço público, o aborto é dos temas que mais mobilizam o engajamento de atores religiosos que tentam influir no debate. O tema do aborto está no vértice da discussão sobre direitos humanos tanto com respeito a direitos atribuídos ao feto, como o direito à vida, como no tocante à esfera de decisão da mulher. Nesse contexto, está em debate a condição de pessoa desses entes fundamentada na configuração individualista de valores da cosmologia ocidental moderna, mas integram o pano de fundo do debate as dimensões holistas relacionadas ao caráter sagrado da vida e do ser humano (Dumont, 1997). No caso da anencefalia, a discussão se estende para aspectos como viabilidade, racionalidade e sofrimento dos envolvidos. Este artigo faz uma descrição etnográfica e análise do julgamento da Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental 54 (ADPF 54) realizado no Supremo Tribunal Federal nos dias 11 e 12 de abril de 2012. Foram observados uma vigília realizada em frente ao STF na véspera do julgamento, um ato religioso antes

da sessão, os rituais que cercaram o julgamento desde a entrada no STF, até os procedimentos processuais, além das exposições orais dos votos dos ministros e as manifestações no plenário.² Circularam no tribunal e no seu entorno alguns personagens que se tornaram figuras simbólicas naquela causa e outros foram continuamente mencionados, caso da menina Marcela de Jesus, diagnosticada com anencefalia.³ Esta etnografia pergunta como estratégias de ritualização “produzem sentidos coletivos que especificam e constroem, ao mesmo tempo, um espaço, um público determinado e um repertório cívico urbano” (Montero; Brum; Quintanilha, 2016, p. 705). O trabalho pretende refletir primeiramente sobre a dimensão do sagrado presente em várias instâncias: o debate sobre o direito à vida, o recinto sacro do tribunal e seus vestais, a contraposição de indivíduos sagrados (o feto e a gestante) e a mobilização de religiosos. Constatou-se diversidade religiosa com presença de católicos e espíritas e um contingente mínimo de evangélicos, engajamento diferencial este que merecerá exame à parte.

Em 17 de junho de 2004, a Confederação Nacional de Trabalhadores da Saúde ajuizou a ADPF 54 perante o Supremo Tribunal Federal com o objetivo de assegurar às gestantes de anencéfalo o direito de se submeterem à antecipação terapêutica de parto e ao médico a possibilidade de realizá-la, se atestada a anomalia por profissional habilitado, sem a necessidade de apresentar a autorização prévia judicial. A ação descaracteriza a ilicitude penal dessa interrupção da gravidez, argumentando não se enquadrar nos artigos 124, 126, caput e 128, I e II do Código Penal, que tratam do aborto provocado pela gestante ou com seu consentimento, e do aborto não punível⁴ (Fernandes, 2007). Segundo a petição, defendida pelo advogado Luís Roberto Barroso, “antecipação terapêutica de parto de anencéfalo não é aborto”, tese fundamentada na inviabilidade do feto. A aplicação desse conjunto normativo do Código Penal no caso da gestação de feto anencefálico violaria os preceitos constitucionais de dignidade

2 O relato foi construído praticamente todo com base em apontamentos de campo. As observações entre parênteses são explicações para facilitar a compreensão.

3 Marcela de Jesus foi diagnosticada ainda intraútero com anencefalia. Nascida em 20/09/2006, a bebê viveu um ano e oito meses e teve o diagnóstico questionado, sofrendo de uma anomalia mais rara que lhe permitiu sobrevida excepcional. Ver documentário *Flores de Marcela* (Luna, 2014).

4 Refere-se aos dois permissivos “quando não há outro meio de salvar a vida da gestante” (Brasil, 1940, art. 128, inciso I); “se a gravidez resulta de estupro” (Brasil, 1940, art. 128, inciso II).

da pessoa humana, o princípio da legalidade, liberdade e autonomia da vontade e o direito à saúde (Brasil, 2004, p. 2-4). O Ministro Marco Aurélio Mello deferiu a medida liminar em 1º de abril de 2004, contudo, em 20 de outubro de 2004, a liminar foi revogada por decisão do plenário do STF. Em 27 de maio de 2005, aprovou-se a admissibilidade da ADPF 54 (Fernandes, 2007). Após o resultado da Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) 3510, que autorizou a extração de células-tronco embrionárias de embriões restantes de reprodução assistida, o relator Marco Aurélio Mello convocou uma audiência pública realizada em sessões nos dias 26 e 28 de agosto, e 4 e 16 de setembro de 2008 (Luna, 2015). O julgamento da ação será aqui analisado.

A vigília

Como parte da mobilização para influir no julgamento do STF, a Igreja Católica chamou (em nome do papa Bento XVI) para a “Vigília de oração pela vida nascente” em frente ao STF na véspera do julgamento às 18h (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, 2012). Foi um momento em que “a exploração etnográfica das estratégias de ritualização” permite “evidenciar os padrões que conformam a fala pública da Igreja Católica” (Montero; Brum; Quintanilha, 2016, p. 726) em um evento que se pretendia ecumênico. Chego às 18h30. Há grades móveis em torno do prédio do Supremo Tribunal Federal que mantêm os manifestantes à grande distância. Apesar da escuridão, são visíveis faixas e pôsteres junto dessa grade. Uma faixa traz o dizer “eugenia não”. Há um círculo de 80 pessoas, que chegou a 150, inclusive franciscanos e algumas freiras trajando hábito. Reconheço a vice-coordenadora espírita do Movimento Brasil sem Aborto, no Rio de Janeiro. Pessoas chegam, distribuindo e acendendo velas. Anuncia-se a presença do vice-presidente da Federação Espírita do Brasil, do presidente da Associação de Juristas Espíritas de Minas Gerais, da vice-presidente da Associação Médico-Espírita do Brasil. Vários tomam o microfone e se pronunciam: um visitou os gabinetes dos ministros do STF para entregar um memorial com reflexão jurídica e médica. Fala da importância do amor ao próximo no Brasil, começando pelo direito à vida. Uma manifestante conclama a defender a vida mais frágil, denunciando o aborto de anencéfalo como aborto eugênico, exemplificado na redução dos nascimentos de crianças com síndrome de Down.

Um padre declara que os ministros são insensíveis aos argumentos médicos, antropológicos e jurídicos, acrescentando que só Deus os poderia demover.

Um jurista espírita alerta sobre o Brasil ser signatário de documentos internacionais que preservariam a vida desde a concepção. Ele defende o princípio da precaução lançando dúvidas sobre a inviabilidade do anencéfalo. Um exemplo da legislação brasileira protegendo a vida desde a concepção é previsão dos alimentos gravídicos (pensão para a gestante). Se o Ibama protege os ovos dos animais, os humanos devem ser protegidos.

Padre Pedro, um polonês da diocese de Luziânia (GO), relata a experiência da Polônia, quando o governo comunista legalizou o aborto em 1953. A igreja fez vigília e a lei foi revogada em 1993.

A cantora Elba Ramalho conta que teve um show pró-vida, sem cachê, cortado pelo Ministério da Cultura, por ser o governo favorável à legalização do aborto, e que foi criticada por feministas. Ela relata ter feito aborto e, confessando esse pecado, Nossa Senhora lhe disse para lutar pela vida. Cita o governador Sérgio Cabral, para quem “matar crianças” diminuiria o número de bandidos;⁵ Elba diz que 82% da população brasileira são contra o aborto (pesquisa do Vox Populi de 2010, citada por vários) e os ministros deveriam respeitar isso. No aborto, a mulher mata o próprio filho. A cantora canta o sucesso “Bate coração” e a “Oração de São Francisco”, acompanhada pelos presentes.

Um católico leigo diz que os ministros deveriam ouvir o clamor do povo, comparando aborto com a morte das crianças inocentes por Herodes: uma mentalidade ateia, pagã, que não respeita a vida nem as tradições.

Os presentes cantam a oração de São Francisco e rezam o Pai-Nosso.

Dom Luiz Gonzaga Bergonzini, bispo de Guarulhos (SP), fala que o evento é de todos os cristãos, porque todos são batizados e seguem a Deus. Pede que Deus fortaleça todos os que lutam pela vida contra a morte.

É perceptível a preocupação de não incluir orações ou cânticos exclusivamente católicos. Por conta disso, se puxa a oração do Pai-Nosso várias vezes, repetição que não é usada entre evangélicos.

5 Em entrevista ao canal de notícias G1concedida em 2007, o então governador Sergio Cabral defendeu a legalização do aborto como forma de combater a violência no Rio de Janeiro: “Interrupção da gravidez tem tudo a ver com a violência pública” (cf. Freire, 2007).

O deputado Eros Biondini⁶ (PTB-MG) se anuncia e a seu companheiro de bancada católica, o deputado Givaldo Carimbão (PSB-AL). Biondini conta sobre seu pronunciamento no Congresso Nacional para que os deputados se posicionassem contra a morte. Ele integra esse movimento junto com a Canção Nova (emissora da Renovação Carismática Católica) e acredita que a vida vencerá a morte. Diz que a maioria do povo brasileiro é contra a legalização do aborto, 82% ou mais, citando a mesma pesquisa. Ele canta sua composição “O dom da vida”:

O mais sublime dom
Que Deus pode nos dar
É a nossa própria vida,
Presente de quem sabe amar
A vida é o valor maior
Reflexo de Deus que é fecundidade
Fruto do mais perfeito amor
Eis, para nós, o verdadeiro milagre
A sua presença em nós nos une em aliança
Pois o Senhor nos traz a vida plena em abundância.

O deputado Givaldo Carimbão (PSB-AL) diz que veio defender a vida. Conta sobre sua família: tem uma irmã carmelita descalça e dois parentes padres. Ele se identifica como autor do projeto que transforma o aborto em crime hediondo. Reconhece a dificuldade de aprovação do projeto. Conclui: “Se Deus dá a vida, só Deus pode tirar a vida.”

Padre Pedro afirma que os países que legalizaram o aborto agora legalizam a eutanásia: “Aborto é matar o filho e eutanásia é o filho que mata o pai.”

Uma mulher testemunha ter gerado um filho com hidrocefalia. “Disseram que eu poderia tirar essa vida de dentro de mim.” Ela, porém, não fez o aborto. Além do aspecto ritual, na vigília, vários elementos discursivos foram empregados para argumentar contra o aborto de anencéfalo. Foram acionados argumentos da esfera jurídica, como o país ser signatário de documentos

6 O deputado é cantor e pertence à Renovação Carismática Católica.

internacionais que protegeriam a vida desde a concepção, além da previsão legal de direitos ainda na fase intrauterina com pensão de alimentos gravídicos. Constatase uma conjunção do argumento legal sobre o feto anencefálico ter direito à vida e o valor judaico-cristão da vida como dom de Deus (Franklin, 1995), presente inclusive no cântico de autoria do deputado Eros Biondini, oriundo da Renovação Carismática Católica. Também se acionou o argumento político do direito da opinião da maioria prevalecer sobre o da minoria, mencionando pesquisas de opinião com rejeição do aborto por imensa maioria. Nesse repertório, cruzam-se argumentos ecológicos e bioéticos, como contrastar a proteção ao ovo de tartaruga por parte do Ibama e a proteção que seria devida ao feto humano anencefálico. Também se evoca o dilema psicológico: aborto como ação traumática que causaria arrependimento e a resistência de mulheres à indicação de abortar. Há o aspecto ritual: vigiar durante a noite, o uso de velas, cânticos e rezas, alguns deles específicos sobre o tema religioso do dom da vida, além dos testemunhos. Esses elementos conjugados produzem um efeito no grupo. Bourdieu (2011, p. 213) comenta sobre os efeitos de enações religiosas, que, além de oferecer uma representação solene do grupo, teriam a “intenção mais obscura” de “ordenar os pensamentos e de sugerir os sentimentos mediante o ordenamento rigoroso das práticas, a disposição regulada dos corpos, e especialmente da expressão corporal da afeição”.

A vigília estendeu-se pela noite e encerrou-se por um ato católico matutino às 7h.

Apesar de ser uma vigília ecumênica, até o momento de minha saída, não fora anunciada a presença de nenhum evangélico. Na manhã do dia 12 de abril, visitei a sede da Frente Parlamentar Evangélica (FPE), para inquirir e descobrir que a terça-feira à noite era hora de reunião da frente. Além disso, havia sessão no Congresso Nacional. Três deputados evangélicos compareceram mais tarde após a votação no Congresso que terminou às 20h30: João Campos (PSDB-GO), presidente da FPE, Marcos Feliciano (PSC-SP) e Filipe Pinheiro (PSC-RJ). O deputado Marcos Feliciano escreveu uma carta convocando cristãos para essa vigília contra o aborto, e relatou a crítica de evangélicos por apoiar uma vigília promovida pela Igreja Católica na qual haveria um andor (Martins, 2012). Sobre a ausência de evangélicos, o funcionário da FPE alegou que evangélicos não teriam o hábito de se juntar com os católicos para atos religiosos. Pragmaticamente, afirmou que a vigília “não trazia votos”. Eles se juntavam nas votações.

Considerava correto os católicos fazerem uma vigília, afinal, todos os ministros eram católicos exceto um, Fux, de “cultura judaica”. Na reunião da FPE, o casal apresentou a filha (Vitória de Cristo) sem cérebro e que sobreviveu, sinal do poder de Deus. “Só Deus tem o poder de dar e tirar a vida.” Comenta ainda sobre o possível resultado do julgamento: “Lá eles ganham. Aqui não ganham, não. A diferença é que parlamentar é eleito pelo povo e os juízes, não.”⁷ Esse comentário perspicaz mostra as dinâmicas da religião militante ocupando o espaço público: no Congresso Nacional, os evangélicos podem se aliar a católicos em função de causas conjuntas, como é a oposição ao aborto, por outro lado, se mantém a dinâmica de evitar a mistura e a contaminação no contexto ritual: evangélicos e católicos não celebram juntos. Essa contraposição do puro e do impuro (Durkheim, 1989) poderia ser desencadeada por uma celebração ecumênica onde estavam presentes católicos e espíritas. Não se repetem nos rituais, mesmo que em prol da mesma causa, as alianças observadas no Congresso Nacional referentes ao aborto e à proteção do chamado direito à vida de fetos e embriões (Luna, 2013), isso no parlamento que representaria o espaço público em sua dimensão estatal e o próprio Estado laico. Essa separação ilustra características dos pentecostais, a maioria dos evangélicos no país: uma forte identidade que demanda adesão exclusiva e uma noção de ética em que um código opõe a totalidade da vida em termos de julgamento do bem e mal (Sanchis, 1994). No espaço ritual público, tais evangélicos não admitem a mistura com os católicos.

Cerimônia antes do julgamento

De manhã se desenrola uma cerimônia litúrgica envolvendo menos de 40 pessoas vestidas com camisetas de pastorais da Igreja Católica, além de padres e freiras de hábito. Algumas camisetas estampam a frase “aborto não”. Uma mulher traça uma camiseta de Santa Gianna abraçada com um bebê com os

7 Comentário semelhante contrastando a decisão no Judiciário com uma possível votação no parlamento ocorreu quando a Suprema Corte dos Estados Unidos julgou a ação *Roe versus Wade*, que legalizou o aborto no âmbito de todo aquele país (Dworkin, 2003).

dizeres em italiano “prega por noi” (orai por nós).⁸ Um padre proclama uma fórmula de exorcismo. Uma imagem de Nossa Senhora de Fátima é carregada em andor por quatro homens. São repetidos orações e discursos contra o aborto. Um homem ligado à Renovação Carismática Católica em Goiânia entoia um cântico de sua autoria representando a perspectiva do feto abortado. Uma jornalista da Rede TV cobre o ritual.

Os pôsteres e faixas pendurados nas grades móveis que cercam o STF estão visíveis: fotos de fetos abortados em avançado estágio de desenvolvimento, de pedaços de fetos e de embriões sanguinolentos, e de métodos contraceptivos reputados de abortivos; outros justapõem essas fotos às do genocídio nazista e comparam o número de mortes. Expõem pronunciamentos favoráveis ao aborto provenientes de líderes acusados de genocidas, como Lênin.⁹ Alguns são explicitamente religiosos e pedem a intervenção do Sagrado Coração de Jesus ou avisam que Jesus, o Salvador, nasceu de uma gravidez que deu errado. Novamente confronta-se a proteção a fetos e a ovos de tartaruga. Casanova (2010) assinala a apropriação pela Igreja Católica do discurso dos direitos humanos e da defesa da dignidade da pessoa desde o papado de João XXIII como o meio de reconstruir o seu lugar no espaço público em termos globais e de assumir uma perspectiva universalizante. A vigília, o culto matinal e os cartazes antiaborto assumem essa retórica, associando elementos reconhecidos como religiosos: a santa no andor, a foto de Santa Gianna, a fórmula de exorcismo, cantos e orações. Nesse sentido, o ritual religioso vai mobilizar e criar um público consoante à reivindicação antiaborto ou em defesa da vida defendida pela Igreja Católica. Segundo Montero (2016, p. 144), “a própria atividade coletiva de colocar em cena certos confrontos constroem [sic] certos atores como ‘religiosos’ e a religião como ‘pública’”, assim vigília e culto matutino são rituais que resultam “das dinâmicas de publicização colocadas em ação pelos atores na disputa pela atenção pública”.

8 Santa Gianna Beretta teve diagnosticado um tumor em sua em sua quarta gestação e recusou-se a fazer aborto ou retirar o útero, submetendo-se a uma cirurgia que retirou o tumor, preservando a matriz. Ela morreu poucos instantes após o nascimento da criança saudável. Ela era médica, casada e mãe de três filhos. Cf. no portal da Canção Nova (Quem..., 2014).

9 Uma análise do uso de imagens nas campanhas antiaborto está em Luna (2014).

O julgamento

A entrada

Forma-se fila para entrar no STF. A seleção para a entrada é rigorosa: homens devem trajar blazer, gravata, calça social e sapato, e mulheres devem vestir blazer ou casaco. Algumas pessoas são advertidas na fila e se retiram para providenciar roupas adequadas. Entram religiosos de hábito e de batina e outros aparentando ser profissionais de direito trajados em estilo social. Quando entrei, liberaram o uso de xales, mas tive que manter os braços cobertos todo o tempo para evitar advertência pela segurança. Pessoas e bolsas passam por detectores separados. É proibido gravar o julgamento e apenas fotógrafos autorizados podem registrar a entrada dos ministros. Fotos do plenário são permitidas nos intervalos. O plenário não lota. Uma mulher fala ao celular: “Afirma que não existe como diferenciar na ultrassonografia anencefalia e acrania.” Uma representante da Associação Médico-Espírita do Brasil é entrevistada, e mostra posição contrária ao pleito, justificando, quando indagada sobre o sofrimento da gestante, com pesquisas que associam opção por aborto à depressão.

Os ministros entram em fila e tomam seus lugares. Auxiliares levam peças do processo. O presidente Cezar Peluso abre os trabalhos.

Fala primeiro o relator Marco Aurélio Mello. Segundo a ADPF 54, com base no princípio da dignidade da pessoa e do direito à saúde, os artigos 124, 126 e 128 do Código Penal seriam inconstitucionais no caso da gestação de anencéfalo, quando se pleiteia a antecipação do parto. O ministro cita *amici curiae* (amigos da corte): CNBB, Conectas Direitos Humanos, Associação Pró-Vida e Pró-Família, Católicas pelo Direito de Decidir e Associação Médico-Espírita do Brasil. O relator descreve a audiência pública realizada em 2008. Do lado contrário à ADPF 54, alegou-se que a expectativa reduzida de vida não limita o direito do anencéfalo, afirmando o direito inviolável à vida do feto e a convenção de defesa dos direitos da pessoa com deficiência física. Alertou-se sobre a dúvida de obter um diagnóstico mostrando a letalidade total da anencefalia. Já os favoráveis à ação afirmaram que a manutenção da gravidez de anencéfalo contra a vontade da mulher equivaleria à tortura e feriria a dignidade humana. Afirmou-se que o SUS teria condições de oferecer os exames para o diagnóstico e que na época da formulação do Código Penal, 1940, não havia técnica para detectar anomalias.

Dr. Luís Roberto Barroso, advogado da autora da ação ADPF 54, a Confederação Nacional de Trabalhadores da Saúde, afirma que é direito da mulher não ser um útero a serviço da sociedade, mas escolher. Alega ser a anencefalia incompatível com a vida extrauterina. A lei estabelece o aborto como crime quando há potencialidade de vida, mas não há vida (no anencéfalo), portanto, ele conclui não se tratar de aborto. Defende ainda que a criminalização da interrupção da gestação quando o feto não é viável fora do útero viola os direitos da mulher e que se trata de criminalização seletiva, afetando as mulheres pobres, enquanto a classe média tem acesso a aborto seguro. Ele sintetiza seus argumentos em quatro pontos: 1) (quanto à antecipação de parto de anencéfalo) não se trata de aborto; a totalidade dos representantes de associações científicas concordou que a letalidade é de 100%; 2) incidiria nas exceções do Código Penal; 3) os artigos do Código Penal seriam paralisados pelo princípio da dignidade humana; 4) a criminalização viola os direitos da mulher e enfatiza a desigualdade.

O procurador-geral da República Roberto Gurgel fala que a vida está no centro de todos os debates. Ambas as visões se atêm à preocupação com a vida, embora com visões distintas: 65% dos anencéfalos morrem já no parto e os restantes vivem poucas horas. A continuidade da gravidez pode causar danos à saúde da mãe e risco à vida. Considera que estão implicados também o direito à liberdade e o direito à privacidade. O argumento da dignidade da pessoa humana autoriza o aborto (de anencéfalo). A Constituição proporciona proteção à vida intrauterina, porém de menor intensidade que a proteção à mulher. Com respeito à proteção à vida intrauterina: a tutela é mais exigente à medida que avança a gestação, o que não se aplicaria no diagnóstico de anencefalia. Ele rejeita a hipótese de ser aborto eugênico.

Voto do relator Marco Aurélio Mello

O ministro relata que, até 2005, haviam ocorrido três mil autorizações judiciais para aborto em caso de diagnóstico incompatível com a vida, o que mostra a necessidade de o Supremo se manifestar. Busca interpretar os postulados da Constituição. Diferencia aborto e antecipação terapêutica de parto. Haveria um conflito “aparente” de direitos fundamentais. É necessário perguntar se a mulher deveria ser presa por um aborto nesse caso e se a lei impediria o procedimento. O Estado laico garante princípios: dignidade da pessoa humana,

defesa da vida e autonomia. A Constituição da República admite a laicidade, assegura a liberdade de crença religiosa e garante o Estado laico. Exemplifica com a abordagem laica no julgamento da ADI 3510. A existência de liberdade religiosa e do Estado laico significa que a religião não guiará os princípios do Estado acerca da liberdade de reprodução, liberdade de orientação sexual, o princípio da dignidade da pessoa humana e da autonomia. O ministro define anencefalia. O diagnóstico corrente é de letalidade em 100% dos casos, dado reconhecido por opositores à tese da ação na audiência pública. O relator afirma a tese: “Quem não tem cérebro não tem vida.” Especialistas contestaram o diagnóstico de anencefalia de Marcela de Jesus, corrigido para meroanencefalia ou merocrania, por estruturas do cérebro que lhe garantiram sobrevivência. Ultrassonografistas experientes saberiam diferenciar o diagnóstico. A sugestão de levar a gestação do anencéfalo a termo para doar seus órgãos para transplante é considerada impossível por dois motivos: 1) não se obriga a nenhuma doação, o que seria tratar a mulher como um instrumento; 2) os órgãos do anencéfalo não são passíveis de doação, porque portam alterações que contraindicam o transplante. Quando a gravidez se apresenta como processo mórbido, se não há como salvar a vida do feto, interromper não constitui crime de aborto.

O relator considera que falta provisão expressa no Código Penal de 1940. O aborto de anencéfalo estaria implícito no risco de vida para a mãe.

Menciona o julgamento da ADI 3510. A cláusula pétrea da Constituição no tocante ao direito à vida fala do indivíduo-pessoa. Mello afirma que no caso do anencéfalo não existe justificativa para tutela jurídico-penal, ainda mais quando obsta direitos da mulher. Declara o caráter não absoluto do direito à vida. No aborto humanitário (quando a gravidez é decorrente de estupro), o feto é viável, mas não se garante esse direito. Questiona: se o direito de fetos viáveis pode ser ponderado em relação aos direitos da mulher, quanto mais no caso de inviáveis? Ele reconhece existir divergência se a gestação de anencéfalo implicaria mais riscos para a saúde da mulher e cita os riscos alegados. Relata uma pesquisa da USP entre gestantes de fetos sofrendo anomalias incompatíveis com a vida, que demonstrou o alívio de mulheres em interromper a gravidez e o sofrimento das não autorizadas. O ministro obsta que a mulher deveria decidir a partir de seus próprios valores. Ele rechaça o argumento de que “todos nascemos para morrer” e dirige-se ao presidente do STF Cezar Peluso como autor da afirmativa. Peluso contesta: ele disse que “todos nascemos para viver”. O relator

considera violência a mulher não poder decidir em um caso desses, o que vai contra sua autonomia. O relator julga procedente a ação. Diz que foi triste o dia em que se suspendeu a liminar, o que deixou as mulheres brasileiras a seguir sua via crucis.

Intervalo

A sessão é interrompida para almoço. Uma jornalista indaga ao geneticista Thomas Gollop (um especialista expositor na audiência pública) se há diagnóstico para diferenciar o caso de Marcela de Jesus de anencefalia e se isso seria contemplado pela decisão do STF. Ela se refere à menina Vitória de Cristo, portadora de acrania e anencefalia que, levada pelos pais, circulou no julgamento, onde foi apresentada aos ministros do STF, e também no Congresso Nacional, inclusive na reunião da FPE. O bebê não tinha cérebro, mas tinha couro cabeludo protegendo o encéfalo sem os ossos da parte superior do crânio.¹⁰ Gollop responde que não há diferença porque são casos de morte cerebral, nuances de anomalias de formação do sistema nervoso implicando graus diferentes de sobrevida. A jornalista insiste em saber se é variação de anencefalia para ver se a interpretação do STF se aplicaria. Ele confirma. Eu pergunto sobre a frequência da anencefalia. Gollop responde que um a cada mil nascimentos. Havia apenas dez registros de meroanencefalia, caso de Marcela de Jesus, e acrania era um tipo próximo. O geneticista foi taxativo na declaração: não é vida humana. Não há vida sem coração, sem rins e sem cérebro. Exemplifica que se fosse atropelado e entrasse em morte cerebral, ele também não seria mais vida humana, seus órgãos poderiam ser doados.

Saindo, vejo Vitória de Cristo, carregada pelos pais, uma bebê com olhos enormes, e couro cabeludo cobrindo um crânio que acabava na altura das sobrancelhas, sem volume nem ossos na parte superior. Uma mulher fala com o casal: “É tudo mentira, claro que é vida...”

Na retomada da sessão, os ministros falam em sequência a partir do empossado mais recente ao mais antigo, e por último, o presidente do STF.

10 Ela viveu por “dois anos e meio fora do útero” e “nove meses de gestação”, conforme consta no blog criado por seus pais “Nossa amada Vitória de Cristo” – <http://amadavitóriadecristo.blogspot.com.br/> (acesso em 15/12/2013).

Rosa Weber

Ficou sensibilizada com a visita dos pais da menina Vitória. Quanto à sobrevivida prolongada de casos de anencefalia como os de Vitória e de Marcela, ela se pergunta se seriam erros de diagnóstico.

A ministra volta-se para o debate no direito sobre a regulação da vida. Ela identifica variação da reprovabilidade dos crimes contra a vida nos artigos do Código Penal. Em gravidez decorrente de estupro, não haveria interesse de defender o direito do feto contra o direito da mulher. Cita o jurista Nelson Hungria: no caso de aborto, o crime lesa a vida do feto. O feto é protegido pelo direito, mas a personalidade jurídica se dá no nascimento com vida, aí se concretiza o exercício dos direitos. A lei de transplante de órgãos define como morte a cessação da atividade cerebral. Entre os critérios para o diagnóstico está a incapacidade de interação. A vontade do legislador (de 1940) não pode contrariar a Constituição. Rosa Weber adota o procedimento de ponderação de valores: há dúvida sobre os direitos do feto, enquanto não há dúvida sobre o direito da gestante, podendo se prever a opção em manter a gravidez. A posição contrária implica obrigar a mulher a continuar a gravidez e fere sua autonomia. Acatando a proporcionalidade e o princípio da dignidade da pessoa humana, a decisão é pela autonomia da gestante em escolher.

Joaquim Barbosa

O ministro quebra a sequência. Repete o voto do processo do habeas corpus que foi publicado e pede a juntada do voto no processo. Trata-se do caso Gabriela, um pedido de habeas corpus solicitando autorização para aborto de feto acometido de anencefalia, o primeiro que chegou ao Supremo.

Luiz Fux

O ministro inicia dizendo ter agradecido a Deus pela oportunidade de votar e contribuir para diminuir o sofrimento das pessoas, e pedido para equilibrar razão e emoção. Ele lê uma carta de uma mulher a quem foi negada a autorização para o aborto em gestação de anencéfalo, esperando 9 meses para ver a missa de sétimo dia de seu filho. Ele destaca a frequência no Brasil com 10 casos

a cada 10 mil nascimentos. Viu, em programa de televisão, uma mulher declarando equivocadamente que o Supremo iria impedir a mãe de esperar e abraçar seu filho. A dignidade da pessoa humana desafia a bioética. Admite o encurtamento da vida para garantir a dignidade. Ele afirma três pontos: a vida efêmera do anencéfalo; razoável certeza do diagnóstico; inexistência de recurso terapêutico para o feto. Segundo pesquisa com mulheres que anteciparam o parto de anencéfalo, elas declaram reduzido o sofrimento, e pretendem retomar a vida reprodutiva. Para Fux, obrigar a prosseguir a gestação produz chagas que não cicatrizam. Menciona riscos. Considera que o bem jurídico é a saúde da mulher. Alerta que os hodiernos métodos de diagnóstico inexistiam na formulação do Código Penal. Cita o Código Penal que admite o aborto em caso de estupro quando o feto é sadio. A criminalização do aborto de feto anencefálico agrava os custos do Estado, sendo proibição ineficaz. Comenta que o aborto clandestino no Brasil acontece em todas as classes sociais.

Ministro Marco Aurélio faz um aparte: “As ricas em boas condições e as pobres com açougueiros.”

Fux concorda e afirma ser o aborto um problema de saúde pública e não do direito penal. No caso da anencefalia, seria punir pelo punir. O Supremo respeita as mulheres que pensam diferente, mas aquela que opta pelo aborto de anencéfalo segue a lei.

Cármem Lúcia

Declara que de todos os lados há preocupação com a vida e o direito à vida. Segundo a ministra, o útero é o primeiro berço, e compara no tocante à anencefalia: “O berço se torna um esquife.” Ela fala da dignidade da mãe. Pondera que a decisão pela interrupção no caso da anencefalia também é uma decisão trágica. Considera o direito das mulheres, e o significado para as famílias envolvidas, pai e irmãos. Há medo e vergonha no caso da mulher que opta pela interrupção.

Ricardo Lewandowski

O ministro adianta que seu voto será contrário ao dos demais colegas – as mulheres do Movimento Brasil sem Aborto sorriem, após desânimo com

votos anteriores. Ele nega a ação ser contemplada pela lei. Considera que o Congresso Nacional, o legítimo legislador, poderia ter mudado a lei para contemplar anencefalia, mas não o fez. Afirma: “Quando a lei é clara, não há espaço para interpretação.” Ao STF só cabe o papel de legislador negativo, isto é, retirar da lei as normas que contrariam o texto magno. Conforme a divisão de poderes, não caberia ao Judiciário agir como legislador. Lewandowski adverte que a anencefalia é uma doença congênita letal, mas há outras como agenesia de rins e osteogênese imperfeita letal. Pergunta: “Por que se escolheu a anencefalia para isentar de punição o aborto?” A aprovação no caso de anencefalia acarretaria incluir as que implicam pouca expectativa de vida. Comenta a existência de dois projetos de lei em tramitação no Congresso Nacional.

Cezar Peluso

O presidente do STF marca a próxima sessão para o dia seguinte às 14h.

Plenário e saguão

Há burburinho após o encerramento. Alguns lamentam não poder voltar para ver o resultado. O pleito ficou a um voto da maioria absoluta a favor da ADPF 54. Uma liderança do Movimento Brasil sem Aborto telefona após o último voto e elogia Lewandowski. Outras mulheres desse movimento sorriem aliviadas.

Converso com uma advogada feminista, coordenadora de ONG. Eu comento sobre o agradecimento a Deus pelo ministro Fux. Ela responde que ele não é cristão, é judeu, por isso podia dizer graças a Deus no início de sua fala.

Pessoas cercam Severina e o marido.¹¹ Eles são assediados. Vários querem falar com eles, inclusive o relator, Ministro Marco Aurélio Mello, a quem Severina é apresentada.

11 O documentário de Debora Diniz retrata a história de Severina: ela está internada para interromper a gestação de anencéfalo, quando é cassada a liminar do STF. Mostra o relato do casal para obter a autorização judicial, a ida de Severina para uma maternidade fazer a indução do parto, o nascimento do filho morto e o enterro (Luna, 2014).

Uma advogada critica o argumento formal de Lewandowski, de que o Supremo não poderia legislar, pois no início, o plenário julgou a ação admissível.

Um advogado envolvido na ação comenta que se avançou muito no debate não restrito à anencefalia, mas do aborto em geral. Os ministros falaram de autonomia reprodutiva da mulher e de risco para a saúde. Ele avaliou: ainda não dá para aprovar o aborto no Supremo hoje.

O clima era festivo entre os favoráveis à ação.

Dia 12 de abril de 2004

No dia seguinte, o plenário não estava cheio. Um professor de direito levou uma turma para assistir. As lideranças do Movimento Brasil sem Aborto faltaram. Não há religiosos vestindo hábito.

O presidente abre a sessão.

Carlos Ayres Britto

Declara que o dispositivo do Código Penal está manifestamente contrário ao entendimento da Constituição. Não deveria haver impedimento de interromper uma gestação quando esta constitui uma “fraude” (sic). Não existiria crime contra a vida. O ministro cita dados sobre a letalidade.

O ministro entende aborto como expulsão do feto. A Constituição não define o início da vida. Rejeitou-se na Constituinte a definição do início da vida na concepção. Nega existir o crime de aborto quando o feto é um natimorto cerebral. Trata-se de um ser a meio caminho do humano. A criminalização do aborto se dá como proteção de uma vida humana em potencial.

O ministro considera o abalo psíquico e a dor da gestante como bens jurídicos a tutelar. Já o anencéfalo não tem capacidade de vida extrauterina. Essa gestação pode trazer outras consequências para a mulher. Compara com a exclusão de punibilidade do aborto na gravidez decorrente de estupro. Afirma que o grau de civilização de uma sociedade se mede pelo grau de liberdade da mulher. Fala no direito de optar da gestante. A mulher não deseja ver o produto da concepção envolucrado em mortalha. Ele concorda com a tese que impor esse martírio é uma situação de tortura.

Gilmar Mendes

O ministro discordou da negação do pedido de *amicus curiae* para a CNBB, e ironiza se essa atitude de “faniquitos anticlericais” se estenderia à exclusão de elementos culturais oriundos da história cristã, como o calendário gregoriano e a celebração do Natal.

O ministro Fux, discordando de Mendes, ressalta que os encaminhamentos da véspera foram do pluralismo e não da intolerância.

O ministro Gilmar Mendes passa para o direito comparado. Afirma que a relação entre mãe e filho é uma relação de dualidade. Há vários temas ligados à doutrina da personalidade. Considera o caso diferente da morte encefálica. Lista riscos da gestação de anencéfalo. Comenta o sofrimento psíquico da mulher. Na gestação de anencéfalo não há vida humana viável em formação. Comenta as duas hipóteses em que o aborto é permissível. Afirma que a legislação ainda não regulou o aborto do anencéfalo, embora sua justificativa seja a mesma: o sofrimento psíquico da mãe. Considera premente a necessidade de atualização do Código Penal. Res-salva que a decisão manipulativa de conteúdo aditivo (aquela que acrescenta uma interpretação à lei) deverá servir de estímulo ao legislador e não impedirá que tome as deliberações. Sugeriu diferentes médicos para emitir o laudo e realizar a cirurgia.

Intervalo

No intervalo, vários jornalistas se aglomeram para fazer perguntas aos ministros Britto e Lewandowski, que se colocam atrás da corda que separa o lugar dos ministros e o lugar do público. Um deles pergunta se os adendos propostos por Gilmar Mendes vão fazer parte da decisão. Britto diz que o relator tem que concordar. Indagado, ele ressalta a diferença entre o procedimento médico do aborto e o crime de aborto. Um dos jornalistas pergunta sobre o questionamento formal feito por Lewandowski, e Britto responde ser uma preocupação legítima.

Jornalistas cercam o advogado Luís Roberto Barroso.

Celso de Mello

O ministro declara que assim como no julgamento da ADI 3510, nunca participou de um processo de tal monta quando se discute o alcance da vida e

os mistérios da morte. Há dilemas éticos e jurídicos resultantes do litígio em debate. Concorde com a vinda dos *amici curiae* para o julgamento.

Marco Aurélio Mello

O relator objeta que eles estiveram presentes na audiência pública.

Celso de Mello

O ministro insiste na sugestão que os *amici curiae* participem mais efetivamente do processo para não se criar um déficit de constitucionalidade. O julgamento não pode ser visto como disputa entre o Estado e a Igreja. Relembra a separação entre Estado e Igreja desde a Constituição da República datada de 1890. A laicidade do Estado como princípio fundamental na Constituição brasileira reconhece a liberdade de religião, de crença, de consciência e de culto. Preserva-se a separação entre Estado e Igreja. A escolha de fé religiosa revela-se questão privada. Segundo o ministro, o STF reconhece que, nos casos comprovados de anencefalia, a mulher apoiada em seus direitos reprodutivos, baseada no princípio da dignidade humana, pode decidir interromper a gravidez ou continuar. Ele diferencia a antecipação terapêutica de parto dos casos de aborto. Afirma que a Constituição e o Código Penal não estabelecem o início da vida. O ministro define os direitos fundamentais da mulher como relacionados ao exercício da sexualidade e da procriação.

Celso de Mello não questiona a sacralidade e inviolabilidade do direito à vida, independentemente de confissão religiosa. Ressalta o postulado de dignidade da pessoa humana enquanto princípio interpretativo do direito constitucional, bem como o princípio de liberdade e de autodeterminação pessoal. Segundo Mello, o julgamento propõe refletir sobre o início da vida, sobre o momento em que o ser humano se regula como ente.

Carlos Ayres Britto

O ministro faz um aparte, citando Debora Diniz: “O início da vida é um regressar infinito, porque as células são vivas.”

Ricardo Lewandowski

Afirma ser o feto anencefálico uma verdade insofismável e única. Argumenta que existem graus de anencefalia que permitem certo tempo de vida, inclusive de vida de relação. Julga necessário regulamentar isso.

Celso de Mello

Segundo o ministro, há vários inícios da vida. Segundo o ordenamento jurídico brasileiro, sabe-se o conceito de vida a partir da definição da morte. O conceito de vida baseado na presença de batimentos cardíacos foi substituído pelo conceito de morte encefálica. O ministro trabalha com o princípio da proporcionalidade e a técnica de ponderação de direitos. Cita documentos internacionais que falam da inviolabilidade do direito à vida, discordando do início do direito desde a fecundação. O ministro comenta a judicialização da medicina. Ocorre demora em conceder a autorização a ponto de a criança nascer. Falta respeito à decisão dos pais. Avalia que médicos se recusam a fazer o aborto, sem discordar do procedimento, por receio da lei. Mello menciona os riscos dessa gravidez para a gestante e a impossibilidade de anencéfalo doar órgãos. Segundo Mello, inexistente motivo racional a levar a mulher a prolongar a gravidez, o que pode implicar risco de morte.

O ministro Celso de Mello pede que se acolha a sugestão do ministro Gilmar Mendes no sentido de garantir que médicos diferentes façam o diagnóstico e a cirurgia, e de pedir a normatização pelo Ministério da Saúde, acrescentando o pedido ao Conselho Federal de Medicina.

Marco Aurélio Mello

O relator diz que seu voto pede a comprovação. Referindo-se a essas últimas especificações, o ministro diz não querer tomar o lugar dos médicos.

Os ministros Mendes e Celso de Mello insistem na necessidade de regulamentar esses aspectos, discutindo esse tópico específico, como se o julgamento já houvesse terminado. A maioria de seis dos dez votos favorável à tese da ADPF 54 foi obtida no pronunciamento de Carlos Ayres Britto. Faltava o voto final do presidente do Supremo Tribunal Federal, ministro Cezar Peluso. Este pede para ser retomada a votação e lê seu voto integralmente.

Cezar Peluso

O presidente também considera que esse é um julgamento importante, porque trata do valor da vida. Declara: “Tenho que ser fiel às mais profundas convicções jurídicas.” Seu voto dista da decisão sobre células-tronco (ADI 3510), por conta dos embriões que permaneciam congelados. Defende a noção de vida como processo em que o princípio causal está no próprio movente, ausente nos embriões congelados. Afirma: “Vida não é um conceito operacional criado pela ciência jurídica.” Vida e morte são fenômenos pré-jurídicos. Assegura que a definição legal de morte encefálica tem caráter operacional para obter órgãos para transplante, por isso não está infensa a questionamento jurídico ou científico. O ministro avalia que a audiência teve resultados controversos de especialistas quanto à atividade cerebral no anencéfalo.

O ministro questiona os princípios de liberdade, autonomia, legitimidade e vontade. Essa conduta (do aborto) é banida pelo direito penal. Basta a eliminação da vida intrauterina ou extrauterina. Assevera ser “indisfarçado cometimento de um crime. Pena capital para o feto anencefálico”, reduzindo o feto à condição de lixo: “É forma de discriminação que não difere do racismo, sexismo e especismo.” Considera-o incapaz de se defender: “Vestes de monstruosidade são atribuídas ao anencéfalo.”

Segundo Peluso, com a proposta da ADPF valeria eliminar o anencéfalo nascido vivo em nome da vida e da saúde psíquica da mãe. Pergunta como admitir isso, pois considera que a vida intrauterina e extrauterina têm o mesmo valor. Defende a preservação da vida intrauterina mesmo com deformidade, caso contrário o feto não seria sujeito, mas objeto.

Afirma ser a vida um fato aferível e irredutível por critério de prognóstico. Prossegue dizendo que doenças incuráveis não autorizam a antecipação da morte, no confronto do aborto de anencéfalo e da eutanásia: ambos se aproximam em nome da autonomia e da dignidade. Associa o aborto de anencéfalo à ameaça eugênica. Assevera a mulher não ter direito sobre o feto. Contrasta com a ADI 3510 que abordava vida congelada. O estado atual da ciência médica não teria como distinguir as formas de anencefalia e de meroanencefalia.

O ministro contesta a comparação do padecimento materno à tortura. Tortura designa sofrimento injusto e intencional. Reitera o direito à vida e à dignidade do feto. Pergunta ironicamente quem torturaria a mulher: o feto

anencefálico, o Executivo, o legislador ao não fazer a lei, ou o Judiciário ao não criar a impunibilidade. Afirma ser o sofrimento inerente à vida humana. O sofrimento resulta de pessoas livres que engravidaram, o que não é produto de força humana exógena. A causa real da pretensa tortura é uma falha biológica na constituição do feto sem intencionalidade. Argumenta que o direito à liberdade é inexistente quando há crime. Qualifica esse argumento de “comodidade da gestante para evitar o sofrimento”, o que impede o exercício das virtudes de compreensão e misericórdia. O presidente do STF contrasta dois valores de peso axiológico distintos: o sentimento transitório da dor e a vida do anencéfalo, bens jurídicos desproporcionais. Distingue do caso de aborto resultante de estupro em que há a violência do forçado intercurso sexual. Alega que se há injustiça, só no plano místico, mas não no plano do direito. Rejeita o argumento de a gestação de anencéfalo constituir risco de vida para a mãe, o que já está previsto. Refuta a invocação do direito à saúde, sendo mais seguro proibir a gravidez, pois toda gravidez implica risco. Conclui seu voto afirmando que cabe ao legislador fazer a lei. A ação quer contornar a má vontade do Congresso Nacional de fazer a lei. A ADPF 54 transpõe aos ombros dessa corte essa responsabilidade. O ministro considera-se solidário com o sofrimento da mãe.

Durante o voto de Peluso, uma católica ligou para uma liderança do Movimento Brasil sem Aborto para dizer que ele havia citado a exposição dela. Ela permaneceu durante a leitura desse voto com a mão erguida e mexendo os lábios em postura de oração.

Cena final

Encerrada a leitura do voto de Peluso, o ministro Carlos Ayres Britto comenta que esse voto foi coerente com quem acredita que as pessoas nasçam para morrer, enquanto Britto mantém que acredita que as pessoas nasçam para o espetáculo da vida.

Os ministros discutem o adendo de Gilmar Mendes que exige médicos diferentes para o laudo e para o procedimento do parto. Fux pede que o voto se mantenha como está para evitar complicações e se diz sem capacidade técnica de avaliar as condições propostas. Celso de Mello e Gilmar Mendes insistem nas condições. Fux diz que o Supremo deve ser minimalista. Rosa Weber

se preocupa que, em um Brasil continental, a condição não obtenha o efeito pretendido. Cármen Lúcia mantém seu voto com as mesmas preocupações de Rosa Weber. O presidente Cezar Peluso ressalva que ele e Lewandowski não votam sobre aquele ponto (eles não podem discutir as condições, pois foram contra a tese da ADPF). O relator Marco Aurélio diz que o problema no Brasil é que se considera todo mundo salafrário. Um ministro observa que o problema não seria por conta da fraude, mas por erro médico. Lewandowski reconhece ter sido vencido, mas queria garantir o mal menor; que houvesse o segundo exame para segurança da gestante e do feto, inclusive com consentimento informado. Diante da dúvida da maioria, Marco Aurélio mantém o voto sem a sugestão.

Quando o presidente do STF, Cezar Peluso, declara o resultado do julgamento favorável à ADPF 54, no plenário esvaziado, uma mulher grita:

Parabéns, presidente. Parabéns, senhores ministros. Eu sou mulher, advogada e represento 80% da sociedade brasileira. Vocês fizeram história como Hitler fez história. Os legisladores são capazes de distorcer os conceitos para aprovar o que querem. Podem me chamar de louca, mas eu estou em uma sociedade democrática.

Ela se volta para outro alvo: “Parabéns, Dra. Debora Diniz. Parabéns, Dr. Luís Roberto ‘Qualquer Coisa’. Eu me reverencio a vocês.” Ela se curva e faz duas vezes um gesto de reverência com um dos braços varrendo o chão.

Dra. Debora Diniz, vai chegar a CPI do aborto e vocês vão perder o financiamento da Fundação MacArthur que vocês recebem. Anencéfalos são esses doutores e juízes que criam regras para matar inocentes. Não quero saber se tem mestrado ou doutorado. Vou para casa, amamentar meu filho que não é uma pessoa.

Uma católica acode a mulher que gritou e segura sua mão. Seguranças tentam acalmá-la e retirá-la. Eu me surpreendo com a flexibilidade da segurança diante daquela atitude, quando vigiaram o tempo todo se os xales descobriam os braços ou para onde se voltavam as câmeras. Alguns elogiam a reação dessa mulher. As jornalistas correram atrás para obter seu nome e identificação. Ela trabalha em um centro espírita de apoio a mulheres. Perguntam se o filho dela é anencéfalo e ela nega. Uma jornalista a chama para gravar entrevista.

No táxi de volta, o motorista pergunta o resultado do julgamento. Ele diz que “os juízes do Supremo parecem não acreditar em Deus. Como podem decidir terminar a vida de alguém?”. Ele repete a opinião que ouviu de uma juíza do STJ afirmando que iam fazer laudos falsos para fazer aborto. Eu pergunto a sua religião, e ele é evangélico.

Considerações finais

Etnografias de eventos públicos sobre o aborto mostram a polaridade dos segmentos antiaborto, autodesignados de pró-vida, e os de posição pró-escolha. Em instâncias públicas de caráter marcadamente político como o Congresso Nacional (Cunha, 2007) ou o Supremo Tribunal Federal, os grupos defendem suas posições como inconciliáveis. Ao contrário das sessões da audiência pública da ADPF 54, quando houve manifestações de representantes religiosos favoráveis ao direito de escolha (Luna, 2015), não foi possível observá-los na etnografia, o que pode ser uma limitação do método.

O julgamento da ADPF 54 no Supremo Tribunal Federal foi fator de mobilização de diversos segmentos da sociedade. Resistindo ao julgamento e seus resultados prováveis estavam religiosos de orientação pró-vida. Embora o Movimento Brasil sem Aborto se afirme laico, observou-se a presença de lideranças mais engajadas e combativas entre católicos e, em número menor, de espíritas, bem representados na vigília por associações espíritas de médicos e juristas. Constatou-se ali uma conjunção do argumento legal sobre o feto anencefálico ter direito à vida e o valor judaico-cristão da vida como dom de Deus. A ausência de evangélicos foi notável na vigília, mas eles estavam atentos ao julgamento como atesta a visita dos pais da menina Vitória de Cristo na reunião da Frente Parlamentar Evangélica, e o comparecimento tardio de três deputados evangélicos à vigília. Do lado dos contrários à ação, era forte o apelo visual com imagens de embriões destruídos ou fetos em avançado estágio da gestação. As comparações com o Holocausto eram recorrentes. A organização da vigília e do culto matutino pela Igreja Católica, bem como a presença significativa de religiosos e militantes assistindo ao julgamento sinalizam o ativismo conservador de católicos em reação às demandas e conquistas de direitos sexuais e reprodutivos, conforme identificado por Vaggione (2012).

O prédio do Supremo é um espaço sagrado atualmente ritualizado, repleto de interdições que vão desde a roupa adequada à proibição do registro sonoro e de imagens. Coisas sagradas, segundo Durkheim (1989), são consideradas como superiores em dignidade e em poder com relação às coisas profanas. Nos intervalos, suspendiam-se temporariamente algumas interdições. Nos intervalos e após o encerramento, ocorria o momento *communitas* de encontro e congraçamento (Turner, 2003), alternado na maior parte do tempo com o momento estrutura de um ritual altamente formalizado. As celebridades do debate circulavam, figuras icônicas como Severina, Vitória de Cristo e a recordação indelével de Marcela de Jesus. Tais figuras constituíam símbolos, um referente que apontava para muito além da figura em si, englobando diversos significados (Turner, 2003).

No tocante à argumentação, destaco brevemente alguns pontos. Primeiramente o esforço retórico de renomear o procedimento para “antecipação de parto” em lugar de “aborto”. A palavra “aborto”, além do enquadramento jurídico, porta estigma, por isso a designação eufemística. Reporto-me a esse respeito a Fonseca e Cardarelli (1999, p. 88) acerca do “poder instituinte das palavras, isto é, a construção social de certas categorias [...] enquanto mais ou menos merecedoras de direitos específicos”. Tal é o anencéfalo, portador dos direitos de um ser humano pleno segundo a concepção dos ministros Peluso e Lewandowski, bem como dos ativistas antiaborto; por outro lado, não considerado um detentor de direitos em função da letalidade total da anomalia, de modo que os outros oito ministros priorizaram o direito específico da mulher. Em continuidade com o aspecto do “poder instituinte das palavras”, o segundo ponto foi uma grande adesão à tese de que o anencéfalo constituía um natimorto cerebral, presente na resolução do CFM e nas falas da maior parte dos representantes científicos durante a audiência pública (Luna, 2013, 2015). Por outro lado, não se encontraram posições como a do médico geneticista Thomaz Gollop, que afirmou que anencefalia e variações não constituíam vida humana. Pelo contrário, ainda que na maioria acatassem a tese da equivalência com a morte cerebral, os ministros do Supremo argumentaram em cima das leis, buscando comparações que reiteravam que a defesa da vida não se encontrava referendada de modo absoluto, além de ilustrarem os diversos graus de reconhecimento da pessoa humana pelo direito. Muito importante foi o fato de a interpretação da maioria dos ministros considerar o risco para

a saúde materna, em vez de se ater à letra da lei em que consta “se não houver outro meio de salvar a vida da mãe”. Nesse sentido e na afirmação da autonomia reprodutiva das mulheres, o julgamento se aproximou das teses liberais do movimento pró-escolha.

Em ambos os lados, identificou-se o englobamento hierárquico no sentido de Dumont (1997). Para os favoráveis à ADPF 54, o princípio da ponderação garantia que o interesse da mulher deveria preceder o do feto inviável. Na perspectiva dos dois ministros que votaram contra, a vida do anencéfalo teria precedência. O ministro Peluso, em sua defesa do valor da vida intrauterina afirma a diferença de peso do sofrimento materno transitório e da vida do feto, mesmo deformado, que deveria ser respeitada. Nesse sentido, ele descarta todos os argumentos referentes à autonomia da mulher, exceto no caso de estupro, quando a mulher não tem autonomia nenhuma. O ministro Lewandowski faz uma pergunta crucial: diante de outras anomalias fetais incompatíveis com a vida, por que autorizar apenas o aborto no caso de anencefalia? Mais do que o risco de abrir a porteira para o aborto eugênico, o ministro toca em um ponto fundamental: não é apenas a viabilidade do feto, mas a representação de pessoa que está aí afetada. Sem racionalidade e vida de relação não há ser humano (cf. Luna, 2009). Nesse sentido, ambos os lados da disputa sacralizam o indivíduo. Em um lado a mulher é meio de desenvolvimento do feto e não é sujeito, mas o feto é. No outro, a autonomia feminina é preservada. Em comum nas duas posições está o culto ao ser humano como indivíduo (Durkheim, 1970), elemento característico das sociedades ocidentais modernas. Apenas Peluso defendeu a tese do dolorismo cristão, pela qual o sofrimento ensina qualidades de compaixão e misericórdia. Além do valor sagrado da vida intrauterina, foi esse o traço marcadamente holista do debate.

Chama atenção, em um debate tão acusado de ter viés religioso, que um ministro, no julgamento, explicita ter agradecido a Deus por poder participar da decisão e reduzir o sofrimento das pessoas. Como seu voto foi pró-escolha, não houve críticas quanto à infração contra o Estado laico.

É possível comparar a análise dos rituais de vigília e culto matutino que cercaram o julgamento da ADPF 54 no Supremo na tentativa de influir nos votos dos juízes e da opinião pública, com a análise feita por Montero, Brum e Quintanilha (2016, p. 726-727) do culto ecumênico pela morte de Herzog em 1975 e sua reedição em 2015:

Foi possível localizar um campo categorial e normativo comum na elaboração da fala pública da Igreja Católica e daqueles que com ela se reuniram. Esse campo pode ser caracterizado a partir de pelo menos três propriedades principais. Em primeiro lugar, evidentemente, a ideia ordenadora e persistente dos Direitos Humanos que formula um espectro bastante amplo de experiências coletivas na linguagem cívica dos direitos. Em segundo lugar, a permanência de uma percepção do Estado como um inimigo a combater, o que faz da cidadania o exercício da resistência e da política um campo de luta e violência mais do que de argumentação e convencimento. [...] Finalmente, a descrição dos eventos tornou visível uma ideia de sociedade civil constituída fundamentalmente pelo arranjo da variedade religiosa.

Nos rituais e manifestações que cercaram o julgamento, estavam caracterizados discursos pró-direitos humanos, centrados no personagem do feto anencefálico por parte dos religiosos antiaborto, e centrado na mulher, pelos favoráveis ao direito de escolha. Em várias manifestações de religiosos na vigília, na cerimônia matinal antes do julgamento e no rompante de protesto final, os ministros do Supremo, representantes do Estado, eram o inimigo a combater, no sentido de não respeitarem a vida humana do anencéfalo. A variedade religiosa também esteve visível na presença de católicos, espíritas e evangélicos.

Quem são os sujeitos da fala autorizada nesse conjunto de rituais? No Supremo, os juízes, na vigília, os ativistas que tiveram acesso ao microfone, na maioria católicos, mas também espíritas, religiosos em hierarquia (bispos e padre falaram, depois os leigos falaram) representantes de associações médicas e de juristas que eram religiosas. Os atores religiosos colocam suas reivindicações publicamente nos atos abertos e nos rituais que acabam por se constituir como religiosos. Restaram os protestos desautorizados dos que resistiram à decisão do Estado.

Com respeito aos desdobramentos desse julgamento do Supremo, é possível apontar um recrudescimento conservador reativo verificado em outras decisões, como o julgamento da ADI 3510 (Luna, 2013). Antes a maior parte das manifestações na Câmara dos Deputados acerca da anencefalia em proposições legislativas era para sua prevenção mediante complemento alimentar, ou para a legalização do aborto de anencéfalo, exceto um projeto de lei contrário (PL 5166/2005). Com a decisão favorável a autorizar a antecipação de parto

de anencéfalo, cessaram projetos pedindo a legalização desse tipo de aborto, mas surgiram projetos para sustar a decisão, ou incluiu-se anencefalia em projetos antiaborto.¹² A portaria do Ministério da Saúde que visava incluir os procedimentos legais de interrupção da gestação na tabela do SUS em 2014 (Brasil, 2014) foi revogada depois de forte oposição de parlamentares religiosos, embora o ministério alegasse razões técnicas.¹³ Assim, é possível inferir como desdobramento que o julgamento acirrou o ativismo religioso conservador. Essas iniciativas em grupo ou manifestações individuais de protesto por parte dos religiosos referendam as teses de Casanova (1994, 2010) sobre a desprivatização da religião e sua entrada na esfera pública na modernidade, questionando os limites entre esferas pública e privada e participando das lutas para definir legalidade e moralidade. A observação etnográfica comprova a teoria da desprivatização no sentido de que ali se dispuseram agentes religiosos para defender o tradicional mundo da vida das investidas jurídicas do Estado, assumindo ainda o discurso dos direitos humanos. Essa posição de defender a tradição não se restringiu aos agentes assumidamente religiosos, mas estava presente nos votos dos ministros Lewandowski e Peluso contrários às liberdades individuais das mulheres e pró-vida fetal.

Referências

BERGER, P. L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 1985.

BERGER, P. L. A dessecularização do mundo: uma visão global. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p. 9-23, 2001.

12 Todos os itens foram localizados mediante a palavra-chave “anencefalia”. Proposições antiaborto anteriores ao julgamento: PL 5166/2005, REQ 109/2009 CLP. Solicitam alteração na lei de transplantes para incluir anencéfalo como doador: PL 6599/2006, PL 1195/2007. Proposições antiaborto posteriores: RIC 2476/2012, PDC 1490/2014, REQ 3935/2016. Sustam a aplicação da decisão do julgamento da ADPF 54: PDC 565/2012, PDC 566/2012. Sobre complementação alimentar com ácido fólico para prevenir a anencefalia: PL 3933/2008, PL 1683/2007, PL 6879/2010, INC 3118/2012, PL 5666/2013, PL 232/2015. Projetos pró-escolha sobre anencefalia: PL 4304/2004, PL 4360/2004, PL 4403/2004, PL 4834/2005, PL 660/2007.

13 Cf. (Matoso, 2014). O deputado católico André Moura (PSC-SE) criou o PDC 1490/2014 a fim de revogar a portaria.

BOURDIEU, P. A crença e o corpo. In: BOURDIEU, P. *O senso prático*. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 108-132.

BRASIL. Presidência da República. Casa Civil. Subchefia para Assuntos Jurídicos. *Decreto-lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940*. Rio de Janeiro, 1940. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/Del2848compilado.htm>. Acesso em: 26 set. 2017.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. *Petição inicial referente à Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) 54*. Brasília, 2004.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção à Saúde. *Portaria nº 415, de 21 de maio de 2014*. Inclui o procedimento interrupção da gestação/antecipação terapêutica do parto previstas em lei e todos os seus atributos na Tabela de Procedimentos, Medicamentos, Órteses/Próteses e Materiais Especiais do SUS. Brasília, 2014. Disponível em: <http://bvsms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/sas/2014/prt0415_21_05_2014.html>. Acesso em: 26 set. 2017.

CASANOVA, J. *Public religions in the modern world*. Chicago. University of Chicago Press, 1994.

CASANOVA, J. A globalização do catolicismo e o retorno a uma Igreja Universal. *Revista de Estudos da Religião*, ano 10, p. 17-45, dez. 2010.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *CNBB convoca para Vigília de Oração pela Vida*. 7 abr. 2012. Disponível em: <<http://www.cnbb.org.br/site/imprensa/noticias/9005-cnbb-convoca-para-vigilia-de-oracao-pela-vida>>. Acesso em: 4 set. 2013.

CUNHA, A. L. S. da. *Pessoa e direito, corpo e ciência: negociando significados e preceitos cosmológicos em torno da legalização do aborto*. 2007. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)–Universidade de Brasília, Brasília, 2007.

DUMONT, L. *Homo hierarchicus: o sistema de castas e suas implicações*. São Paulo: Edusp, 1997.

DURKHEIM, E. L'individualisme et les intellectuels. In: DURKHEIM, E. *La science sociale et l'action*. Paris: Presses Universitaires de France, 1970. p. 261-278.

DURKHEIM, E. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1989.

DWORKIN, R. *Domínio da vida: aborto, eutanásia e liberdades individuais*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

FERNANDES, M. C. Interrupção de gravidez de feto anencefálico: uma análise constitucional. In: SARMENTO, D.; PIOVESAN, F. (Org.). *Nos limites da vida: aborto, clonagem humana, eutanásia sob a perspectiva dos direitos humanos*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2007. p. 111-158.

FONSECA, C.; CARDARELLO, A. Direitos dos mais e menos humanos. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 5, n. 10, p. 83-121, maio 1999.

FRANKLIN, S. Life. In: REICH, W. (Ed.). *Encyclopedia of bioethics*. New York: Mac-Millan, 1995. p. 1345-1351.

FREIRE, A. Cabral defende aborto contra violência no Rio de Janeiro. *Gl*, 24 out. 2007. Disponível em: <<http://g1.globo.com/Noticias/Politica/O,,MUL155710-5601,00-CABRAL+DEFENDE+ABORTO+CONTRA+VIOLENCIA+NO+RIO+DE+JANEIRO.html>>. Acesso em: 26 set. 2017.

LUNA, N. Fetos anencefálicos e embriões para pesquisa: sujeitos de direitos?. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 17, n. 2, p. 307-333, 2009.

LUNA, N. O direito à vida no contexto do aborto e da pesquisa com células-tronco embrionárias: disputas de agentes e valores religiosos em um Estado laico. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 33, n. 1, p. 71-97, 2013.

LUNA, N. Aborto e corporalidade: sofrimento e violência nas disputas morais através de imagens. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 20, n. 42, p. 293-325, jun./dez. 2014.

LUNA, N. From abortion to embryonic stem cell research: biosociality and the constitution of subjects in the debate over human rights. *Vibrant*, v. 12, n. 1, p. 167-203, June 2015.

MARTINS, D. Pastor e deputado Marco Feliciano convoca cristãos para Vigília no STF. *Dom Luiz Bergonzini*, 7 abr. 2012. Disponível em: <<http://www.domluizbergonzini.com.br/2012/04/pastor-e-deputado-marco-feliciano.html>>. Acesso em: 5 jul. 2013.

MATOSO, F. Ministério revoga portaria que incluiu aborto legal na tabela do SUS. *Gl. Bem Estar*, 30 maio 2014. Disponível em: <<http://g1.globo.com/bemestar/noticia/2014/05/ministerio-revoga-portaria-que-incluiu-aborto-legal-na-tabela-do-sus.html>>. Acesso em: 26 set. 2017.

MONTERO, P. “Religiões públicas” ou religiões na esfera pública? Para uma crítica ao conceito de campo religioso de Pierre Bourdieu. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 36, n. 1, p. 128-150, 2016.

MONTERO, P.; BRUM, A.; QUINTANILHA, R. Ritos católicos e ritos civis: a configuração da fala pública da Igreja Católica em dois atos em memória de Vladimir Herzog (1975/2015). *Mana*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 3, p. 705-735, dez. 2016.

QUEM é Santa Gianna Beretta?. *Canção Nova*, 15 ago. 2014. Disponível em: <<https://eventos.cancaonova.com/cobertura/quem-e-santa-gianna-beretta-2/>>. Acesso em: 26 set. 2017.

SANCHIS, P. O repto pentecostal à cultura católico-brasileira. In: ANTONIAZZI, A. et al. *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 34-63.

TURNER, V. *Floresta de símbolos: aspectos do ritual ndembu*. Niterói: Eduff, 2003.

VAGGIONE, J. M. La “cultura de la vida”: desplazamientos estratégicos del activismo católico conservador frente a los derechos sexuales y reproductivos. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 32, n. 2, p. 57-80, 2012.

Recebido: 30/09/2017 Aceito: 11/05/2018 | Received: 9/30/2017 Accepted: 5/11/2018



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

Religião, cultura, nação: articulações possíveis a partir de três datas comemorativas

Religion, culture, nation: possible articulations from three commemorative days

Izabella Bosisio*

*Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Porto Alegre, RS, Brasil
Doutoranda em Antropologia Social (bolsista Capes)
izabellabosisio@yahoo.com.br

Resumo

O artigo propõe pensar os usos e sentidos de cultura mobilizados em disputas em torno da ocupação do tempo público, bem como as possíveis articulações e deslocamentos entre as categorias de religião, cultura e nação, a partir de uma comparação entre três casos de datas comemorativas brasileiras: o feriado de Nossa Senhora Aparecida, o Dia do Evangélico e o Dia da Consciência Negra. Tomando como base um mapeamento da legislação e do processo legislativo sobre a institucionalização de feriados no calendário oficial brasileiro, podemos observar como datas religiosas são fortemente imbricadas com uma ideia de tradição e de costumes populares. O que se coloca como um elemento de construção da identidade nacional brasileira é o catolicismo, como observamos nas discussões sobre o feriado de Aparecida. O Dia do Evangélico e o da Consciência Negra trariam outros elementos para o calendário nacional, acionando-se também categorias como etnicidade, diversidade, maioria e minoria.

Palavras-chave: calendário; religião; cultura; nação.

Abstract

The article proposes to think the uses and senses of culture mobilized in disputes around the occupation of public time, as well as the possible articulations and displacements between the categories of religion, culture and nation, from a comparison between three cases of Brazilian commemorative days: the holiday of Our Lady of Aparecida, the Day of the Evangelical and the Day of Black Consciousness. Based on a mapping of legislation and the legislative process on the institutionalization of holidays in the Brazilian official calendar, we can observe how religious days are strongly interwoven with an idea of tradition and popular customs. What stands out as an element of construction of the Brazilian national identity is Catholicism, as we observed in the discussions about the holiday of Aparecida. The Day of the Evangelical and the Day of the Black Consciousness would bring other elements to the national calendar, triggering also categories such as ethnicity, diversity, majority and minority.

Keywords: calendar; religion; culture; nation.

Introdução¹

Quais os deslocamentos e articulações possíveis entre as noções de cultura e de religião? Certamente são diversos, assim como os usos e sentidos de cada uma dessas categorias. A fim de dar conta de algumas dessas possibilidades dentro de um quadro tão variado, minha proposta é pensar concretamente os sentidos de cultura mobilizados em disputas em torno da ocupação do tempo público ao mesmo tempo que as relações que podem se desenvolver entre religião e cultura nesse contexto. Para tanto, me deterei em uma comparação entre três casos de institucionalização de datas comemorativas presentes no calendário brasileiro: o feriado de Nossa Senhora Aparecida, o Dia do Evangélico e o Dia da Consciência Negra. Como veremos, esses casos acionam também outras categorias, como nação e identidade nacional, tradição, etnicidade, diversidade e as noções de maioria e minoria.

Datas comemorativas e particularmente feriados provocam questões em diferentes planos, com argumentos sobre economia, trabalho, direito, civismo, turismo, tradição, cultura, religião. Um ponto que já podemos destacar é que há uma articulação entre religião e tradição na própria legislação sobre a instituição de feriados civis e religiosos no Brasil, que possuem classificações separadas, embora haja um entrelaçamento entre as duas categorias em diversos momentos. Resumidamente, de acordo com a lei federal nº 9.093, de 1995 (Brasil, 1995), a União e os estados da federação podem estabelecer feriados civis²

-
- 1 Este artigo é uma versão aprimorada de um trabalho de fim de curso elaborado para a disciplina Sociedade e Cultura no Brasil, oferecida em 2016 pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGAS/UFRGS) e ministrada por Emerson Giumbelli, a quem agradeço pelos comentários e sugestões sempre preciosos. Posteriormente, ainda em 2016, o trabalho foi apresentado no VI Simposio Internacional sobre Religiosidad, Cultura y Poder (VI SIRCP del GERE), ocorrido em Niterói, Rio de Janeiro. Agradeço também pelas considerações dos/as pareceristas de *Horizontes Antropológicos*, que me possibilitaram aprimorar alguns pontos. A maior parte do trabalho aqui publicado foi realizada com o apoio do CNPq, por meio de bolsa de mestrado, no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGAS/MN/UFRJ), e, mais recentemente, seu desenvolvimento conta com o apoio da Capes, através de bolsa de doutorado, no PPGAS/UFRGS.
 - 2 Os municípios podem instituir feriados civis apenas nos dias do início e do término do ano do centenário de sua fundação, o que é um fator limitador, embora consigam estabelecer feriados desse tipo através de manobras e reinterpretações da lei federal – ver mais sobre isso em Bosisio (2014).

– sendo, no âmbito destes últimos, apenas relativos à data magna de cada localidade –, ao passo que os de caráter religioso ficam a cargo dos municípios, conforme uma tradição local e com um limite de quatro datas, nestas incluída a Sexta-Feira da Paixão.

Acompanhando a tramitação de vários projetos de lei sobre o calendário, em um período que inclui desde meados da década de 1940 até o início dos anos 2010,³ podemos perceber que, em muitos casos, a religião não aparece nominalmente nos debates, sendo conjugada com outras marcas, como tradição, história, cultura; mesmo que se admita que a data é religiosa, o fundamento para instituí-la como feriado não é religioso, ou não é apenas religioso. Nos debates legislativos, os feriados religiosos são fortemente imbricados com uma ideia de tradição e de costumes populares. E, nesse sentido, a formação da nacionalidade, do espaço e do tempo público, e do próprio Estado, não é concebida como possível sem que haja uma associação com a religião, mesmo que em alguns momentos ela apareça “disfarçada” ou até ressignificada em outra categoria para justificar sua presença. No caso brasileiro, o que se coloca como um elemento dessa construção da identidade nacional é o catolicismo, sendo mais facilmente incorporado ao ser entendido como parte das tradições e da cultura. E isso pode ser observado nas discussões sobre o feriado de Nossa Senhora Aparecida.

Por outro lado, debates como o que cerca o Dia do Evangélico, como um dia específico de homenagens à comunidade evangélica, são um exemplo da emergência de argumentos em prol da diversidade cultural e religiosa do país, embora ainda se mantendo no âmbito cristão. Nesse mesmo sentido, das tentativas de instituição de novos marcos para o calendário nacional e do reconhecimento e representação de outros atores e dimensões, temos os debates em torno do Dia da Consciência Negra. Na Constituição Federal de 1988, as datas comemorativas são atreladas à etnicidade, sugerindo uma concepção

3 O levantamento de projetos de lei sobre feriados, assim como da legislação já estabelecida, fez parte da minha dissertação de mestrado (Bosisio, 2014) e foi realizado no site da Câmara dos Deputados (<http://www2.camara.gov.br/>). Ressalto que as datas estão de acordo com o material disponível na base oficial da Câmara, o que não significa a inexistência de proposições relacionadas à temática dos feriados e do calendário em outros períodos de tempo.

de nação formada por diferentes grupos étnicos.⁴ O Dia da Consciência Negra nos traria, então, mais essa dimensão. Alguns argumentos favoráveis à sua institucionalização como feriado ou data comemorativa indicam que a data não é de interesse exclusivo da comunidade afro-brasileira, sendo de grande importância para toda a nação, como símbolo de liberdade e de luta por direitos fundamentais. Além disso, como veremos, lembra-se da enorme influência do povo negro para a formação do Brasil e destaca-se o respeito pelas diferenças e diversidade étnico-cultural. Há muitas discussões sobre o caráter dessa data e que envolvem também sua possível dimensão religiosa. O debate em torno de sua (in)constitucionalidade em muitos locais tem a ver, dentre outros aspectos, com a lei federal sobre feriados e com o limite de quatro datas (religiosas) para os municípios. Isso foi motivo de controvérsia, por exemplo, em Porto Alegre, capital do Rio Grande do Sul.

Com base nesse contexto de discussões, o ponto de partida para minha investigação será o debate sobre o conceito de cultura e seus múltiplos sentidos, considerando que feriados e datas comemorativas instituídos são pensados como parte da construção da identidade cultural de uma nação. Diria, inclusive, que essas datas, em especial os feriados – mais significativos por serem dias de não trabalho, em que se paralisa o tempo comum –, poderiam ser adicionadas àqueles elementos indicados por Benedict Anderson (2008) como instrumentos utilizados pelo Estado para produzir uma imagem da nação. O autor mostra como os censos, os mapas e os museus são instituições que moldam imaginações, conforme a maneira como o Estado imagina seu domínio. Cabe lembrar aqui também do destaque dado aos museus por Roy Wagner (2010) como exemplos de instituições culturais, que apresentariam uma parte do que se considera a cultura mais geral de uma sociedade, cultura entendida como modo de vida. Os museus articulariam alguns sentidos de cultura, preservando e sustentando (“metaforizando”) os resultados de um processo

4 Na Constituição, em seção sobre cultura, apenas um artigo, em um único parágrafo, aborda as datas comemorativas, relacionadas aos segmentos étnicos, mas de forma geral e abstrata: “Art. 215. O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais. [...] § 2º A lei disporá sobre a fixação de datas comemorativas de alta significação para os diferentes segmentos étnicos nacionais” (Brasil, 2012).

de refinamento do homem. Essa ideia de refinamento é estendida aqui para o coletivo, referindo-se, assim, ao uso antropológico da “cultura”. Nesse contexto, podemos pensar igualmente em Wagner na dimensão da cultura em relação com o Estado, o que envolve uma espécie de pedagogia; a ideia de cultura como modo de vida alimenta, afinal, a ideia de nação e sua construção. Assim, temos essa dimensão política da cultura, utilizada com o intuito de conferir uma “unidade social” (Eagleton, 2003, p. 42).

Com isso, sugiro que o calendário seja pensado também como uma dessas instâncias de construção do poder do Estado mencionadas por Anderson, fazendo parte dessa imaginação da nação e transformando datas em eventos nacionais – algo que já foi apontado por Jacques Le Goff (1984, p. 260) ao tratar das relações entre tempo e poder, afirmando como “o calendário é um dos grandes emblemas e instrumentos de poder”, poder este religioso ou laico. O tempo também faz parte de um jogo político. Nesse sentido, o calendário pode ser igualmente pensado como um outro espaço no qual atores distintos disputam seu direito de representação. Lembro, nesse aspecto, da ideia defendida por Peter Häberle (2008) de um direito ao feriado como um dos elementos de identidade cultural do Estado constitucional. No entanto, essa identidade cultural pode dizer respeito não apenas a algo que passaria por uma construção nacional, mas a uma pluralidade de culturas ou manifestações culturais (incluindo as religiosas) presentes num mesmo território, cabendo destacar como “a religião passou a desempenhar um papel nas estratégias de atribuição e adoção de identidades coletivas” (Giumbelli, 2002, p. 25). Ou seja, a diversidade pode propiciar afirmações de identidade(s) cultural(ais). Disso se depreendem debates que envolvem “reivindicações da cultura”, demandas por reconhecimento (seja da dimensão religiosa, de algo como manifestação cultural, seja no campo da etnicidade), o que abarca uma espécie de politização da noção de cultura e uma aproximação entre direitos (ou noções de direito) e cultura, elaborando-se a ideia de direitos culturais.

Aqui já podemos atentar para a multiplicidade de usos e sentidos do termo “cultura”. Terry Eagleton (2003) e Raymond Williams (2007), por exemplo, destrincham o conceito a partir de uma visão histórica, identificando essa diversidade de sentidos em diferentes momentos e contextos e mapeando as transformações e ressignificações de seus usos, de algo referente à agricultura, a um cultivo e à colheita, passando pelo refinamento da “sala de ópera” destacada igualmente por Wagner (2010) e outro sentido de cultivo, até chegar

ao seu sentido antropológico, com uma democratização dessa ideia de refinamento, conforme sugeri acima, com uma passagem de algo singular para algo plural – de “cultura” para “culturas”, com um registro da pluralidade de modos de vida. Dessa forma, a ideia de que há versões da cultura evidencia como o conceito é objeto de disputas.

É nesse sentido que podemos falar também de uma politização da “cultura”, cujos usos por indivíduos e grupos distintos, com interesses variados, produzem efeitos no mundo da política, com o conceito de cultura sendo mobilizado como uma espécie de ferramenta, conforme analisa Susan Wright (1999), em especial em processos que envolvem atores excluídos ou marginalizados. Isso nos remete à ideia de cultura com aspas de Manuela Carneiro da Cunha (2009), considerando que, em muitas dessas situações, o conceito é operado de forma objetivada e autoconsciente, chegando a apresentar um aspecto performatizado ao assumir um papel de argumento político. Ou seja, podemos observar a instrumentalização da cultura em ações tanto do Estado quanto da sociedade civil, tomando a cultura como uma “arma” de agenciamento de grupos, como destaca Clara Mafra (2011), ou como um recurso político, como também indica Joanildo Burity (2008).

Poderíamos pensar nos casos em análise neste trabalho nesses termos? Como os atores em destaque, em especial as denominações religiosas, operam com a ideia de cultura? Dessa forma, para o presente texto, procurarei observar quais são os sentidos de religião e cultura em cada um dos casos de datas comemorativas e considerando que se referem a públicos⁵ que envolvem diferentes maneiras de articular a cultura e distintos lugares na ideia de nação, ou seja, cada público apresenta uma posição (e constrói também essa posição, sem deixar de considerar aqui as suas distinções internas e de constituição) no que se imagina como nação brasileira. Esta investigação terá como objeto principalmente um material legislativo, verificando-se como esses debates ocorrem no próprio processo de institucionalização de uma nova data no calendário oficial brasileiro. Para fins deste texto, a ênfase será dada sobre as normas já aprovadas e que estabeleceram as datas referidas. Eventualmente, projetos de lei mais recentes serão analisados de forma breve.

5 Para uma análise sobre a constituição de públicos, ver, por exemplo, a abordagem de Michael Warner (2002).

Feriado de Nossa Senhora Aparecida: quando a religião também é cultura

O papa Pio XI consagrou, em 1930, Nossa Senhora Aparecida, ou Nossa Senhora Conceição Aparecida, como padroeira principal do Brasil. Em 31 de maio de 1931, no Rio de Janeiro, diante do presidente Getúlio Vargas e de autoridades civis e militares, Dom Sebastião Leme a proclamou como Rainha e Padroeira do Brasil. A consagração de Aparecida como padroeira é muito significativa no que tange às relações entre a Igreja Católica e o Estado brasileiro, com a República ainda nascente, em que observamos uma disputa em torno da nacionalidade e da representação da nação brasileira, pensada como essencialmente católica.

A devoção a Nossa Senhora passou por várias datas, mas sua festa acabou fixada para 7 de setembro. Em 1953, confirmou-se sua celebração no dia 12 de outubro, escolhido, segundo Rubem César Fernandes (1988, p. 90), “graças a uma resolução da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, que, afastando-a da festa da Independência, aproximava-a, mais remotamente, à festa da ‘descoberta’ das Américas”,⁶ marcando, nesse sentido, o lugar do catolicismo na formação do Brasil. Apenas em 1980, a lei nº 6.802 (Brasil, 1980) instituiu um feriado nacional para Aparecida.

Essa norma teve como projeto de origem o projeto de lei (PL) 220/1979, de autoria do deputado Jorge Arbage (Partido Democrático Social/Pará). Apresentado em março de 1979, o projeto teve uma tramitação de um ano e três meses, aprovado e transformado em lei em 30 de junho de 1980, exatamente o mesmo dia em que o papa João Paulo II chegou ao Brasil, em sua primeira visita ao país. Em seu artigo 1º, o projeto original declarava o feriado nacional “para culto público e oficial a Nossa Senhora Aparecida”. O artigo 2º deixava a cargo do Ministério da Educação e Cultura (MEC) a promoção de festividades para celebrar o dia em estabelecimentos de ensino, onde as homenagens deveriam ser em hora diversa da festa litúrgica oficial das igrejas, e contando com a presença de autoridades eclesásticas, civis e militares, nacionais e estrangeiras. Assim,

6 Cabe destacar que o 12 de outubro já fez parte, anteriormente, do calendário brasileiro como feriado pela “descoberta da América”.

sob os cuidados do MEC, tal feriado religioso ganhava um caráter cultural que precisava ser transmitido através das escolas.

Na justificação do projeto, Jorge Arbage indicava que, como Aparecida era padroeira do Brasil, competia declarar o seu dia feriado nacional, “para que a Nação inteira – com as atividades laborais interrompidas em tal data – se alie à Igreja de Deus, para louvá-la reconhecida, justa e detidamente, agradecendo-lhe as graças que nos concede tão generosamente”. O deputado lembrava que, em 1976, apresentara o PL 3.071, o qual também instituía o dia 12 de outubro como feriado. Apesar de ser aprovado na Câmara, este foi rejeitado no Senado, sob a alegação de que tínhamos excesso de feriados. A respeito disso, Arbage argumentava que o país tinha apenas nove feriados, sendo cinco de cunho religioso, o que, segundo ele, nos levava a constatar que “a Nação brasileira é eminentemente católica”. O deputado pareceu bastante decepcionado pelo fato de os senadores não terem feito nenhuma referência ao caráter religioso do projeto, ou, como ele dizia, à “latitude e altitude da beatífica meta sobremirada no projeto”. Para o parlamentar, não haveria problema em reservar um dia do ano para um culto mais intenso à Aparecida, já que muitos brasileiros suspendiam o trabalho no dia 12 para se dedicarem à santa. Dessa forma, o feriado seria uma oportunidade “para que o Brasil inteiro disponha de tempo para se prostrar aos pés de sua Padroeira – Nossa Senhora Aparecida, agradecendo-lhe, penhoradamente, tudo que há feito, e o quanto ainda poderá prodigalizar em benefícios ao Povo Brasileiro”.

Durante a tramitação do projeto na Câmara e no Senado Federal, podemos verificar alguns argumentos favoráveis e outros contrários a ele. Dentre os favoráveis, o discurso era de que o culto à santa atenderia “a um verdadeiro sentimento nacional”, estendendo-se por todo o país e todas as camadas sociais. A ideia de que “somos católicos” foi reforçada, sendo o projeto considerado como possuidor de um significado educacional, de espiritualidade, e cívico, já que “as raízes históricas brasileiras estão muito ligadas aos sentimentos católicos”, com um discurso que reafirmava a ideia de essência católica da nação brasileira. Como se ressaltou nas apreciações sobre o projeto, o Brasil “nasceu com a Igreja Católica e hoje possui a maior comunidade católica do universo”.

Nas argumentações contrárias ao feriado, observam-se discursos de que o Estado deveria respeitar todas as convicções, assim como respeita a dos católicos, com questionamentos referentes à promoção de festividades que

propagariam uma determinada religião. Além disso, refutava-se o artigo 2º do projeto original, que deixava essas festividades nas escolas a cargo do MEC. Conforme se argumentou, isso não estaria de acordo com o Estado laico e com o “caráter da sociedade brasileira, que todos desejamos pluralista e democrática”, podendo trazer complicações práticas para alunos(as) não católicos(as) e escolas confessionais não católicas. Ao passar pelo Senado, este artigo foi suprimido da proposição. Aprovado, o feriado de Aparecida é o único que não consta na norma federal que declara todos os feriados nacionais, a lei nº 662, de 1949 (Brasil, 1949), atualizada pela última vez em 2002. A “padroeira do Brasil” permanece com uma norma exclusiva e destacada das demais normas sobre o calendário nacional.

Outras proposições relativas ao feriado de Nossa Senhora Aparecida foram apresentadas ao longo das décadas seguintes, em geral pretendendo revogá-lo, ou, ao menos, alterar sua comemoração. Os argumentos em prol da revogação do feriado envolviam a problemática do culto público e oficial à santa, classificado como uma afronta a princípios referentes ao Estado – ao qual é vedado o estabelecimento de cultos religiosos – e ao indivíduo – no que diz respeito ao direito à liberdade religiosa. Apenas um projeto propunha uma alteração na lei de 1980 – o PL 2.623/2007 –, mantendo o feriado, mas com duas diferenças: a expressão “padroeira do Brasil” era substituída por “padroeira dos brasileiros católicos apostólicos romanos”; e o “culto público e oficial” era substituído por “homenagem oficial”. Basicamente, o intuito era democratizar o conteúdo da norma, entendida como inconstitucional, fazendo com que se promovesse a igualdade entre os cidadãos e procurando ainda respeitar “a tradição do povo brasileiro, em que a religião faz parte sistemática da cultura nacional”.

Isso nos remete a uma ideia de “cultura católico-brasileira”, discutida por Pierre Sanchis (1994), em que o catolicismo conseguiu encarnar a totalidade da nação, com referência a um passado do país e à sua constituição histórica, além de uma certa diluição do catolicismo na sociedade brasileira, ainda marcando a identidade nacional, a matriz cultural brasileira e o campo religioso. Esse movimento da religião para a cultura também está presente nas discussões de Lori Beaman (2012), que observa, no campo de estudos sobre símbolos religiosos no espaço público, como a hegemonia de uma maioria religiosa pode ser preservada em nome da cultura, abrindo espaço para a ideia de que os valores religiosos são valores universais. A noção de uma essência católica brasileira

e de que há um verdadeiro sentimento nacional ligado ao catolicismo e ao culto a Nossa Senhora Aparecida podem ser exemplos nesse contexto.

Segundo Erin Wilson (2014) e conforme debatemos ao longo do texto, a identificação de algo como cultura tem a ver com a construção de uma identidade que é tida (ainda – como no caso do catolicismo no Brasil e do feriado de Nossa Senhora Aparecida, por exemplo) como importante para o presente. Mas, como a autora ressalta, quando falamos do cristianismo, e mais especificamente do catolicismo aqui, como nossa cultura, olhamos apenas para uma parte da identidade. “Quem é excluído, mesmo que sutilmente, quando celebramos o cristianismo como cultura, e não como religião?”, ela questiona (Wilson, 2014, tradução minha). Cabe destacar que, afinal, a passagem da religião para a cultura também é um artifício de disputas, com um uso político que envolve dimensões e definições de pertencimentos, significados, ideias e projetos políticos. Isso nos conduz à próxima data comemorativa.

Dia do Evangélico: quando a religião precisa ser cultura

O Dia Nacional do Evangélico, comemorado em 30 de novembro, foi instituído em 2010, através da lei nº 12.328 (Brasil, 2010). Apresentada dois anos antes, sua proposição (PL 3.541/2008), de autoria do deputado Cleber Verde (Partido Republicano Brasileiro/Maranhão), reservava o dia também para sessão solene no Congresso Nacional, em que seriam realizadas homenagens aos evangélicos, o que, no entanto, foi excluído do texto final da lei.

Em justificação à proposta, Verde utiliza dados de pesquisas do Instituto de Estudos da Religião (Iser) e do censo demográfico do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), indicando que “o país mais católico do mundo está ficando cada vez mais evangélico”. O parlamentar também apresenta alguns contrastes entre católicos e evangélicos, a fim de demonstrar o valor de suas crenças e práticas. Afirma que “os evangélicos levam sua prática de fé a sério”, mais do que os católicos, em geral por terem passado por processos de conversão. Ademais, participariam com mais regularidade de cerimônias e obras sociais, além de “proliferarem em todas as camadas sociais”, produzindo mudanças como, por exemplo, sua maior presença na cena pública, com “grandes manifestações de fé”. O deputado destaca ainda que o Dia do Evangélico

já é comemorado em outras localidades, como o estado do Amapá, sendo, inclusive, feriado no Distrito Federal, onde era celebrado como data comemorativa, segundo ele, desde 1956. Finaliza, assim, reconhecendo a laicidade do Estado brasileiro, mas observando que pretendia “homenagear esse segmento que vem crescendo substancialmente em todo o país”.

Na tramitação do projeto, destaca-se o argumento do impacto da participação dos evangélicos na sociedade brasileira, que, além da expansão numérica, incluiria a ocupação de espaços na “política, na mídia, no esporte e na cultura” e a disseminação pelas igrejas evangélicas de “elevados valores de família, vida, ética e fé”.

Observo que, em anos anteriores, outras três proposições sobre o Dia do Evangélico foram apresentadas na Câmara dos Deputados, incluindo uma tentativa de instituí-lo como feriado nacional. Em geral, as argumentações giravam em torno do crescimento da parcela evangélica, marcando também a importância da religiosidade como uma das manifestações culturais da população, além da ideia de que as datas comemorativas seriam instrumentos de afirmação da identidade cultural de um povo, considerando que as propostas pelo Dia do Evangélico estariam de acordo com esse preceito. Embora esses projetos tenham sido rejeitados e arquivados em 2010, em muito devido à aprovação da lei discutida acima, há de se destacar a quantidade de proposições seguidas sobre o Dia do Evangélico, demonstrando uma certa urgência na instituição da comemoração, consoante o aumento quantitativo e também de visibilidade do segmento evangélico nos últimos anos. O feriado nacional não foi admitido, mas sua data comemorativa já marca presença no calendário.

O feriado do Dia do Evangélico, porém, ocorre em alguns estados e municípios brasileiros, como no Acre e em sua capital Rio Branco (em 23 de janeiro), em Rondônia (em 18 de junho) e, conforme indicado, no Distrito Federal (em 30 de novembro), sendo ponto facultativo no estado do Amapá (também em 30 de novembro). Embora a data represente uma forma de reconhecimento da comunidade evangélica e de seu crescimento nas estatísticas e na cultura brasileira, o feriado não é unânime no meio evangélico, já que, para alguns, não simbolizaria nenhuma data significativa para o grupo em geral; afinal, a comunidade evangélica é extremamente diversificada. No entanto, o feriado tem sua relevância na medida em que evangélicos, em especial pertencentes a vertentes pentecostais, se fazem cada vez mais presentes e visíveis na esfera pública.

Em certo sentido, esse reconhecimento pode ser entendido como uma contestação à ideia de uma essência católica da nação brasileira, cujas representações estariam se modificando. Essas transformações no campo religioso brasileiro, de acordo com Carlos Steil (2001), exporiam “uma crescente pluralidade religiosa dentro de uma nação que se constituiu incorporando a unidade religiosa como um elemento central de sua identidade” (Steil, 2001, p. 9). Particularmente, o pentecostalismo, como Sanchis (1994) observa, viria para transformar o que ele chama de “cultura católico-brasileira”, alterando os princípios mesmos que ordenam sua estrutura. Apesar disso e de uma diminuição da hegemonia católica, o autor atenta para o fato de que a imagem da relação entre o catolicismo e o Brasil ainda permanece, de modo latente ou explícito. Da mesma maneira, Steil (2001) também verifica as permanências do catolicismo na cultura brasileira, em especial os seus elementos inconscientes.

Embora tanto o Dia do Evangélico quanto o feriado de Nossa Senhora Aparecida permaneçam em um âmbito cristão, é interessante apontar para a complexa relação das noções de maioria e minoria que esses dois exemplos envolvem no que diz respeito aos argumentos da cultura e da religião. O estatuto do cristianismo oscila, ora se vendo como maioria, ora como minoria – minoria esta que seria ilegítima no espaço público, como muitas vezes se considera a respeito de evangélicos.

Dessa forma, como podemos pensar a apresentação da religião evangélica como parte do que seria a cultura brasileira, afirmando-se como uma “cultura”, uma “manifestação cultural” cada vez mais presente? Para Mafrá (2011), os evangélicos arriscam-se pouco na negociação que submete, mesmo que momentaneamente, o “religioso” ao “cultural”, ao contrário dos católicos e dos afro-brasileiros, que conseguiriam se colocar como parte da cultura nacional mais facilmente, acionando até uma ideia de complementaridade na formação da nacionalidade, como explora Emerson Giumbelli (2014a). De acordo com a autora, é possível que os evangélicos estejam mais comprometidos com o futuro do que com o presente. Em outras palavras, eles pensariam em cultura olhando para frente, para algo a construir e constituir no futuro, assumindo a forma de uma “cultura pública” (Giumbelli, 2014a). Talvez a instituição do Dia do Evangélico faça parte desse projeto para o futuro, em que precisam se pensar como parte da cultura brasileira para inclusive serem “vistos” como religião, em contraste com o que ainda se entende por religião no Brasil, bastante associada

ao catolicismo. Nesse sentido, o Dia do Evangélico toca mais ao catolicismo, tendo em vista que possui uma referência mais claramente religiosa, diferentemente do Dia da Consciência Negra.

Dia da Consciência Negra: quando a religião faz parte da cultura

A Consciência Negra é celebrada em 20 de novembro, data da morte do líder negro Zumbi dos Palmares. Assim, sua comemoração, instituída apenas em 2011⁷ através da lei nº 12.519 (Brasil, 2011), faz referência ao Dia Nacional de Zumbi e da Consciência Negra. A data é feriado estadual em cinco estados brasileiros – Amazonas, Amapá, Mato Grosso, Alagoas e Rio de Janeiro –, sendo também feriado em centenas de municípios do país. Nas capitais, é feriado em Manaus, Cuiabá, Maceió, Rio de Janeiro e São Paulo. Tendo em vista a enorme adesão à data, diversos projetos de lei já tentaram instituí-la como feriado em nível nacional, dois estando ainda em andamento. Ressalto que Zumbi dos Palmares teve seu nome inscrito no “Livro dos Heróis da Pátria” em 1996, por meio da lei nº 9.315 (Brasil, 1996), em comemoração ao tricentenário de sua morte, e o Dia da Consciência Negra foi incluído no calendário escolar com a lei nº 10.639/2003, que estabelece a obrigatoriedade do ensino do tema “História e Cultura Afro-Brasileira” (Brasil, 2003).

A proposição que deu origem à norma federal referente à data comemorativa foi apresentada primeiramente no Senado, ainda em 2003 (PLS 520), pela senadora Serys Slhessarenko (Partido dos Trabalhadores/Mato Grosso). A justificativa da parlamentar destaca as “raízes profundas” do preconceito entre os brasileiros, procurando desconstruir a ideia de que vige entre nós

7 Desde a década de 1980, as propostas de datas comemorativas e/ou feriados que pretendiam exaltar a comunidade afro-brasileira e aumentar a conscientização sobre sua importância na formação da nação e sobre a luta contra o racismo passaram a se voltar para o dia 20 de novembro. A comemoração nessa data teria sido idealizada em Porto Alegre, com a formação do Grupo Palmares, composto por intelectuais negros, no início da década de 1970, pretendendo-se registrar o 20 de novembro como referência para a comunidade negra, devido à sua simbologia relacionada à resistência e à luta do povo negro por liberdade e igualdade, e não o dia 13 de maio, que, embora seja um marco histórico (dia da abolição da escravidão no Brasil, em 1888), não representou uma ruptura real e prática com a desigualdade social e racial.

uma democracia racial. Ela observa, assim, que o preconceito se apresenta em seu “modo de ser típico”, não se reconhecendo a sua existência. Nesse sentido, a instituição de um Dia Nacional de Zumbi e da Consciência Negra não seria apenas uma homenagem aos afro-brasileiros, mas “um instrumento político para causar certos efeitos na cultura brasileira: estimular a identificação e o reconhecimento do preconceito (por todos: negros, brancos e pardos)”. A comemoração, portanto, de acordo com Shlessarenko, teria um efeito simbólico e uma dimensão mobilizadora, além de se referir ao fenômeno da eclosão de uma “consciência negra”, que viria ocorrendo na sociedade brasileira nas últimas décadas.

Em avaliação no Senado e na Câmara, observamos argumentos a favor da criação da data comemorativa, que demonstraria a “importância do negro e de suas lutas libertárias para a formação da nacionalidade”, o que questionaria o imaginário dominante da sociedade brasileira. Destaca-se também que a data celebraria a herança histórica, a tradição e a resistência de negros e negras brasileiras, além de se destinar “à reflexão dos ideais de liberdade, fraternidade e igualdade”.

Desde a década de 1980, porém, podemos identificar tentativas de se fixar o dia da Consciência Negra como feriado nacional. Os argumentos salientam igualmente o simbolismo da luta pela liberdade e por direitos fundamentais, ressaltando-se a importância do negro na formação da sociedade e da cultura brasileira. Atualmente, dois projetos com esse objetivo seguem em andamento na Câmara dos Deputados, ambos da atual década de 2010, posteriores à lei que instituiu a data comemorativa e com teores semelhantes, com destaque para a dívida que a sociedade brasileira ainda tem com a comunidade negra.

A dimensão religiosa presente no contexto envolvido pelas comemorações da Consciência Negra foi abordada pela primeira vez apenas na tramitação da proposição mais recente (PL 296/2015, de autoria do deputado Valmir Assunção, do Partido dos Trabalhadores/Bahia). No que concerne à resistência e à liberdade, argumenta-se como, historicamente, a prática de religiões de matriz africana era repudiada e como elas permanecem desvalorizadas; por isso, a criação de um feriado reconheceria a pluralidade existente, apoiando-se no direito à liberdade religiosa.

Nesse sentido, é oportuno discorrer sobre um caso mais recente de instituição desse feriado em âmbito municipal e que expõe mais claramente

suas relações com a dimensão religiosa, ao contrário das outras centenas de ocorrências desse feriado em municípios pelo Brasil: em 2015, na cidade de Porto Alegre, capital do estado do Rio Grande do Sul, foi fixado o Dia da Consciência Negra e da Difusão da Religiosidade pela lei nº 11.971 (Porto Alegre, 2015). A proposição original do vereador Delegado Cleiton (Partido Democrático Trabalhista/Rio Grande do Sul), apresentada em 2013, indicava a fixação do feriado sob o título apenas de Dia da Consciência Negra. Na exposição de motivos, o vereador argumenta que o feriado seria um marco histórico para a cidade, permitindo resgatar o legado do povo negro, “que sofreu por séculos com a escravidão e a discriminação racial em nosso país”. Delegado Cleiton também afirma que o dia seria mais uma data para “propormos ações afirmativas de reparação social”, enfatizando a “relevância da participação do negro por meio da cidadania, de sua cultura, de suas raízes e de sua história”, além de, com a data, tentar “fortalecer a igualdade”.

Ao projeto, foi rapidamente proposta uma emenda acrescentando o trecho “Difusão da Religiosidade”, a fim de tentar evitar possível veto. Isso porque propostas semelhantes já haviam sido apresentadas antes (o feriado chegou a ser aprovado em 2003, mas sua norma foi revogada), sofrendo negativas justificadas pela lei federal nº 9.093 (Brasil, 1995), citada anteriormente. Apesar dessa movimentação do vereador, o projeto foi vetado pelo então prefeito José Fortunati com a justificativa de que Porto Alegre já possuía quatro feriados municipais, referentes a Nossa Senhora dos Navegantes, Corpus Christi, Finados e Sexta-Feira da Paixão. Com isso, o mesmo vereador propôs uma alteração no calendário municipal, com a retirada do feriado de Finados, que é também feriado nacional, não trazendo consequências práticas. O feriado da Consciência Negra e da Difusão da Religiosidade foi, assim, aprovado, em votação que contou com a presença de representantes do movimento negro e das religiões de matriz africana no público, mas com a determinação, pela Câmara, de que a data fosse móvel, ocorrendo sempre no terceiro domingo do mês de novembro. Com a reação do movimento negro contrária a essa medida, logo os vereadores aprovaram a data fixa para 20 novembro.⁸

8 Mais informações sobre essa controvérsia do dia 20 de novembro em Porto Alegre podem ser vistas em: Após... (2015); Câmara... (2015); Melo (2015); Pagno (2015).

O dia seria celebrado como feriado pela primeira vez em 2016, mas, assim como ocorreu em 2003 (pela Federação de Indústrias do Rio Grande do Sul), uma ação direta de inconstitucionalidade foi apresentada pelo Sindicato dos Lojistas do Comércio da cidade contra o feriado (ADIn 606/2016; processo nº 70068409531 – Rio Grande do Sul, 2016). O julgamento ocorreu no início do mês de novembro, e o Tribunal de Justiça do Rio Grande do Sul acatou a ação, considerando o feriado inconstitucional. Dentre os pontos discutidos no parecer da procuradoria-geral da Justiça, destaco o que aborda o termo “difusão da religiosidade”. Segundo o parecer, a “simples menção genérica ao termo” não revestiria o feriado de características religiosas, “seja pela ausência de demonstração de que a data estabelecida configura dia de guarda de alguma religião, seja pelo manifesto objetivo de burlar decisão do Órgão Especial desse Tribunal de Justiça, que declarou inconstitucional lei anterior [norma de 2003 que criava o Dia da Consciência Negra em Porto Alegre]”. Argumenta-se que a ideia de religiosidade aqui valorizaria o aspecto sociológico, com referência a um fenômeno humano geral, e não uma orientação religiosa particular. Isso tem a ver também com o fato de que, segundo a lei nº 9.093 (Brasil, 1995), os feriados religiosos devem ser dias de guarda, de acordo com as tradições locais, e, nesse sentido, o dia 20 de novembro não seria um dia de guarda para denominação religiosa alguma, o qual se refere a um dia de preceito e de grande importância para determinada religião. Com isso, a inclusão do termo difusão da religiosidade, de acordo com o parecer, apenas teria objetivado conferir “um verniz de constitucionalidade ao feriado, criando a falsa impressão de que se trataria de data também com cunho religioso”.

Ao entrevistar o vereador Delegado Cleiton⁹ logo após as comemorações da Semana da Consciência Negra em Porto Alegre, pude compreender melhor o que ele quis indicar com a expressão “difusão da religiosidade” atrelada à comemoração da Consciência Negra. O parlamentar afirmou que não foi uma estratégia para aprovar o feriado, como muitos pensaram e como “os lojistas colocaram”. Segundo ele, a ideia era “trazer todas as religiosidades unidas [...] para dentro desse feriado”, o que remeteria aos próprios quilombos, que reuniriam “todos os sofridos” e “suas culturas”. Assim, a “difusão da religiosidade”

9 Entrevista realizada no gabinete do vereador Delegado Cleiton, na Câmara Municipal, em 21 de novembro de 2016, com uso de gravador.

seria para todas as religiões, evitando que fosse mais um feriado apenas católico, como são todos os feriados religiosos de Porto Alegre e também os nacionais. A ideia, segundo o vereador, seria mesmo dar um tratamento igualitário a todas as religiões, sem destacar apenas as de matriz africana, o que o atrelamento com a Consciência Negra poderia indicar (o que foi também o que a maioria das pessoas imaginou). Mas, ao longo do processo em torno do feriado, na Câmara e no Tribunal, o que observamos é a participação ativa de pessoas ligadas às religiões de matriz africana, além do movimento negro, como já dito.

Com a revogação do feriado, Delegado Cleiton revelou que já estaria entrando com recurso através da representação de uma entidade religiosa, a Federação Afro Umbandista e Espiritualista do Rio Grande do Sul (Fauers), que acompanhou ativamente a ação na Justiça, para que o julgamento seja revertido e o feriado retomado. O recurso, encaminhado pela Câmara de Vereadores de Porto Alegre, foi julgado em maio de 2017, mantendo-se a revogação do feriado e reforçando-se argumentos do julgamento anterior. O vereador não foi reeleito nas eleições ocorridas em 2016, assim como alguns membros da então Frente Parlamentar em Defesa dos Povos Tradicionais de Matriz Africana, que incentivou a aprovação do feriado na Câmara. Com a mudança de legislatura, aliás, essa frente parlamentar se desfez, sendo instalada de novo em julho de 2017. Cabe agora acompanhar os próximos passos desse caso, procurando refletir sobre essas articulações com uma dimensão religiosa e sobre a dificuldade que se tem em aprovar esse feriado na cidade de Porto Alegre. Há uma expectativa também de que o feriado da Consciência Negra seja aprovado a nível federal, o que, porém, retiraria da cena a problemática em torno de seu aspecto religioso.

Além da dimensão de luta por direitos fundamentais que a comemoração do Dia da Consciência Negra envolve, observamos nos debates como o universo afro insere essa busca por reconhecimento no campo da etnicidade, fazendo parte de uma “cultura étnica” e apresentando-se como uma das parcelas que compõem o todo da nação (Giumbelli, 2014a). Nisso se incluem as religiões de matriz africana, que, para assegurar o estatuto de religião, precisaram se associar a uma herança africana, sendo reconhecidas por um viés “culturalista”, como sugere Giumbelli (2008).

O sentido de cultura aqui é, portanto, marcado pela ideia de etnicidade e pela noção antropológica, pensando a cultura principalmente como tradição.

A religião, assim, emerge como parte dessa tradição, desse legado. É nesse sentido também que se dá a passagem entre o religioso e o cultural no universo afro-brasileiro. E a ideia de uma “consciência negra”, de uma herança africana na identidade brasileira, aciona muito o lugar da religião, como podemos observar nas comemorações em torno do dia 20 de novembro em todo o país.

Considerações finais

Finalizo as reflexões deste texto retomando alguns pontos sugeridos nas seções acima, reconhecendo que ainda há muito a se explorar nesses deslocamentos e nuances entre diferentes sentidos de cultura, religião e nação.

O feriado de Nossa Senhora Aparecida pode ser analisado como um caso em que a religião é também entendida como cultura, considerando que o catolicismo se construiu não só como parte da formação cultural do Brasil, mas principalmente como a própria totalidade da nação. É nesse sentido que a sua presença é tão naturalizada, a ponto de o que se entende por religião em nossa sociedade ser diretamente relacionado a ele, suas manifestações, sua estrutura e formas de presença pública.

O Dia da Consciência Negra, apesar de, em geral, não expor diretamente sua articulação com a dimensão religiosa, revela-nos um contexto em que a cultura engloba a religião, sendo esta última parte fundamental de uma tradição que precisa ser preservada e valorizada, e que também se associaria à composição da nação, recompondo-a a partir de outros termos.¹⁰

O Dia do Evangélico, por sua vez, indica uma situação em que a religião precisou se converter em cultura para ser reconhecida como parte da sociedade, ou como representante de uma crescente parcela da sociedade brasileira, embora sua orientação pareça estar mais voltada para o que pode vir a ser a nação no futuro. Avançando um pouco em relação à ideia de sua forma de atuação e presença como “cultura pública”, sugiro que o cristianismo evangélico precisa se colocar como parte da cultura (mesmo que não acione a construção dessa cultura em termos históricos, ou “tradicionalis”) para que seja também incluído

10 Ver Giumbelli (2014b) para considerações em outro contexto de análise, que indicaria outra visão sobre a totalidade da nação.

no que se considera como religião, garantindo assim outras possibilidades de atuação e participação em várias esferas da sociedade – ou várias partes –, o que nos leva a pensar que, talvez, não reivindique tanto sua parte no todo da cultura brasileira propriamente (não no presente, pelo menos). Entendo, porém, que essa lógica pode ser mais facilmente identificada em outros contextos (como a participação de evangélicos na política partidária, por exemplo), mas considero que o caso da data comemorativa faz igualmente parte desse processo. E com isso, pode-se propor que o evangélico se faz como cultura para ser feito também como religião, garantindo, por conseguinte, o lugar que a religião tem na ideia construída de cultura brasileira.

Outros elementos e deslocamentos são possíveis com a observação de distintos casos de análise, mas reforço como o exercício de reflexão em torno dessas três datas comemorativas vistas em conjunto nos ajudam a pensar alguns sentidos de religião e cultura e as diferentes posições que os grupos ocupam na constituição da nação.

Referências

ANDERSON, B. R. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

APÓS um ano de polêmica, 20 de novembro é sancionado como feriado em Porto Alegre. *Sul21*, 11 dez. 2015. Disponível em: <<http://www.sul21.com.br/jornal/apos-um-ano-de-polemica-20-de-novembro-e-sancionado-como-feriado-em-porto-alegre/>>. Acesso em: 14 dez. 2015.

BEAMAN, L. Battle over symbols: the “religion” of the minority versus the “culture” of the majority. *Journal of Law and Religion*, v. 28, n. 1, p. 67-104, 2012.

BOSISIO, I. *A religião no calendário oficial: um mapeamento da legislação sobre feriados no Brasil*. 2014. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)–Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

BRASIL. *Lei nº 662, de 6 de abril de 1949*. Declara Feriados Nacionais os Dias 1º de Janeiro, 1º de Maio, 7 de Setembro, 15 de Novembro e 25 de Dezembro. Rio de Janeiro, 1949. Disponível em: <<http://www2.camara.gov.br/legin/fed/lei/1940-1949/lei-662-6-abril-1949-347136-normaatualizada-pl.pdf>>. Acesso em: 3 abr. 2012.

BRASIL. *Lei nº 6.802, de 30 de junho de 1980*. Declara Feriado Nacional o Dia 12 de Outubro, Consagrado a Nossa Senhora Aparecida, Padroeira do Brasil. Brasília, 1980. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6802.htm>. Acesso em: 20 mar. 2012.

BRASIL. *Lei nº 9.093, de 12 de setembro de 1995*. Dispõe sobre feriados. Brasília, 1995. Disponível em: <[http://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1995/lei-9093-12-setembro-1995-348594-norma-atualizada-pl.html](http://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1995/lei-9093-12-setembro-1995-348594-norma-1995-348594-norma-atualizada-pl.html)>. Acesso em: 28 mar. 2012.

BRASIL. *Lei nº 9.315, de 20 de novembro de 1996*. Inscreve o nome de Zumbi dos Palmares no “Livro dos Heróis da Pátria”. Brasília, 1996. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1996/lei-9315-20-novembro-1996-349074-publicacao-original-1-pl.html>>. Acesso em: 24 jan. 2013.

BRASIL. *Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003*. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”, e dá outras providências. Brasília, 2003. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/2003/lei-10639-9-janeiro-2003-493157-publicacao-original-1-pl.html>>. Acesso em: 24 jan. 2013.

BRASIL. *Lei nº 12.328, de 15 de setembro de 2010*. Institui o Dia Nacional do Evangélico a ser comemorado no dia 30 de novembro de cada ano. Brasília, 2010. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/2010/lei-12328-15-setembro-2010-608528-publicacao-original-129631-pl.html>>. Acesso em: 1 ago. 2016.

BRASIL. *Lei nº 12.519, de 10 de novembro de 2011*. Institui o Dia Nacional de Zumbi e da Consciência Negra. Brasília, 2011. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/2011/lei-12519-10-novembro-2011-611762-publicacao-original-134215-pl.html>>. Acesso em: 1 ago. 2016.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Texto consolidado até a Emenda Constitucional nº 70, de 29 de março de 2012. Brasília: Senado Federal, 2012.

BURITTY, J. Cultura, identidade e inclusão social: o lugar da religião para seus atores e interlocutores. *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 9, n. 14, p. 11-52, 2008.

CÂMARA de Porto Alegre aprova feriado da Consciência Negra no dia 20 de novembro. *Sul21*, 23 nov. 2015. Disponível em: <<http://www.sul21.com.br/jornal/camara-de-porto-alegre-aprova-feriado-da-consciencia-negra-no-dia-20-de-novembro/>>. Acesso em: 14 dez. 2015.

CARNEIRO DA CUNHA, M. “Cultura” e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. *Cultura com aspás: e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009. p. 311-373.

EAGLETON, T. Versões de cultura. In: EAGLETON, T. *A ideia de cultura*. São Paulo: Unesp, 2003. p. 9-50.

FERNANDES, R. C. Aparecida: nossa rainha, senhora e mãe, saravá!. In: SACHS, V. et al. *Brasil e EUA: religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro: Graal, 1988. p. 85-111.

GIUMBELLI, E. *O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo: Attar, 2002.

GIUMBELLI, E. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 2, p. 80-101, 2008.

GIUMBELLI, E. Cultura pública: evangélicos e sua presença na sociedade brasileira. In: GIUMBELLI, E. *Símbolos religiosos em controvérsias*. São Paulo: Terceiro Nome, 2014a. p. 189-207.

GIUMBELLI, E. Recomposing the Nation: conceptions and effects of heritage preservation in religious universes. *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*, v. 11, n. 2, p. 442-469, 2014b.

HÄBERLE, P. *Constituição e cultura: o direito ao feriado como elemento de identidade cultural do Estado constitucional*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2008.

LE GOFF, J. Calendário. In: ENCICLOPÉDIA EINAUDI: v. 1: memória-história. Lisboa: Imprensa Nacional: Casa da Moeda, 1984. p. 260-292.

MAFRA, C. A “arma da cultura” e os “universalismos parciais”. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 3, p. 607-624, 2011.

MELO, I. Veto a feriado do Dia da Consciência Negra reabre debate na Capital. *GaúchaZH*, 8 jan. 2015. Disponível em: <<https://gauchazh.clicrbs.com.br/porto-alegre/noticia/2015/01/veto-a-feriado-do-dia-da-consciencia-negra-reabre-debate-na-capital-4677829.html>>. Acesso em: 14 dez. 2015.

PAGNO, M. Feriado do Dia da Consciência Negra é aprovado, mas não será no dia 20. *GaúchaZH*, 16 nov. 2015. Disponível em: <<https://gauchazh.clicrbs.com.br/porto-alegre/noticia/2015/11/feriado-do-dia-da-consciencia-negra-e-aprovado-mas-nao-sera-no-dia-20-cj5w516pw1biexbj040m9utli.html>>. Acesso em: 14 dez. 2015.

PORTO ALEGRE. *Lei nº 11.971, de 11 de dezembro de 2015*. Altera a al. a do *caput* do art. 1º da Lei nº 3.033, de 30 de junho de 1967 – que fixa os feriados municipais –, e alterações posteriores, declarando feriado municipal o dia 20 de novembro, consagrado ao Dia da Consciência Negra e da Difusão da Religiosidade. Porto Alegre, 2015. Disponível em: <<http://www2.portoalegre.rs.gov.br/netahtml/sirel/atos/Lei%2011971>>. Acesso em: 1 ago. 2016.

RIO GRANDE DO SUL. Ministério Público do Estado do Rio Grande do Sul. *Ação Direta de Inconstitucionalidade 606/2016, processo nº 70068409531*. Disponível em: <<https://www.mprs.mp.br/adins/custos-legis/2016/processos/606/>>. Acesso em: 20 set. 2017.

SANCHIS, P. O repto pentecostal à “cultura católico-brasileira”. *Revista de Antropologia*, São Paulo, n. 37, p. 145-181, 1994.

STEIL, C. A. Catolicismo e cultura. In: VALLA, V. V. (Org.). *Religião e cultura popular*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001. p. 9-40.

WAGNER, R. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

WARNER, M. Publics and counterpublics. *Public Culture*, v. 14, n. 1, p. 49-90, 2002.

WILLIAMS, R. Cultura [culture]. In: WILLIAMS, R. *Palavras-chaves: um vocabulário de cultura e sociedade*. São Paulo: Boitempo, 2007. p. 117-124.

WILSON, E. “Culture” or “religion”? Understanding the popularity of the Passion. *The Religion Factor*, April 17, 2014. Disponível em: <<http://religionfactor.net/2014/04/17/culture-or-religion-understanding-the-popularity-of-the-passion/>>. Acesso em: 2 ago. 2016.

WRIGHT, S. The politicization of “Culture”. *Anthropology Today*, v. 14, n. 1, p. 7-15, 1999.

Recebido: 30/09/2017 Aceito: 11/05/2018 | Received: 9/30/2017 Accepted: 5/11/2018



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

Expandindo a “missão”: articulações para a (inter)nacionalização de uma “rede de solidariedade”

Expanding the “mission”: articulations for the (inter) nationalization of a “network of solidarity”

Uliana Esteves*

*Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro – Rio de Janeiro, RJ, Brasil
Doutoranda em Antropologia Social (bolsista Capes)
uliesteves@gmail.com

Resumo

Este trabalho toma como objeto a rede de agentes e agências que configura a Pastoral da Criança (organismo de ação social da CNBB) – autodenominada “rede de solidariedade” – compondo uma forma de governo da saúde materna e infantil. O organismo promove “ações básicas de saúde”, “nutrição”, “educação” e “cidadania” para crianças de zero a seis anos de idade dos chamados bolsões de pobreza. Fundamenta-se no trabalho voluntário do “líder da pastoral”, em conhecimentos científicos e burocráticos bem como na mística cristã que uniria fé e vida, amalgamando saberes seculares e religiosos na gestão de corpos maternos e infantis. O artigo discute a relação entre a Pastoral da Criança e o Estado brasileiro a partir da formação de redes de agências e dos fluxos de saberes, pessoas, políticas e dinheiro ensejados na expansão nacional e internacional do organismo, explorando dois eixos: 1) a articulação da Pastoral da Criança com o Ministério da Saúde; 2) a articulação entre a pastoral e a Agência Brasileira de Cooperação.

Palavras-chave: pastoral da criança; governo; política de saúde; cooperação internacional.

Abstract

This work takes as object the network of agents and agencies that configures the Pastoral da Criança (a social action body of the CNBB) – self called “network of solidarity” – forming a form of government of maternal and child health. The agency promotes “basic health actions”, “nutrition”, “education” and “citizenship” for children under six years old from the so-called “pockets of poverty”. It is based on the “volunteer” work of the “pastoral leader”, amalgamating secular and religious knowledge in the govern of mothers and children. The article discusses the relationship between the Pastoral da Criança and the Brazilian State, based on the formation of networks of agencies and the flows of people, policies and money involved in the national and international expansion of the organism, exploring two axes: 1) articulation Pastoral da Criança with the Ministry of Health; 2) the articulation between the pastoral and the Brazilian Cooperation Agency.

Keywords: mission; government; health policy; international cooperation.

Introdução¹

“Uma humanista incansável”. Assim era o título de um painel que exibia a biografia da médica Zilda Arns Neumann no escritório do projeto de cooperação internacional chamado “Projeto Tripartite Brasil-Haiti-Cuba para fortalecimento do sistema de saúde e de vigilância epidemiológica do Haiti”.² A frase e a imagem da médica expostas em um espaço no qual eram planejados e executados projetos de estruturação do governo da saúde de populações, num regime de emergência, me chamou atenção. O que faria de Zilda Arns uma humanista? Como seria seu humanismo? O que possibilitaria a circulação internacional de sua imagem?

Como homenagem póstuma, em 2012, a Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz), uma das agências brasileiras que desenvolviam o Tripartite, nomeou a sede da cooperação como “Espaço Zilda Arns”. A médica foi uma das vítimas fatais do terremoto de 12 de janeiro de 2010. Naquele momento, ela estava em uma igreja católica na cidade de Porto Príncipe onde dava uma palestra sobre a Pastoral da Criança, numa tentativa de implantar a organização no país.

Zilda Arns foi a fundadora e coordenadora da Pastoral da Criança,³ organismo de ação social da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). A médica propôs uma “metodologia” de ação voltada para a saúde de crianças e mulheres pobres engendrada por uma “rede de solidariedade”, como a Pastoral da Criança denomina a malha de agentes e agências que a ela se conectam.⁴ É justamente sobre o governo formado por meio dessa rede que me detenho neste trabalho, buscando apreender parte de sua configuração social.

1 O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (Capes) – Código de Financiamento 001.

2 Este foi um projeto de cooperação técnica internacional firmado entre os governos do Brasil, Haiti e Cuba que visava contribuir para a reestruturação do sistema público de saúde haitiano após o terremoto de 2010. O projeto foi finalizado em 2015. Em junho de 2017, um dos hospitais construídos no Haiti como parte das ações do projeto recebeu o nome “Hospital Comunitário de Referência Dra. Zilda Arns”.

3 Também farei uso apenas do termo “pastoral” para me referir ao organismo, pois assim também o fazem meus interlocutores.

4 Além das citações bibliográficas, o uso de aspas será empregado tanto para as falas dos interlocutores registradas em entrevistas e em diário de campo quanto para chamar atenção de que se trata de termo nativo, buscando, assim, enfatizar sua relevância no universo estudado.

O objetivo do artigo é discutir os fluxos de recursos, saberes, moralidades, políticas e pessoas que compõem a configuração social dessa forma de governo que se entrelaça às malhas do Estado brasileiro. A noção de configuração social formulada por Elias (2006) compreende os elos formados entre os indivíduos e agências como relações de interdependência, força e ambivalência sempre instáveis. Já a noção de formas de governo aqui empregada se fundamenta nas formulações de Foucault (2008) sobre governamentalidade, referindo-se às formas de conduzir comportamentos próprios e de populações, tendo como objetivo produzir vida. Conforme a noção de Foucault, o governo seria um processo mais amplo que a entidade relativamente unificada sob a noção de Estado, sendo concebido em termos de seus métodos e seu objeto. O governo seria, portanto, um processo a uma só vez interno e externo ao Estado na medida em que seria a própria tática do governo que possibilitaria a contínua definição e redefinição do que é de competência do Estado e do que não é, o público versus o privado. Desse modo, Foucault entende governo como um poder capilar que se estende como racionalidades políticas e técnicas de controle de populações, justificadas na ideia de bem-estar. A governamentalidade, então, diz respeito às formas de conduzir comportamentos próprios e de populações, tendo como objetivo produzir vida. Esta é uma categoria-chave, tanto metodológica quanto analítica, acionada na produção e no tratamento dos dados discutidos neste trabalho.

O material empírico com qual trabalho neste artigo compõe parte de pesquisa de doutorado.⁵ Distintos recursos metodológicos são mobilizados para a produção dos dados: etnografia, entrevistas e análise de documentos. O trabalho de campo foi realizado em Curitiba, no Museu da Vida,⁶ em Forquilha (SC), cidade natal de Zilda Arns, e em duas localidades no estado do Rio de Janeiro onde realizo etnografia das ações da Pastoral da Criança como reuniões

5 A pesquisa se encontra em curso, desde 2015, pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, na Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGAS/MN/UFRJ).

6 O Museu da Vida é um dos espaços etnografados nessa pesquisa. Ele consta de exposições permanentes sobre as ações da Pastoral da Criança e um memorial dedicado a Zilda Arns. No museu se encontra parte do arquivo pessoal da médica bem como documentos relativos à Pastoral da Criança. Ele foi inaugurado em 2014 tendo como objetivo “promover informação e reflexão através de exposições e ações educativas sobre saúde, nutrição, educação e cidadania no cuidado com a criança na família, bem como preservar a memória da missão da Dra. Zilda Arns Neumann” (Museu da Vida, [s.d.]).

de coordenação, celebrações da vida, missas comemorativas e o cotidiano de alguns de seus agentes.⁷ Além disso, grande parte dos dados que mobilizo aqui são públicos.⁸

A configuração do governo da pastoral, que objetiva produzir “vida em abundância”, aponta para a centralidade de termos como amor, caridade, voluntariado, ajuda, solidariedade, filantropia e cuidado os quais qualificam as diversas experiências dos diferentes agentes envolvidos. Os termos produzem uma condensação de ideias e práticas observadas em distintas escalas de análise. A ajuda da qual trato é, em grande medida, religiosamente situada, ou seja, compõe a gramática que aciona concepções e ações católicas voltadas ao atendimento dos “pobres” e “marginalizados”. No entanto, procuro não totalizar a qualificação desses envolvimento, abrindo espaço para a possibilidade de engajamentos não religiosamente orientados, embora todas as pessoas com quem convivi em campo estivessem ligadas à Igreja Católica, e em menor medida, a igrejas evangélicas.

Segundo o ponto de vista da CNBB,

a missão da Pastoral Social coloca-se nas fronteiras da evangelização no mundo dos pobres e marginalizados. Hoje, como no tempo de Jesus, as multidões pobres estão “cansadas e abatidas como ovelhas sem pastor”. Dentre os sujeitos da ação de Jesus estão os excluídos, porque considerados: imorais (prostitutas e pecadores); impuros (leprosos e possesos); marginalizados (mulheres, crianças e doentes); pobres (povo da terra, sem poder). Jesus anuncia o Reino a partir dos excluídos. (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, 2008, p. 35).

7 De modo a tentar manter o anonimato de meus interlocutores, opto por não expor seus nomes e seus locais de atuação.

8 Os dados sobre a transferência de recursos financeiros por parte de órgãos do Estado brasileiro foram extraídos da revista da Pastoral da Criança (O valor..., 2017) e do Portal da Transparência, site do governo federal que disponibiliza “dados detalhados sobre a execução orçamentária e financeira do governo federal, com possibilidade de pesquisar informações por dia e pela fase de despesa (empenho, liquidação ou pagamento)” (cf. <http://www.portaltransparencia.gov.br>, acesso em 20/09/2017). Ressalte-se que o “Portal da Transparência” é um artefato que constitui a ideia de um Estado democrático. O acesso do cidadão à informação seria um mecanismo que garantiria o exercício da democracia bem como asseguraria a idoneidade das transações estatais. A “transparência” seria, portanto, um valor moral constituidor do universo das organizações.

No contexto da opção preferencial pelos pobres e marginalizados, a Pastoral da Criança fundamentou a justificativa para a necessidade do projeto na desnutrição infantil no cenário político e econômico da década de 1980. Cabe ressaltar que a CNBB participou da formulação e implementação do Sistema Único de Saúde (SUS), em 1988. Após a criação do SUS, e com a presença da CNBB no Conselho Nacional de Saúde (CNS)⁹ desde que o mesmo foi criado, os trabalhos da Pastoral da Saúde e da Pastoral da Criança, como de demais pastorais que possuem uma interface com a Saúde Pública, como a Pastoral da AIDS e da Pessoa Idosa (também criada por Zilda Arns), foram acoplados às dimensões da CNBB de “solidariedade ao enfermo” e de entendimento da saúde enquanto “direito universal” e “bem coletivo”, e também à dimensão política do debate sobre a saúde e de fortalecimento do SUS (Leandro; Bahia, 2013). Segundo Leandro e Bahia (2013), durante os 60 anos de existência, a CNBB desenvolveu ações assistenciais e políticas tomando como base três dimensões temáticas sobre a saúde, que são também suas diretrizes de ação: solidária, comunitária e político-institucional.

Não é intenção deste texto avaliar a eficácia da Pastoral da Criança, tratando de definir se a organização cumpre ou não aquilo que anuncia, nem de polarizar a análise em torno de dicotomias morais (a pastoral é “boa”, a pastoral é “ruim”) – função que caberia a especialistas em promoção da saúde ou mesmo da própria organização. Minha intenção se inspira naquela colocada por Borns-tein (2001), ao analisar o trabalho da organização cristã World Vision no Zimbábue: mover-me para além das categorias binárias morais. Desse modo, ao tratar de entender “como” o governo é produzido, reproduzido, sentido, praticado, observo como essa ajuda oferecida por meio da Pastoral da Criança produz efeitos diversos, dentre eles, o efeito política pública, que trato de demonstrar aqui tomando como ponto de partida o fluxo de dinheiro.

9 O Conselho Nacional de Saúde, instância máxima de deliberação do Sistema Único de Saúde – SUS – de caráter permanente e deliberativo, tem como missão a deliberação, fiscalização, acompanhamento e monitoramento das políticas públicas de saúde. É um órgão vinculado ao Ministério da Saúde composto por representantes de entidades e movimentos representativos de usuários, entidades representativas de trabalhadores da área da saúde, governo e prestadores de serviços de saúde, sendo o seu presidente eleito entre os membros do conselho. É competência do conselho, dentre outras, aprovar o orçamento da saúde assim como acompanhar a sua execução orçamentária. Também cabe ao pleno do CNS a responsabilidade de aprovar a cada quatro anos o Plano Nacional de Saúde (cf. Conselho Nacional de Saúde, [s.d.]).

A noção de efeito é inspirada nas formulações de Mitchell (1999) sobre a separação teórica posta entre Estado e sociedade. Mitchell compreende que o fenômeno que denominamos como Estado decorre de técnicas que permitem às práticas materiais mundanas assumir a aparência de uma forma abstrata e não material. Sua abordagem propõe entender a elusividade da fronteira entre o Estado e a sociedade como uma pista para a natureza do fenômeno e não como um problema de precisão conceitual. Desse modo, Mitchell considera que a distinção entre Estado e sociedade deve ser tomada “não como uma fronteira entre duas entidades discretas, mas como uma linha desenhada internamente à rede de mecanismos institucionais por meio dos quais uma ordem social e política é mantida” (Mitchell, 1999, p. 77, tradução minha). Exemplo dessa imbricação é a relação entre instituições estatais e privadas do setor financeiro, escolar, de pesquisa científica, de cuidados e práticas médicas. Em cada caso, pode-se mostrar que a divisão Estado/sociedade é constituída a partir de uma distinção complexa interna aos seus domínios de práticas. Nesse sentido, as relações entre tais âmbitos podem ser apreendidas a partir de sua dimensão governamental.

Com base nessas formulações, o efeito política pública seria, portanto, a produção da aparência que as ações da Pastoral da Criança assumem por meio de mecanismos burocráticos que as conformam às estratégias estatais, expressando os modos pelos quais as relações entre as agências são tecidas na produção do governo de determinadas populações.

Por meio da descrição do fluxo de recursos analiso como são formados os arranjos provisórios entre a Pastoral da Criança e organizações privadas, agências do Estado, demais organizações não governamentais baseadas na fé e organismos supranacionais, notadamente, do sistema ONU, que produzem socialmente o governo de mulheres e crianças pobres ensejado pela pastoral. Em sua composição, constata-se uma amálgama de conhecimentos ditos científicos, religiosos e administrativos. O trabalho é pautado fundamentalmente no voluntariado de “líderes” e “missionários leigos”, além dos “profissionais” que compõem os cargos da Coordenação Nacional e Internacional.

Dito isso, trato de seguir, fundamentalmente, o fluxo de dinheiro e também de saberes, políticas e pessoas por entre escalas de análise diversas, privilegiando o olhar para a escala das agências. Além do material etnográfico sobre o funcionamento da pastoral e a atuação dos líderes, discuto, de modo mais

detido, dois conjuntos de material empírico: 1) dados sobre convênios entre a Pastoral da Criança e o Ministério da Saúde; 2) dados sobre projetos e ações isoladas desenvolvidas entre pastoral e a Agência Brasileira de Cooperação (ABC). Esses dados elucidam a imbricação da pastoral nas políticas de saúde e na política externa do Brasil, nesse caso, revelando a presença da Igreja, por meio da CNBB/Pastoral da Criança, entre os atores da chamada “cooperação Sul-Sul”. Os processos de nacionalização e internacionalização da Pastoral da Criança, engendrados por meio do estabelecimento de relações entre a organização e agências do Estado, são compostos por articulações de agendas que (re) produzem técnicas, pautas, valores, legitimidades e poderes.

Convém ressaltar que essas não são as únicas instâncias federais nas quais a Pastoral da Criança está presente. Outro espaço é o Conselho Nacional de Saúde, do qual Zilda Arns foi conselheira entre os anos 1999 a 2009. Neste, a médica atuava como representante da CNBB incidindo nas discussões de políticas públicas. Seus posicionamentos representavam os da Igreja sobre temas como aborto e pesquisa com células-tronco. Zilda Arns também foi coordenadora da Comissão Especial de Saúde Indígena. Além dos fóruns de discussão política, atualmente, a pastoral participa das articulações para a implementação do programa “Criança Feliz”.

A Pastoral da Criança

“Acho que Deus está me mostrando a minha missão.” Essa é uma frase dita por Zilda Arns que se escuta no vídeo de abertura da exposição permanente “Pastoral da Criança em ação” exibida no Museu da Vida. O vídeo mostra imagens de “antes e depois” de crianças acompanhadas pela pastoral. No antes, as figuras que vemos são de crianças esqueléticas, chorosas, nuas. Já no depois o espectador tem notícias de que aquelas crianças debilitadas foram, enfim, recuperadas pelas ações da organização, aparecendo, agora, gordinhas e risonhas. As imagens compõem uma espécie de estética da justificativa da existência da Pastoral da Criança. Enquanto passam repetidas vezes, seguem acompanhadas de uma narração em voz masculina, em um tom solene, que conta o início das atividades no município de Florestópolis (PR). Entre as frases da narração se escuta uma voz sombria: “Herodes fez mais uma vítima. Até quando?”;

“O luto cobriu a Terra. Mais uma criança morreu.” O tom sombrio dá lugar ao de esperança: “Mas Deus sempre ouve o clamor dos pedidos.” Nessa passagem, o narrador conta sobre o surgimento da pastoral em 1983.

No mesmo áudio, escuta-se a voz de Zilda Arns relatando o momento em que seu irmão, Dom Paulo Evaristo Arns (então arcebispo de São Paulo) teria a telefonado para falar sobre a proposta do Fundo das Nações Unidas para a Infância (Unicef) para a Igreja realizar ações de combate à mortalidade infantil no Brasil. A proposta foi então passada à sua irmã, em 1982, que a aceitou como uma “missão divina”.

Zilda Arns foi uma médica brasileira, católica, nascida em 1934 na cidade de Forquilha (SC). Formada em medicina em 1959, pela Universidade Federal do Paraná, prestou concurso na saúde pública do estado do Paraná, onde passou e foi nomeada em 1960 como médica da Secretaria da Saúde. Em 1965, assumiu a direção da rede dos postos de saúde da secretaria. Segundo sua narrativa (Arns, Z., 2003), ela teria promovido a descentralização dos serviços dos postos para as periferias por meio da Associação de Proteção à Maternidade e à Infância Saza Lattes (APMI). No cargo, afirma ter fundado 27 “clubes de mães” anexos à essa associação para “fornecer educação às mães pobres” (Arns, O., 2011, p. 67).

A “missão” a que Zilda Arns se refere viria a ser o desenvolvimento da “metodologia” da Pastoral da Criança, a qual afirma ter formulado com base em sua experiência na Secretaria de Saúde do Estado do Paraná e no Evangelho de São João, na passagem que trata do “milagre da multiplicação dos peixes e dos pães” atribuído a Jesus Cristo. Essa narrativa fundacional está descrita no áudio em exibição, na autobiografia da médica e em demais biografias a ela atribuídas. Nesses meios, Zilda Arns afirma que a “missão” da Pastoral da Criança é que “todas as crianças tenham vida, e a tenham vida em abundância”. Essa seria também a missão de Jesus, narrada no Evangelho de João.¹⁰ Encontrei essa mesma explicação na fala de uma interlocutora em campo para quem Jesus Cristo teria vindo para que todos tivessem “vida”, e “vida em abundância”. O “todos”, enfatizou a senhora, englobaria “todos os filhos de Deus”, dizendo não haver “discriminação de religião”.

10 No Evangelho de João, capítulo 10, versículo 10, encontra-se a seguinte narrativa atribuída a Jesus: “O ladrão não vem senão a roubar, a matar, e a destruir; eu vim para que tenham vida, e a tenham com abundância.”

Iniciada em 1983 como um projeto da CNBB em parceria com o Unicef, a pastoral tomou como objetivo institucional o “desenvolvimento integral das crianças”, buscando reduzir as causas da desnutrição, da mortalidade infantil e, mais recentemente, da obesidade. As ações são feitas por meio do acompanhamento de gestantes e de crianças de zero a seis anos de idade feito por voluntários, chamados na estrutura oficial da organização de “líderes”. A rotina mensal do trabalho consiste em visita domiciliar, celebração da vida (quando as crianças têm suas medidas de peso e altura tomadas) e a reunião de reflexão e avaliação. Para se tornarem líderes, os voluntários passam por um processo de “capacitação” no qual estudam o “Guia do Líder”. Os voluntários podem ainda se capacitar para atuar como “articuladores de saúde” e “brinquedistas” como também podem ser “capacitadores” e “multiplicadores” do “Guia do Líder” ou de hortas caseiras.

Os níveis de organização das atividades crescem gradualmente em abrangência territorial, sendo eles chamados de: comunidade, ramo, área, setor, estadual, regional e nacional. Essas instâncias estão, por sua vez, subordinadas à ordenação burocrática territorial da Igreja Católica (desde a paróquia à arquidiocese). A “nacional” corresponde à coordenação geral da Pastoral da Criança, localizada em Curitiba. As pessoas que trabalham nesse âmbito são remuneradas. Há ainda a Pastoral da Criança Internacional, composta por profissionais e missionários.

Na base capilar da organização estão os “líderes” formando as chamadas “redes de solidariedade”. Embora não se destine somente ao trabalho feminino, mais de 90% dos engajados são mulheres (Arns, Z., 2003, p. 118). Segundo os dados oficiais da organização, divulgados em sua revista trimestral, em 2015 essa “rede” era composta por 182.923 voluntários, sendo 100.761 líderes capacitados (que recebem um certificado da pastoral e uma carteirinha de identificação). Os demais são chamados de “apoio”. Essas pessoas estão distribuídas em 3731 municípios e 33.434 comunidades do Brasil, acompanhando 64.983 gestantes e 1.088.852 crianças (Juntos..., 2016, p. 13). A pastoral está presente em todos os estados brasileiros e em 11 países. Para fomentar a atuação internacional, em 2008 foi fundada a Pastoral da Criança Internacional, localizada no Uruguai.

O sentido de missão divina é também compartilhado por algumas das pessoas envolvidas com a Pastoral da Criança entrevistadas durante trabalho de

campo. Em entrevista, uma de minhas interlocutoras afirma que o termo “missão” tem sua origem na “palavrinha de Jesus”, quando ele haveria reunido os apóstolos e dito: “Ide por todo o mundo, levai a boa nova, levai o evangelho.” Para essa interlocutora, a “missão” é a capacidade de alguém “sair de si” e fazer algo pelo outro sem ter retorno financeiro, diferenciando o “trabalho” da “missão”. O primeiro implica uma troca monetária na qual uma pessoa recebe pelo que faz. Essa seria uma questão profissional. Já a missão é o que se faz por “querer bem a outra pessoa”, “em favor da outra pessoa”. Para ela, a expressão “Igreja Missionária” significa que a Igreja tem que “sair de si”, “sair do seu bem-estar” e “ver onde é que estão precisando para ajudar, estender a mão”. Afirma em entrevista que a

missão é tudo aquilo que diz respeito à vida das pessoas, à qualidade de vida das pessoas, para que elas se sintam melhor, tenham mais vida em abundância, para que vivam mais felizes, e para que possam crer mais nesse Deus da vida.¹¹

Complementa dizendo que a “missão” é “abrir as portas”, “abrir o coração”. Assim, afirma que teria sido por essa razão que “Dra. Zilda” – como é chamada pelos integrantes do organismo – pôs as líderes como voluntárias.

Ao colocar a vida e os cuidados empenhados na sua produção na centralidade de suas ações, a Pastoral da Criança gera um deslizamento da contenção do sofrimento para a promoção da alegria. Tal passagem culmina no ritual mensal que celebra as “vitórias alcançadas” por cada criança e cada gestante chamado de “Celebração da Vida”. Dentre as vitórias a serem celebradas estariam a cura de alguma doença ou a “desistência de um aborto”, como entende uma de minhas interlocutoras entrevistadas. Assim, a vida é o alvo do governo desenvolvido pela pastoral, que trata de produzi-la de forma abundante. A categoria vida é elaborada por minhas interlocutoras como o “dom divino” que é dado desde a “concepção” até a “morte natural”; é “o dom de respirar a cada manhã”, como colocou uma “líder” em sua oração de abertura da “Celebração da Vida”.

11 Transcrição de trecho da entrevista.

Processos de nacionalização

Em seu número 7, a revista da Pastoral da Criança apresenta uma sessão de “prestação de contas” acompanhada do título “O valor da solidariedade”. Aí estão descritos os valores alusivos ao “voluntariado”, aos “recursos não monetários” e aos “recursos financeiros”, no caso referentes ao exercício de outubro de 2015 a setembro de 2016. Ao tratar do voluntariado, a coordenação buscou quantificar a “riqueza gerada com o trabalho voluntário” que seria R\$ 162.242.762,00 naquele ano fiscal (O valor..., 2017, p. 22). Este é uma estimativa de quanto seria o custo com recursos humanos caso os voluntários cadastrados fossem remunerados. O valor teve como base o salário mínimo nacional, à época R\$ 880,00.

A revista exhibe ainda um gráfico apresentando as fontes de recursos. Do Ministério da Saúde, com o qual tem uma parceria desde 1987, a pastoral afirma receber R\$ 16.955.000,00, sendo o MS o seu “mais importante financiador” (O valor..., 2017, p. 23). Os recursos advêm ainda de parcerias locais, com governos estaduais e municipais (somando R\$ 575.918,00) e doações feitas pelo HSBC Brasil, Fundação Vale, Unilever Brasil, Gerdau Aços, Associação Evangelizar, de parcerias com estados e municípios, de doações de usuários de companhias de energia, de doações recebidas pelas coordenações paroquias, diocesanas, estaduais e nacional e de aplicações financeiras (resultante dos montantes recebidos do MS). Esses dados tanto revelam a extensão da rede de agências que compõem a configuração do universo da ajuda quanto condensam práticas de doar e captar recursos. Estas agregam, além das lógicas da Igreja Católica de levantar fundos, práticas do mundo empresarial, notadamente pela ideia de “responsabilidade social”.¹²

As ações da pastoral foram inicialmente pensadas como um “projeto” do Unicef/Igreja tendo previsão de duração de um ano. Esta era justificada pela emergência do combate à desnutrição e à mortalidade infantil. No entanto, as ações se prolongaram no tempo e no espaço, sobretudo, por meio de um convênio com o Ministério da Saúde em 1987.

Montero (2006) observa que no Brasil o processo de separação entre Estado e Igreja acabou por alocar a religião na chamada “sociedade civil”. Segundo a

12 Sobre “responsabilidade social”, conferir Cappellin e Giuliani (2007).

autora, no processo de sua construção, a limitação do Estado em implementar políticas sociais e assistenciais o levou a se apoiar em acordos com a Igreja Católica, devolvendo as funções seculares do Estado para Igreja, sobretudo, com a Constituição de 1934. Com isso, organizou-se no espaço público todo um conjunto de práticas de assistência no campo da saúde que se apropriou do código cristão da “caridade” (Montero, 2006).¹³ Segundo Montero (2012), no processo de construção do Estado republicano, começaram a se delinear as fronteiras entre o domínio do secular e do religioso, fronteiras sempre cambiantes, como coloca a autora. Ao ser expulsa do aparato estatal, a Igreja Católica se tornou uma força política, entre outras, da esfera civil em construção (Montero, 2012).

Landim (1993), por sua vez, analisa a influência de atores do campo religioso na constituição do universo não governamental no Brasil na década de 1960. Os “pioneiros” desse campo gravitavam em torno da Igreja Católica ou das organizações que abrigavam protestantes progressistas, interpenetrando-se com o campo católico. Segundo a autora, a presença de agentes do campo ecumênico na história das ONGs brasileiras é marcante (Landim, 1993). Nesse sentido, compreendo que as formas de governo da Pastoral da Criança estão na interface entre a assistência social deixada a cargo da Igreja e a constituição do campo não governamental no Brasil.

Segundo os dados disponibilizados pelo Portal da Transparência, o valor total do convênio assinado com a Pastoral da Criança em 2015 e ainda em vigor no ano de 2017 era de R\$ 67.822.117,24. Por meio do fluxo de recursos, percebe-se como a Pastoral da Criança se constitui enquanto um articulador de políticas de saúde na medida em que, ao desenvolver suas ações, atende também o objetivo do governo brasileiro de incidir sobre a mortalidade infantil e materna, como veremos na descrição do documento que trata da transferência. Ressalte-se que a Pastoral da Criança não é a única instituição a assinar convênio com o Ministério da Saúde. Segundo os dados do Portal da Transparência, em Curitiba, as demais organizações que possuíam convênio em execução

13 Em seu sentido etimológico, caridade vem do latim *caritas* e significa amor. Em diversas passagens da Bíblia encontramos o mandamento de “amar ao próximo” como, por exemplo, em Marcos, capítulo 12, versículo 28: “Amarás, pois, ao Senhor teu Deus de todo o teu coração, e de toda a tua alma, e de todo o teu entendimento, e de todas as tuas forças; este é o primeiro mandamento. E o segundo, semelhante a este, é: Amarás o teu próximo como a ti mesmo. Não há outro mandamento maior do que estes.”

em 2017 vão desde a Secretaria do Meio Ambiente e Recursos Hídricos, passando pela Liga de Combate ao Câncer, Fundo Estadual de Saúde, Associação Hospitalar de Proteção à Infância até a Irmandade da Santa Casa de Misericórdia de Curitiba, Hospital Nossa Senhora das Graças e Sociedade Evangélica Beneficente de Curitiba.

Os convênios têm objetivos variados como, por exemplo, “fomento ao desenvolvimento e qualificação das instituições públicas” (no caso, com o Instituto de Tecnologia do Paraná), “aquisição de equipamento e material permanente” (para a Irmandade Santa Casa de Misericórdia). No caso da Pastoral da Criança, o objetivo do convênio é descrito como: “Projeto de intervenção estratégica da união para a educação em saúde das famílias pobres na prevenção da morbimortalidade infantil e materna.” Segundo os dados disponibilizados no Portal da Transparência, esse projeto compõe a seguinte “funcional programática”: “função: saúde”; “subfunção: atenção básica”; “programa: fortalecimento do Sistema Único de Saúde”; “ação: expansão e consolidação da estratégia de saúde da família”. O “plano orçamentário” é identificado também como “expansão e consolidação da estratégia de saúde da família”.¹⁴ Assim, a Pastoral da Criança se entrelaça nas malhas do Estado brasileiro na realização de suas ações.

Parte dos recursos financeiros levantados pela pastoral segue para as “comunidades”, sendo chamada de Apoio Financeiro Mensal (AFM). O cálculo do valor que cada comunidade receberá depende do preenchimento e do envio mensal para a coordenação nacional da “Folha de Acompanhamento e Avaliação Mensal das Ações Básicas de Saúde e Educação na Comunidade”, chamada de “Fabs”. Este é um documento que contém as estatísticas produzidas pelas líderes a partir do registro de dados sobre as crianças e gestantes acompanhadas no “caderno do líder”. Dentre outros tópicos, os dados se referem ao controle de vacinação, ocorrência de diarreia, aparecimento de doenças, tempo de gestação, medição de altura uterina, realização de pré-natal e indicadores de desenvolvimento, chamados de “indicadores de oportunidades e conquistas”. Estes variam de acordo com a idade da criança e vão desde a existência de certidão de nascimento, passando pelo tipo de brincadeira que a criança realiza, até a matrícula na escola.

14 Dados disponíveis no seguinte endereço: <http://www.transparencia.gov.br/despesas/empenho/257001000012015NE800517> (acesso em 01/08/2017).

A Fabs é um instrumento de controle da “nacional”, usado também para definir o valor de repasse dos recursos, o qual é proporcional ao número de crianças acompanhadas. O “total da transferência” é feito com base em um cálculo que resulta em um montante referente a cada criança cadastrada. Por diversas vezes durante a pesquisa de campo junto aos líderes da pastoral em comunidades do Rio de Janeiro, questionei-lhes como essa conta era feita. Frequentemente, escutava: “Ah, é um cálculo difícil.” O que compreendia era que o total do valor arrecadado era dividido pelo número de crianças cadastradas. No entanto, segundo Santos et al. (2017), que desenvolveram pesquisa na área das ciências contábeis, para calcular o Apoio Financeiro Mensal (AFM) o total das crianças visitadas é somado ao total de crianças pesadas, dividindo-se por dois e somando-se ainda as gestantes. O valor encontrado é multiplicado pelo valor por acompanhamento. Afirmam ainda que deve ser acrescentado um valor conforme o índice de pobreza de cada município, de acordo com a disponibilidade de recursos.

A quantia resultante dessa operação aciona moralidades em torno do custo para “salvar a vida” de uma criança. O valor de R\$ 0,86 gastos por criança/mês, no ano de 2001, causou surpresa a um dos jornalistas que participava da entrevista com Zilda Arns no programa *Roda Viva*.¹⁵ O representante da revista *Veja*, claramente surpreendido, perguntou: “Deixa ver se eu entendi direito: a senhora faz tudo isso com 86 centavos por criança? E o governo brasileiro arrecada de nós, pobres contribuintes, 400 bilhões de reais.” O jornalista segue fazendo uma lista de impostos que ele paga. E pergunta: “O que está sendo feito com o resto do nosso dinheiro?”, ao que Zilda Arns responde sorrindo: “Muita coisa está sendo feita com ele.” Pelos dados dos convênios, observamos, portanto, que é justamente o “nosso dinheiro” que é empregado para cobrir parte do orçamento da pastoral. Na mesma entrevista, a médica afirma: “O governo não é capaz de fazer o trabalho da Pastoral da Criança, que é um trabalho de muito amor; agora, a pastoral depende do governo e o governo depende da pastoral.”

O montante que chega para cada comunidade difere conforme a quantidade de crianças cadastradas e visitadas no mês. O dinheiro é empregado, principalmente, na compra do lanche para a “Celebração da Vida”. Em conversa com a interlocutora, ela afirmou: “Foi a pastoral que acabou com a diarreia e a

15 O vídeo da entrevista se encontra disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=oDaRyT4XG9U> (acesso em 01/08/2017).

mortalidade infantil no Brasil, mas o governo não quer saber disso, se ele quisesse ajudaria mais a pastoral, mas não ajuda.” Para a mesma interlocutora, o trabalho da pastoral é um “trabalho de amor”, sentido igual àquele atribuído por Zilda Arns.

O “amor”, enquanto caridade, condessaria em sua prática o encontro dos fluxos de recursos, saberes e políticas, conferindo-lhe uma moral cristã. O “amor” e a “ajuda” compõem parte dos sentidos que produzem o governo tecido em torno do trabalho dos agentes da Pastoral da Criança, ao passo que o dinheiro se mostra como uma espécie de medida moral da relevância que a questão da saúde infantil deveria ter para o Estado, como parece entender minha interlocutora.

Tanto a afirmação de Zilda Arns quanto a narrativa da líder expressam as formas como o fluxo de recursos é percebido pelos agentes da pastoral. Essa percepção indica como as ações da organização perpassam por entre as porosidades do que seriam as fronteiras do Estado e da Igreja. Nessas porosidades, pessoas, recursos e políticas se encontram em constante trânsito. Revela-se, assim, como a arte de governar se estende para além do Estado por meio de relações entre distintos agentes e agências que têm a gestão de populações como objetivo comum. No caso do Brasil, essa governamentalidade tem na Igreja Católica um ator de relevância no debate, desenvolvimento e implementação de políticas públicas voltadas, sobretudo, para populações classificadas como pobres.

Processos de internacionalização

Voltemos ao Museu da Vida. Após o vídeo introdutório da exposição “Pastoral da Criança em ação”, entramos na sala que conta a história do organismo. Imagens e textos explicam ao visitante como a pastoral fez e faz para combater a desnutrição de crianças como aquelas apresentadas no vídeo inicial. Em determinado momento do circuito, chegamos à exibição sobre a pastoral internacional. Dentre os elementos visuais expostos, há um mapa-múndi indicando a presença do organismo em 19 países. Na mesma imagem, que ocupa parte da parede, há uma frase atribuída a “Dra. Zilda”: “Meu sonho seria que em todas as comunidades pobres, tanto no Brasil quanto no mundo, houvesse esse trabalho

voluntário de amor, partilha do saber e solidariedade.” No teto da sala, estão pendurados em fios de náilon dezenas de monóculos, que caem como uma espécie de chuva, por meio dos quais os visitantes são convidados a olhar de perto as imagens das ações nos países apontados no mapa.

Ao lado do mapa, há um mural cujo título é: “Multiplicação dos pães e peixes”. Este trata sobre o prêmio da fundação norte-americana Opus Prize com o qual Zilda Arns fora agraciada em 2006.¹⁶ Aí lemos que os vencedores do prêmio são pessoas que exemplificariam o ditado: “Dê a uma pessoa um peixe, e você a alimentou por um dia. Ensine uma pessoa a pescar e você a alimentou por toda a vida.” Com isso, explica que a pastoral se baseia no Evangelho de João, na parábola que conta como Jesus teria alimentado uma multidão com “apenas cinco pães e dois peixes”. Para a organização, seriam ideias como essa que fortaleceriam o trabalho voluntário na Pastoral da Criança. A medalha fica exposta próxima a esse mural, em um expositor protegida por um vidro. No chão, uma cesta de vime com réplicas de pães e peixes feitos de tecido compõe a exibição e, assim, os sentidos das ações.

Com a medalha Opus Prize, Zilda Arns recebeu o valor de 1 milhão de dólares. Segundo a narrativa oficial da pastoral, o dinheiro teria sido depositado na Fundação Pastoral da Criança no Uruguai, o que teria possibilitado a implantação, em 2008, da Pastoral da Criança Internacional, com sede naquele país. Segundo dados expostos no Museu da Vida, a criação desse braço internacional também contou com a ajuda do Ministério das Relações Exteriores do Brasil.

Segundo Valler Filho (2007), a legislação brasileira não permite que entidade filantrópicas transfiram recursos para o desenvolvimento de atividades em outros países. Em entrevista a Viana (2015), Nelson Arns, médico e atual coordenador da Pastoral da Criança Internacional, filho de Zilda Arns, afirmou que a instituição buscou dialogar com representantes do governo federal durante os mandatos de Fernando Henrique Cardoso (1996–2002), Luiz Inácio Lula da Silva (2003–2010) e Dilma Rousseff (2011–2016) na tentativa de reverter a legislação sobre o tema, o que não foi possível em nenhuma situação. Desse modo, o Uruguai foi escolhido como sede por apresentar uma legislação que

16 A fundação oferece a premiação a “personalidades que estejam envolvidas em ações de combate à desigualdade” (Museu da Vida, 2015).

autoriza iniciativas internacionais por parte de organizações filantrópicas (Reimberg, 2009).

Para haver a tentativa de implantação da Pastoral da Criança em outros países, os religiosos estrangeiros ou residentes no exterior precisam demonstrar interesse pelo organismo, fazendo contato com a pastoral internacional. Havendo viabilidade, esses religiosos recebem “capacitação” na sede de Curitiba ou recebem “missionários” capacitados no “Guia do Líder” que implantam as ações nos locais. Os “missionários” ficam de um a três anos na comunidade, deixando-a após esse período. A coordenação monitora o desenvolvimento, caracterizando-o por fases: “inicial”, “implantação”, “expansão”, “consolidação” e “autonomia”. Atualmente, 11 países se encontram em alguma dessas etapas. Para ser considerada como Pastoral da Criança é preciso seguir um mesmo sistema (visita domiciliar, celebração da vida, reunião de reflexão e avaliação) e também preencher e enviar a Curitiba as Fabs. Assim como no âmbito nacional, é o envio desse instrumento que garante o recebimento de recursos da pastoral internacional.

Em sua atuação, a Pastoral da Criança Internacional se articula temporariamente com diversas organizações, dentre elas outras agências católicas. Atualmente, há uma parceria com a alemã Kindermissionswerk, uma organização católica voltada para a cooperação internacional (cf. Pastoral da Criança, 2017b). Além dessas articulações, a pastoral estabelece algumas parcerias com a Agência Brasileira de Cooperação (ABC), vinculada ao Ministério de Relações Exteriores do governo brasileiro.

Entre 2002 e 2017 a pastoral realizou 39 ações em parceria com a ABC, sendo consideradas “projetos” ou “ações isoladas”.¹⁷ A maior parte consiste em financiamento de viagens (passagens e diárias) de representantes da pastoral. Viana (2015) aponta que a Pastoral da Criança-CNBB é a segunda maior instituição privada executora da Cooperação Técnica para o Desenvolvimento (CTPD)¹⁸

17 Dados levantados no site <http://www.abc.gov.br/> (acesso em 20/09/2017).

18 O termo “Cooperação Técnica entre Países em Desenvolvimento” (CTPD) tem origem na resolução da Assembleia Geral das Nações Unidas, em 1972. O marco inicial de promoção e difusão do termo se deu em 1978, a partir da conferência do PNUD realizada na Argentina e da qual resultou o documento chamado “Plano de Ação de Buenos Aires” (Lopes, 2008). No entanto, ao longo dos anos, tal conceito deixou de se referir apenas a intercâmbios técnicos para incluir outras formas de colaboração entre países – de caráter político, social, cultural ou ambiental.

brasileira, atrás apenas do Serviço Nacional de Aprendizagem Industrial (Senai), revelando a presença da Igreja dentre os atores da cooperação Sul-Sul desenvolvida pelo Brasil.¹⁹ As ações da pastoral entram na agenda da ABC ocupando setores determinados, são eles: “desenvolvimento social” (e neste os sub-setores “combate à mortalidade infantil”, “inclusão social”, “direitos humanos”) e “saúde” (com os subsetores “nutrição e alimentação” e “controle e prevenção de doenças”). Assim, a articulação entre as agências permitiu a conjugação de preferências, tanto geográfica quanto de agenda, em seus projetos de internacionalização e de ampliação da cooperação técnica internacional brasileira, respectivamente (Viana, 2015).

Antes da parceria com a ABC, as primeiras atividades explicitamente internacionais da Pastoral da Criança foram na década de 1990, com a “capacitação” de pessoas de diversos países. Os participantes eram “treinados” em Londrina, e faziam estágio em Florestópolis (PR), chamada de “Diocese mãe” da Pastoral da Criança. Em outubro de 1996, Zilda Arns visitou Angola a pedido da Conferência Episcopal do país. No mesmo ano, as primeiras líderes foram treinadas e a Pastoral da Criança foi criada na Diocese de Benguela. Também em 1996, Zilda Arns lançou a Pastoral da Criança no Paraguai. A primeira experiência com a ABC foi justamente em Angola, em 2002, quando Zilda Arns compôs a missão diplomática brasileira naquele país.

Segundo Valler Filho (2007), a CTPD teria despontado como prioridade da agenda da cooperação internacional brasileira no segundo mandato de FHC, embora somente nos anos 2000 tenha sido mobilizada enquanto cooperação Sul-Sul nas agendas da política externa brasileira. Entretanto, Puentes (2010) indica que a referência a CTPD no discurso diplomático do governo FHC demonstrava o que o autor qualifica como uma percepção limitada da instrumentalidade para a política externa brasileira. A partir do primeiro mandato do presidente Luiz Inácio Lula da Silva, houve uma inflexão no papel do Brasil na cooperação internacional, passando de majoritariamente receptor para

19 De acordo com os dados de Viana (2015), entre os anos de 2000 e 2014, 251 instituições participaram como parceiras executoras da Cooperação Internacional para o Desenvolvimento (CID) brasileira em projetos bilaterais, sendo 196 públicas, 49 privadas e 6 internacionais. Entre as instituições públicas, há grande variação, incluindo, entre outros, ministérios, secretarias, fundações, bancos e forças armadas.

doador de recursos.²⁰ O ano de 2003 aparece nos estudos das relações internacionais como um marco de intensificação do modelo político de cooperação Sul-Sul adotada pelo Brasil (Milani; Carvalho, 2013).²¹

Segundo Milani (2016), a cooperação internacional bilateral é um dos instrumentos de política externa mais frequentemente mobilizados e postos em prática pelos Estados a fim de garantir a adesão de outros países a seus objetivos políticos, econômicos, estratégicos e culturais, mas igualmente para assegurar projeção e prestígio no cenário internacional.

Ao conformar suas ações junto à agenda da ABC, a pastoral acabar por compor as malhas da política externa brasileira. Tanto o MS quanto a ABC reconhecem a pastoral como um ator legítimo para implementar ações no campo da saúde, o que se reverte no financiamento desses dois organismos à atuação da entidade. Foi o reconhecimento e a crescente participação em órgãos de políticas públicas de saúde nacionais, sob a influência da CNBB, que levou a ABC a convidar a pastoral para atuar como executora de cooperação técnica. Esse reconhecimento pode ser observado na fala do embaixador Marco Cesar Meira Nastausku, apresentado em Batalha (2003, p. 91): “Face aos exitosos resultados obtidos pelo trabalho da Pastoral da Criança no Brasil, a ABC – Agência Brasileira de Cooperação, do Ministério das Relações Exteriores – tem buscado contribuir para o seu processo de internacionalização.”

Observa-se, assim, o fluxo de saberes e tradições de conhecimento entre agências da Igreja e do Estado para a gestão de territórios e populações. A composição de tais fluxos entre Igreja e Estado passa ainda pelo trânsito

20 Desde a primeira década dos anos 2000, o governo do Brasil passou a ser mais doador do que beneficiário de recursos de cooperação para o desenvolvimento. Entre 2005 e 2009, o país recebeu, em dólares americanos, 1,48 bilhão, enquanto doou 1,88 bilhão, ficando com um saldo de 400 milhões a mais doados (Teixeira, 2013, p. 49).

21 A política externa denominada “Sul-Sul” define que governos dos países do “sul global” estabeleçam entre si relações que se propõem mais horizontais, menos assimétricas e com base na solidariedade entre países em desenvolvimento, numa oposição ao modelo “Norte-Sul” que, em linhas gerais, impõe condicionamentos em troca das doações (Milani; Carvalho, 2013). Assim, a política externa brasileira passou a buscar maior aproximação com países como a Índia, China, África do Sul e Rússia (Saraiva, 2007). Em termos de políticas para a saúde, o governo brasileiro priorizava a América do Sul, países africanos – sobretudo os Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa (Palops) – e o Haiti (Brasil, 2011). Para uma discussão antropológica sobre a cooperação Sul-Sul entre Brasil, Haiti e Cuba ver Esteves (2014, 2016) e entre Brasil e África, ver Cesarino (2012). Sobre a cooperação internacional no Timor-Leste, ver Silva e Simão (2007).

de especialistas entre fronteiras nacionais. Ao tratar da alta elite americana e da produção e reprodução de saberes de Estado através de agências de financiamento e instituições filantrópicas, Dezalay (2004) analisa a internacionalização da formação de novas elites profissionais. O autor discute como o investimento no internacional reforça as posições dos agentes no campo do poder nacional ao mesmo tempo em que estes acionam sua notoriedade nacional para atuar na cena internacional. Segundo o Dezalay, os aspectos do internacionalismo são indissociáveis da reprodução social dos espaços nacionais, de modo que nacional e internacional, longe de constituir uma oposição, estariam estreitamente imbricados nas estratégias de reprodução das elites. Dezalay observa que nos espaços de práticas internacionais, os operadores dominantes são aqueles que podem mobilizar recursos adquiridos e homologados nos campos nacionais de poder, em particular os títulos e diplomas de Estado. Em contrapartida, a mobilização de um capital internacional de competências e de relações representa um trunfo nas estratégias de poder no campo nacional. A partir da análise de Dezalay, podemos inferir que a produção social do prestígio de Zilda Arns e da Pastoral da Criança no campo nacional justifica sua atuação internacional, a qual compõe, ao mesmo tempo, o discurso de legitimidade das ações dentro das fronteiras jurídicas do Estado.

Os fluxos de dinheiro, pessoas e saberes de Estado promovem a expansão da Pastoral da Criança no tempo e no espaço. Embora a expansão seja um processo próprio à constituição da Igreja Católica como uma organização que se pretende “universal”, a Pastoral da Criança produz seus próprios mecanismos de expansão por meio de um processo de “individualização”, em grande medida centrado na figura de Zilda Arns. Nesse sentido, ao mesmo tempo em que é um organismo da CNBB, representando seus valores evangelizadores, a pastoral assume para si demais caráteres que a identificam como uma instituição aparentemente autônoma, como uma organização não governamental. Desse modo, autonomiza-se como uma organização civil, ao mesmo tempo em que representa a CNBB, entrelaçando-se às agências do governo brasileiro e, assim, compondo as malhas do Estado.

Embora não se dedique à conversão religiosa, a pastoral também persegue a evangelização por meio de suas ações. Essa ideia pode ser observada tanto nas práticas ordinárias das líderes, que frequentemente evocam a Bíblia, Jesus e Maria no curso de suas ações junto às comunidades, quanto em um vídeo

institucional apresentado no site da organização.²² Na mídia, uma religiosa ligada à Pastoral da Criança fala sobre a responsabilidade pela evangelização. Afirma no vídeo que evangelizar é indicar o “caminho”, a “luz para nossos irmãos”, iluminando com o “conhecimento”. A “transformação” seria feita na medida em que os envolvidos com as ações pregassem o evangelho e dessem o “testemunho”. A religiosa encerra o vídeo dizendo: “Que Jesus Cristo seja o sal e a luz para as crianças que mais precisam de nossa ajuda.”

Ao se entrelaçar ao Estado, a missão evangelizadora da pastoral compõe parte de suas políticas nacionais e internacionais, produzindo aproximações com o que Barroso (2015) chama de “estatização das missões” e “missionarização do Estado”. A autora formula essas noções para discutir as relações entre missionários protestantes e a cooperação internacional norueguesa para os povos indígenas. O primeiro processo é percebido nos momentos em que as missões se tornam uma atividade parte das disputas contemporâneas sobre a classificação de territórios e populações, no caso norueguês, sobre quem é definido como indígena, além de receberem recursos financeiros da cooperação para a atuação junto a diversos tipos de populações. Já o segundo diz respeito à incorporação por parte do Estado de práticas missionárias e seus valores como modelos para o desenvolvimento de atividades de cooperação. No caso brasileiro, o fato de a Pastoral da Criança ser a segunda entidade privada que mais executa cooperação técnica através da ABC (Viana, 2015) revela como o princípio missionário evangelizador católico se coaduna às pautas seculares de desenvolvimento social e saúde tanto promovendo a expansão da organização quanto reforçando a presença brasileira em áreas de interesse da política externa.

Considerações finais

Para puxar alguns “fios da meada” da “rede de solidariedade” formada por meio da Pastoral da Criança, busquei seguir os fluxos de dinheiro, pessoas, saberes, moralidades e políticas que compõem a configuração social de uma forma de governo de mulheres e crianças pobres.

22 Cf. o vídeo *Nossa responsabilidade de evangelizar* (Pastoral da Criança, 2017a).

Ao perseguir, de partida, o fluxo de dinheiro, observei os entrelaçamentos entre a pastoral e agências do governo, sobretudo o MS e a ABC, que financiam parte das ações do organismo. No campo da saúde, os recursos provenientes de convênios representam parte do que o Estado emprega com atores do campo filantrópico e/ou religioso.

Com o fluxo do dinheiro, observamos o fluxo de saberes, pessoas e políticas que constituem as “parcerias” entre Igreja e Estado promovendo um entrelaçamento de suas malhas, compondo-se mutuamente na perseguição de seus objetivos. Esses fluxos promovem a expansão desse governo no tempo e no espaço. Nacionalmente, a pastoral se expande e chega a todos os estados brasileiros, valendo-se, ainda, da capilaridade da Igreja Católica no Brasil. Internacionalmente, a expansão, que também passa pelas agências do Estado, aponta para uma “missão evangelizadora sanitária” que lança a Pastoral da Criança nos circuitos da política externa brasileira.

Os fluxos discutidos elucidam, portanto, a influência da organização no espaço público. O que tratei como efeito política pública diz respeito aos processos burocráticos, materializados nos documentos analisados, que revelam algumas nuances da relação entre a Pastoral da Criança e o Estado brasileiro. Em meio a essa relação, os agentes envolvidos investem de sentidos suas práticas voluntárias e se engajam na produção social da assim chamada “rede de solidariedade”.

Referências

- ARNS, O. *Zilda Arns: a trajetória da médica missionária*. 2 ed. Curitiba: Chain, 2011.
- ARNS, Z. *Depoimentos brasileiros*. Belo Horizonte: Leitura, 2003.
- BARROSO, M. M. International development cooperation: debating religious and humanitarian approaches in Norway. *Sociologia e Antropologia*, v. 5, n. 2, p. 381-404, maio/ago. 2015.
- BATALHA, M. M. *Pastoral da Criança: 20 anos de vidas*. Rio de Janeiro: Desiderata, 2003.
- BORNSTEIN, E. Child sponsorship, evangelism, and belonging in the work of World Vision Zimbabwe. *American Ethnologist*, v. 28, n. 3, p. 595-622, 2001.

BRASIL. Ministério da Saúde. *Relatório de gestão 2010 da Assessoria de Assuntos Internacionais de Saúde*. Brasília, 2011.

CAPPELLIN, P; GIULIANI, G. Virtudes privadas e virtudes cívicas: sistematização dos hábitos de doar de empresas e fundações. In: BRITO, M.; MELO, M. E. *Hábitos de doar e captar recursos no Brasil*. São Paulo: Peirópolis, 2007. p. 57-106.

CESARINO, L. M. C. N. *South-south cooperation in agriculture: Brazil and Africa*. 2012. Paper presented. Latin American Studies Association Meeting, May 23 to 26, 2012, San Francisco. Disponível em: <http://www.academia.edu/1562327/South-South_relations_Brazil_and_Africa_Latin_American_Studies_Association_Mee-ting_2012_>. Acesso em: 20 set. 2017.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *A missão da Pastoral Social*. Brasília, 2008.

CONSELHO NACIONAL DE SAÚDE. *Apresentação*. [s.d.]. Disponível em: <<http://conselho.saude.gov.br/apresentacao/apresentacao.htm>>. Acesso em: 15 ago. 2017.

DEZALAY, Y. Les courtiers de l'international: héritiers cosmopolites, mercenaires de l'impérialisme et missionnaires de l'universel. *Actes de la Recherche en Science Sociales*, n. 151-152, p. 4-35, 2004.

ELIAS, N. *Introdução à sociologia*. Lisboa: Edições 70, 2006.

ESTEVES, U. *Um olhar etnográfico sobre a cooperação Brasil-Haiti-Cuba para a saúde pública haitiana*. 2014. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)—Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

ESTEVES, U. “Tèt asanm pou la sante”: apontamentos etnográficos sobre a cooperação internacional para a saúde no Haiti. *História, Ciências, Saúde: Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 23, n. 2, p. 523-541, abr./jun. 2016.

FOUCAULT, M. Governmentality. In: SHARMA, A.; GUPTA, A. *The anthropology of the state*. London: Blackwell, 2008. p. 131-143.

JUNTOS somos mais!. *Revista Pastoral da Criança*, ano 1, n. 2, p. 12-18, 2016.

LANDIM, L. *A invenção das ONGs: do serviço invisível à profissão impossível*. 1993. Tese (Doutorado em Antropologia Social)—Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1993.

LEANDRO, B. B. S.; BAHIA, L. A agenda da CNBB para a saúde: uma análise da pauta dos documentos oficiais da entidade de 1952 a 2012. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE POLÍTICA, PLANEJAMENTO E GESTÃO EM SAÚDE, 2., 2013, Belo Horizonte. *Anais...* 2013. Disponível em: <<http://www.politicaemsaude.com.br/anais/trabalhos/publicacoes/001.pdf>>. Acesso em: 20 set. 2017.

LOPES, L. L. A. *A Cooperação Técnica entre Países em Desenvolvimento (CTPD) da Agência Brasileira de Cooperação (ABC-MRE): o Brasil como doador*. 2008. Dissertação (Mestrado em Relações Internacionais)—Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais San Tiago Dantas, Universidade Estadual Paulista; Universidade Estadual de Campinas; Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2008.

MILANI, C. *Cooperação bilateral e política externa: por que os Estados cooperam?*. 2016. Trabalho apresentado. X Encontro Associação Brasileira de Ciência Política, Belo Horizonte, 30/8-02/09 de 2016. Disponível em: <<https://cienciapolitica.org.br/system/files/documentos/eventos/2017/04/cooperacao-bilateral-e-politica-externa-por-que-estados.pdf>>. Acesso em: 20 set. 2017.

MILANI, C.; CARVALHO, T. Cooperação Sul-Sul e política externa Brasil e China no continente africano. *Estudos Internacionais*, v. 1, n. 1, p. 11-35, jan./jun. 2013.

MITCHELL, T. Society, economy and the state effect. In: STEINMETZ, G. (Ed.). *State/Culture: State-formation after the cultural turn*. New York: Cornell University Press, 1999. p. 76-97.

MONTERO, P. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 74, p. 47-65, mar. 2006.

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

MUSEU DA VIDA. *Medalha Opus Prize*. 4 maio 2015. Disponível em: <<https://www.pastoraldacrianca.org.br/museudavida/medalhas-comendas-e-condecoracoes/81-medalha-opus-prize-2006-indiana-estados-unidos>>. Acesso em: 10 ago. 2017.

MUSEU DA VIDA. *Institucional*. [s.d.]. Disponível em: <<https://www.pastoraldacrianca.org.br/museudavida/institucional>>. Acesso em: 15 ago. 2017.

PASTORAL DA CRIANÇA. *Nossa responsabilidade de evangelizar*. 10 fev. 2017a. Disponível em: <<https://www.pastoraldacrianca.org.br/noticias2/4291-nossa-responsabilidade-de-evangelizar>>. Acesso em: 20 set. 2017.

PASTORAL DA CRIANÇA. *Pastoral da Criança Internacional*. 6 set. 2017b. Disponível em: <https://wiki2.pastoraldacrianca.org.br/wiki/Pastoral_da_Crian%C3%A7a_Internacional>. Acesso em: 20 set. 2017.

PUNTES, C. A. I. *A cooperação técnica horizontal brasileira como instrumento da política externa: a evolução da cooperação técnica com países em desenvolvimento – CTPD – no período 1995-2005*. Brasília: Funag, 2010.

REIMBERG, C. O. *Comunicação, educação e saúde: a ação da Pastoral da Criança para cidadania na Arquidiocese de São Paulo*. 2009. Dissertação (Mestrado em Ciências da Comunicação)—Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

SANTOS, C. S. S. S. et al. Origem e aplicação dos recursos em instituições sem fins lucrativos: uma análise da Pastoral da Criança no Brasil. *Revista de Gestão, Finanças e Contabilidade*, Salvador, v. 7, n. 3, p. 57-75, set./dez. 2017.

SARAIVA, M. G. Política externa brasileira de 1993 a 2007. *Revista Brasileira de Relações Internacionais*, v. 50, n. 2, p. 42-59, 2007.

SILVA, K. C.; SIMÃO, D. S. *Timor-Leste por trás do palco: cooperação internacional e a dialética da formação do Estado*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2007.

TEIXEIRA, L. R. O papel da Cooperação Internacional para o Desenvolvimento na Arquitetura de Financiamento das Organizações da Sociedade Civil (OSCs) no Brasil. In: MENDONÇA, P. M. E.; ALVES, M. A.; NOGUEIRA, F. do A. (Org.). *Arquitetura institucional de apoio às organizações da sociedade civil no Brasil*. São Paulo: FGV, 2013. p. 42-65. Disponível em: <https://ceapg.fgv.br/sites/ceapg.fgv.br/files/u26/livro_articulacaod3.pdf>. Acesso em: 20 set. 2017.

VALLER FILHO, W. *O Brasil e a crise haitiana: a cooperação técnica como instrumento de solidariedade e de ação diplomática*. Brasília: Funag, 2007.

VIANA, S. M. K. *Cooperação internacional para o desenvolvimento e interesses organizados: os atores privados na cooperação técnica entre países em desenvolvimento brasileira*. 2015. Tese (Doutorado em Relações Internacionais)—Instituto de Relações Internacionais, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

O VALOR da solidariedade. *Revista Pastoral da Criança*, ano 2, n. 7, p. 22-25, 2017.

Recebido: 30/09/2017 Aceito: 11/05/2018 | Received: 9/30/2017 Accepted: 5/11/2018



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

Na corrente midiática da fé: comunicação de massa e dinâmicas contemporâneas do testemunho evangélico

In the media stream of faith: mass communication and contemporary dynamics of evangelical testimony

Raphael Bispo*

*Universidade Federal de Juiz de Fora – Juiz de Fora, MG, Brasil
raphaelbispo83@gmail.com

Resumo

Diante da emergência de inúmeras artistas que compõem a cultura popular se declarando evangélicas na atualidade, o objetivo principal deste artigo é investigar os sentidos, estilos e efeitos de suas narrativas testemunhais. Mais precisamente, busco analisar como diferentes dispositivos midiáticos (livros, televisão, internet) agem na produção de suas subjetividades religiosas, verificando assim como se efetivam as relações do pentecostalismo com os meios de comunicação de massa nos dias de hoje. A partir do estudo de caso de uma celebridade evangélica, procuro analisar como as tecnologias comunicativas oferecem novos significados à maneira como comumente conhecemos a manifestação desses típicos atos de fala cristãos. Além disso, se constatará também o quanto o universo da família torna-se importante no auxílio da construção dessas narrativas de testemunho, graças a uma série de conexões midiáticas estabelecida entre aquele que narra e sua parentela.

Palavras-chave: testemunhos; meios de comunicação; conversão religiosa; família.

Abstract

In the face of the emergence of countless artists who constitute popular culture declaring themselves evangelicals, the main objective of this article is to investigate the meanings, styles and effects of their testimony narratives. More precisely, we seek to analyze how different media devices (books, television, internet) act in the production of their religious subjectivities, verifying how effective are the relations of pentecostalism with the mass media in the present day. Based on the case study of an evangelical celebrity, we seek to analyze more specifically how communicative technologies offer other meanings as we commonly know the manifestation of these typical Christian speech acts. In addition, we will also find out how the family universe becomes important in the construction of these witness narratives, thanks to a series of media connections established between the narrator and his kinship.

Keywords: testimony; media; religion conversion; family.

Só há dois tipos de pessoas no mundo:

As que entretêm

E as que observam

Britney Spears, "Circus"

Introdução

Nos últimos anos, tem ganhado amplo destaque na sociedade brasileira a presença maciça na cena pública de inúmeras artistas evangélicas, isto é, atrizes, cantoras, dançarinas e modelos do mundo artístico-popular que passaram por recentes conversões religiosas, em sua grande maioria a vertentes (neo)pentecostais. Tal expressão "artista evangélica" contém em si mesma os paradoxos e ambiguidades que marcam as experiências religiosas na contemporaneidade ao conseguir conciliar discursivamente o "equilíbrio de antagonismos" (Teixeira, C., 2011, p. 45) entre dois mundos que, em princípio, parecem estar completamente afastados: o mundo artístico e suas incitações à diversão, à exposição de si e à frivolidade descompromissada em contraste com o espaço da intimidade pentecostal e suas ditas práticas de restrições comportamentais e morais.

A aparente contradição de uma simples expressão como "artistas evangélicas" guarda também em seu interior um fenômeno que ganha relevo na atualidade, alvo da preocupação deste artigo: a importância que os testemunhos religiosos enquanto estilos narrativos vêm adquirindo na esfera midiática diante do crescimento do pentecostalismo no Brasil. Nomear por meio de uma única expressão a convivência de contraditórios é atestar a capacidade dos discursos testemunhais de realçar as "transformações" subjetivas vivenciadas por certas pessoas. E se em princípio se converter nos remete à esfera da intimidade, tais experiências das artistas evangélicas têm invadido os mais diferentes veículos de comunicação de massa através de uma ampla produção editorial e audiovisual de mensagens de "transformação". Portanto, os testemunhos dessas artistas fazem-se presentes não só nos espaços das igrejas, mas em programas de televisão, rádios, livros e produtos digitais como DVDs, em canais de internet e nas redes sociais.

Diante da emergência de inúmeras artistas que compõem a cultura popular se declarando evangélicas, o objetivo principal deste texto é investigar

os sentidos, estilos e efeitos de suas narrativas testemunhais.¹ Mais precisamente, busco analisar como diferentes dispositivos midiáticos (como os livros, os canais de internet, a televisão e as redes sociais) agem na produção de suas subjetividades religiosas, verificando assim como se efetivam as relações do pentecostalismo com os meios de comunicação de massa nos dias de hoje. Compreendendo o testemunho como um gênero de narração de histórias de vida com características próprias, a principal hipótese aqui desenvolvida é de que sua midiaticização tem promovido o surgimento de novas e inusitadas formas de proferi-lo. A conexão dos testemunhos como as tecnologias comunicativas oferece outros significados à maneira como comumente conhecemos a manifestação desse ato de fala, a saber, de um indivíduo realizando uma longa narrativa sobre a ação de Deus em sua vida para um público que o assiste numa igreja. Como bem definiu a cantora e *youtuber* Priscilla Alcântara na divulgação de seu testemunho *O livro de tudo*:

Não, isto não é uma biografia. Que tal uma conversa? Em meio a tanta gente falando sobre si, acho que vale a pena uma conversa sobre tudo. Por que não contar a nossa visão sobre assuntos que são relevantes, mas que em um mundo de “eu, eu, eu” ninguém mais presta atenção?

Destaco que as artistas que compõem o cenário desta pesquisa são aquelas consideradas, em termos nativos, “de fora para dentro” (De Paula, 2007, p. 56), ou seja, celebridades provenientes do meio secular – onde já eram nacionalmente reconhecidas – e que, ao se converterem, passaram a se apresentar como artistas evangélicas. Baby do Brasil, Joana Prado, Léo Áquilla, Mara Maravilha, Natália Nara, Perlla, Sula Miranda, Valéria Valenssa, entre outras, são alguns

1 Este artigo é resultado de uma pesquisa por mim coordenada e intitulada “Testemunhos e transformações: narrativas, emoções e moralidades femininas na conversão religiosa de artistas populares”, financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (Fapemig) e pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Agradeço imensamente ao empenho e carinho da equipe de iniciação científica envolvida no projeto: Camila Oliveira, Caroline Mendonça, Helena Carvalho (IC/Fapemig), Luiza Vieira Godinho (Vic/UFJF), Maria Luiza Ramos (IC/Fapemig), Nathalia Magalhães, Rita Ramin, Tainara Silva, Thaís Melo (Bic/UFJF), Vanessa Fávero (Vic/UFJF), Victoria Junqueira (Bic/UFJF), Vinícius Farage e, in memoriam, ao saudoso Nicholas Domingues.

exemplos das artistas cujos processos de construção de seus “novos lugares” no mundo das artes foram acompanhados.² Não estou tratando neste trabalho, portanto, das celebridades que conquistaram espaços de destaque no meio evangélico seguindo um “movimento de dentro para fora” (De Paula, 2007, p. 56), caso típico das cantoras que surgem nos corais e atividades de igrejas, geralmente envolvidas desde a tenra infância com o sagrado, e que se tornaram figuras reconhecidas em território nacional a partir de suas fortes conexões com as religiosidades.

Usando um conjunto heterogêneo de fontes testemunhais, será discutida neste trabalho, com base em um estudo de caso, a trajetória artístico-religiosa da modelo Andressa Urach.³ Todo o material impresso e audiovisual levantado para o artigo nos guiará a pensar as ressignificações do conteúdo testemunhal na contemporaneidade. Além disso, nos deixará claro o quanto o universo da família torna-se importante no auxílio da construção dessas novas narrativas testemunhais. Estas serão observadas enquanto estilos discursivos capazes de transitar entre diferentes contextos midiáticos graças a uma série de conexões estabelecida entre aquele que narra e sua parentela, o que nomearei de *corrente midiática da fé*. Isso porque a necessidade de uma intensidade na experiência de conversão pentecostal torna a família importante marco narrativo dessas histórias, por se oferecer à religião – juntamente com o gênero e a sexualidade – como matéria-prima para a produção do *ethos* intenso imprescindível a trajetórias que pregam a mudança (Duarte, 2006; Duarte; Gomes, 2008; Gomes, 2006).

Por fim, cabe ressaltar que a frutífera “transpolinização” (Fonseca, 2003, p. 17) de ideias entre os campos de estudo de gênero e do parentesco permite observar as redes familiares das artistas menos por um viés “genealógico” e universalista típico das abordagens das teorias clássicas e mais por um enfoque analítico que explicita suas variadas formas de conexão e intercâmbio com as complexas dinâmicas tradicionalmente relegadas às áreas da economia, da

2 Por conta de uma preocupação com as questões de gênero e das vivências das feminilidades no mundo evangélico contemporâneo, a pesquisa debruça-se analiticamente apenas sobre as trajetórias de artistas mulheres cisgêneras ou transgêneras.

3 Sobre o uso das histórias de vida e da biografia na antropologia, bem como a realização de etnografias *person-centered* de artistas populares, ver Bispo (2015, 2016b).

política e – mais especificamente no caso deste trabalho – da religião (Fonseca, 2003, 2007; Piscitelli, 1998). Portanto, o parentesco será pensado como uma questão empírica, observando os contextos e modos como as artistas fazem “uso” de seus laços familiares para o desenvolvimento de seus testemunhos midiáticos.

Testemunhos e religiosidades

É recorrente na literatura especializada a tentativa de desvincular a prática testemunhal de suas dimensões mais popularmente conhecidas, ou seja, os testemunhos que são comuns nos contextos cristãos e cuja imagem-estereótipo é a de um indivíduo num templo realizando presencialmente uma longa narrativa sobre a ação divina em sua vida (Duarte; Dullo, 2016; Seligmann-Silva, 2005). Aponta-se, assim, para a presença da prática testemunhal no âmbito da política, do direito e mesmo como uma preocupação de diferentes campos do conhecimento científico, tal como a psicanálise ou mesmo a antropologia. Algo está em jogo nessa percepção expansiva da noção de testemunho, uma vez que ela ilustra muito mais do que uma mera constatação de sua ampla disseminação em nosso cotidiano. Percebê-lo para além da religiosidade, isto é, verificar suas fronteiras para com outras instâncias ditas laicas, é aferir o quanto a cultura ocidental moderna se fez e se faz a partir de certos atos de fala que, mesmo sendo identificados de imediato como elementos constitutivos do cerne das tradições religiosas cristãs, expandiram-se e disseminaram-se por inúmeras frentes sociais. Na verdade, nos alerta Dullo (2016, p. 87), tal múltiplo desdobramento aponta para uma perspectiva de que o testemunho não foi secularizado com o passar dos tempos em nossa sociedade, mas, na verdade, de que ele é ao mesmo tempo cristão e secular. Testemunhar pode ser compreendido assim como ato de fala público que ilustra uma concepção moderna de pessoa – resultado de uma longa trajetória histórica que estabeleceu o indivíduo como dimensão fundamental da cosmologia ocidental – bem como “linguagens morais” (Martins, 2016) que constituem seus modos de vida tanto religiosos quanto seculares. Portanto, tais disseminadas práticas discursivas revelam os arranjos simbólicos e conceituais das maneiras como pensamos, agimos e nos tornamos pessoa na cultura ocidental moderna (Duarte, 2006, 2014; Duarte et al., 2006).

Por outro lado, se quisermos atentar exclusivamente para essa prática no cristianismo, constatamos ser ela não só uma das formas mais antigas de transmissão da fé no Ocidente como também algo espreado pelas mais diferentes dinâmicas religiosas. Comumente, o testemunho é pensado como um dos gêneros narrativos emblemáticos existentes entre os distintos atos de fala religiosos cristãos. Ao lado da prece, da pregação, do sermão e da confissão, por exemplo, o testemunho constituiu-se em uma modalidade discursiva de longa trajetória nos arranjos simbólicos, políticos e conceituais que conformam as maneiras de pensar e agir das religiões modernas ocidentais. Em nítido contraste com a confissão católica – vista como da ordem íntima, uma troca comunicativa privada e sigilosa capaz de revelar a “verdade” dos sujeitos a partir da possibilidade de se contar a alguém aquilo que não pode ser revelado a ninguém (Bispo, 2016a; Foucault, 1988) – a tradição religiosa protestante formulou um caráter público, comunitário, ao redor do testemunho. Afastando-se do aspecto institucional da confissão no catolicismo, no acesso a Deus por intermédio de um padre, Martins (2016, p. 37) nos descreve o testemunho protestante como valorizador da relação direta do homem com Deus, sendo aplicado tanto no exercício da atualização da “graça” – pela lógica da predestinação – como enquanto ferramenta de conversão.

No modelo evangélico encontrado centralmente nos cultos pentecostais na atualidade – e foco deste artigo – testemunhar significa verbalizar individualmente a uma coletividade a “libertação subjetiva” (Duarte, 2006) pela qual passam os novos fiéis das igrejas. Por meio deles, as pessoas se afirmam na fé e “atestam” sua fidelidade religiosa.⁴ São assim narrativas que contam na maioria das vezes as histórias de indivíduos que superaram certas adversidades em suas biografias por meio de intervenções divinas. Visando ser disseminadas o máximo possível, a publicização desses testemunhos parte da perspectiva de que é dever do sujeito em conversão “levar a palavra” a outras pessoas (Teixeira, C., 2011). Porém, mais do que uma intenção de conquista de novos fiéis a segmentos religiosos, a eficácia do testemunho necessita de ouvintes para que consiga se tornar “verdadeiro” ao próprio indivíduo que o profere (Machado, C., 2014).

4 Duarte e Dullo (2016, p. 14) nos lembram também uma outra típica modalidade discursiva testemunhal cristã, aquela que reafirma haver testemunhado um acontecimento, como os apóstolos que testemunham sobre os milagres operados por Jesus ao escreverem os Evangelhos.

Por isso, muito fiéis constroem suas identidades religiosas não “apagando o passado”, mas, sim, testemunhando aos outros sobre as agruras outrora experimentadas. Logo, entendê-lo tal como um gênero narrativo é constatar que as estruturas dos testemunhos tornam imprescindíveis a comunicação ampla e compartilhada e, portanto, pública, a fim de gerar a efetivação do longo processo de conversão pelos quais passam certas pessoas. É, portanto, o testemunho um ato informativo e performativo de uma trajetória individual repleta de sentidos, “em que se mobiliza a experiência vivida, a sua transformação em narrativa, e ainda a relação com uma plateia que escuta e sofre os objetivos ou efeitos concretos de sua prática” (Duarte; Dullo, 2016, p. 15).

Mídia e testemunhos pentecostais

Tendo tal clareza de como opera o fenômeno testemunhal nas vivências cristãs de modo geral, a proposta de agora em diante é pensar como os meios de comunicação estimulam a construção de outras formas testemunhais na atualidade, particularmente quando levamos em conta o competitivo cenário religioso brasileiro evangélico, sobretudo em seus segmentos neopentecostais, como a marcante presença na esfera pública da Igreja Universal do Reino de Deus (Iurd). As mídias em geral (os suportes impressos, audiovisuais, digitais, entre outros) têm se tornado lócus privilegiados para a formulação de novas maneiras de testemunhar que, se não recriam por completo o que é esse ato de fala – como a centralidade do autorreferenciamento e das histórias de vida de “transformação” –, o estimulam a adquirir diferentes e inusitadas possibilidades discursivas, além de expandirem a circulação de suas mensagens nesse contexto de disputa por fiéis.

O crescente número de evangélicos no Brasil tem permitido um novo olhar para os processos de conversão religiosa. Mafra (2000, p. 58) ressalta o quanto tais histórias de conversão indicam a adoção de novas vivências a partir da sensação de ruptura com um mundo procedente, geralmente por meio de um trânsito entre religiosidades de formação cristã. Além disso, destaca que o pentecostalismo tradicionalmente é visto como uma “religião da palavra” (Mafra, 2001, p. 56-57), isto é, a retórica, o saber se expressar pela linguagem são instrumentos centrais na cosmologia evangélica, fornecendo ao ato de nomear

importantes efeitos e consequências na vida diária dos fiéis de tais vertentes religiosas. Além do mais, verificamos que os testemunhos de artistas evangélicas geram no cenário público aquilo que Dullo (2011, p. 107) nomeou de “indivíduo exemplar” a partir de sua experiência com jovens em projetos de promoção e “inclusão” sociais conduzidos por organizações não governamentais de forte base cristã. A exemplaridade individual de uma pessoa consiste em ser ela “alguém que é como deveria-ser”. Isto é, alguém que parece seguir à risca na esfera pública certo projeto de vida considerado digno pelo olhar virtuoso das igrejas, exemplo capaz também de fazer outras pessoas se tornarem aquilo que elas são. Nesse processo, adere-se à normatividade expressada pelos comportamentos do “indivíduo exemplar” por meio de uma evangelização que se faz no estabelecimento de “relações exemplares” (Dullo, 2011, p. 125), algo que as artistas evangélicas conseguem tecer a partir de seus envolvimento com os *media* em geral e o destaque que adquirem na sociedade como um todo.

Em que medida a disseminação de mensagens de artistas influencia a propagação de um ideário evangélico? Mais do que isso, como se efetivam as relações das religiosidades (neo)pentecostais com os meios de comunicação de massa? A bibliografia sobre religião e mídia aponta recorrentemente para as estratégias evangelísticas – particularmente de denominações como a Iurd – na organização e aquisição de canais e veículos importantes de comunicação de massa (Mafra, 2002; Stollow, 2014; Teixeira, C., 2011, Teixeira, J., 2014). O argumento recorrente é associar a mídia aos “usos” e “estratégias” de conquista de novos adeptos. Nesse caso, as artistas evangélicas seriam engrenagens de uma rotatória industrial-cultural muito maior, também de um projeto político.

Há uma marca contemporânea por detrás dos testemunhos que nos ajudam a pensá-los por entre as fronteiras esfumaçadas da prática religiosa do evangelismo, do entretenimento popular e das lógicas empresariais comerciais. Como bem aponta Stollow (2014), reverberam no campo religioso as drásticas transformações que acometem a vida política, econômica e social do mundo globalizado de hoje como um todo, “sobretudo no que diz respeito às revoluções que redefiniram nossa compreensão de ‘mídia’ em uma escala global” (Stollow, 2014, p. 148). Assim, um mercado de produtos culturais voltados para um “público religioso” ativamente consumidor soa menos deslocado quando pensado por entre as franjas das modernizações tecnológicas e as formas como as identidades se constroem inevitavelmente por meio dos *media*, inclusive as evangélicas,

associadas inúmeras vezes a uma “tradição” que parece não ser possível de ser conciliada às novas tecnologias de informação e comunicação.

Assim, como qualquer proposta evangelizadora, as igrejas evangélicas buscam hoje publicizar ao máximo através da mídia as narrativas testemunhais de pessoas que são em algum grau influentes e conhecidas na sociedade. Ao longo da pesquisa etnográfica, me deparei com inúmeros formatos e estilos testemunhais produzidos pelas artistas sobre as quais procurava informações, ostensivamente emitidos e produzidos através de diferentes veículos de comunicação. Em relação aos produtos audiovisuais, eram recorrentes, por exemplo, os vídeos gravados de maneira profissional ou amadora – via *smartphones* ou *tablets* – e disponibilizados em plataformas como YouTube ou Vimeo tendo a celebridade como foco. Chamou-me também bastante a atenção a construção por parte dessas artistas de inúmeros “canais no YouTube”, isto é, páginas pessoais nesta popular plataforma digital onde elas podem disponibilizar aos internautas vídeos feitos na maioria das vezes em suas casas. As imagens tratam de diferentes assuntos, porém é recorrente ali a existência de alguns vídeos-testemunhos – assim mesmo nomeados por elas – discursados pelas artistas sentadas numa cadeira de frente para um computador ou mesmo em um sofá ou cama. Esse estilo mais intimista e caseiro, isto é, fora do espaço religioso, faz-se também presente nos testemunhos do tipo “reportagem” – que são tanto disponibilizados na internet como também vendidos em formato de DVDs em lojas gospel ou nos cultos – em que a artista além de “dar o seu testemunho”, na igreja ou fora dela, é entrevistada por alguma personalidade religiosa, geralmente um bispo, oferecendo ao espectador inúmeras imagens gravadas em sua residência ou em espaços públicos outrora frequentados e agora “proibidos”, como boates, bares, casas de espetáculo ou prostituição.

Gostaria de eleger neste artigo um caso emblemático surgido durante a pesquisa de campo como fio condutor da análise. Trata-se da recente conversão à Iurd da ex-modelo Andressa Urach, conhecida nacionalmente por ter ficado em segundo lugar no concurso de “Miss Bumbum” e, por conta disso, ter feito participações em programas de televisão populares, revistas e sites de celebridades, na maioria das vezes devido aos seus relacionamentos amorosos com jogadores de futebol. Urach compõe os quadros daquilo que outrora classifiquei de “baixa classe artística” (Bispo, 2016a) para me referir a artistas que possuem sua visibilidade midiática majoritariamente entre os segmentos das classes populares

e cujos dotes artísticos (música, dança, interpretação, etc.) são rotineiramente classificados pela crítica especializada ou mesmo pelo público como de “baixa cultura”, trabalhos efetuados por “subcelebridades”. Elas ocupam em geral atividades instáveis nos programas de auditórios e de humor na televisão, *talk* e *reality shows*, na indústria fonográfica e, não raramente, mantêm intensos ou porosos contatos (secretos ou não) com o mercado do sexo e do erotismo.

Entendemos que os testemunhos de Urach têm sido centrais na contemporaneidade para a “mediação” (Machado, C., 2014) da Igreja Universal com o público em geral. Eles têm emergido na cena pública como divulgares de seus ideais religiosos, além de instrumentos que servem para abrir as portas do mundo secular aos discursos evangélicos dessa vertente neopentecostal que se encontra em nítida expansão pelo país e pelo mundo.

Para se ter uma dimensão desse fenômeno, basta citarmos o livro-biografia-testemunho de Urach, que foi sucesso editorial no ano de 2015: *Morri para viver: meu submundo de fama, drogas e prostituição*. Levado às livrarias pela “laica” Editora Planeta, a obra ganhou tiragem inicial de 1 milhão de exemplares, vendendo cerca de 400 mil em apenas quinze dias: 50 mil em livrarias e 350 mil em locais religiosos. Além disso, *Morri para viver* alcançou a primeira posição de livro de “não ficção” mais vendido durante semanas do mês de agosto, mantendo-se ainda alguns meses na listagem indicadora das publicações de sucesso. Escrito em coautoria com o jornalista Douglas Tavolaro, essa parceria explicitamente revela os propósitos de expansão e conquista de novos fiéis por parte da Iurd: Tavolaro é o diretor de jornalismo da Rede Record de Televisão, além de sobrinho do bispo Edir Macedo, para quem já escreveu quatro biografias autorizadas. “Homem de confiança” da liderança maior da Iurd, o jornalista tem estimulado o profissionalismo em torno da exibição dos testemunhos audiovisuais na TV, ao mesmo tempo em que investe nas mídias impressas tradicionais.

Graças ao sucesso de seu livro, Urach passou a comandar um quadro dentro de um programa televisivo na Rede Record cuja proposta era contar “histórias de superação” tais como as dela. Além disso, a modelo também possui vídeos-testemunhos seus espalhados pelas redes sociais, além de um “canal no YouTube” intitulado *Cozinhando com Andressa Urach*. Ela, portanto, passou a circular pelos mais variados espaços midiáticos – dentro desse contexto de instrumentalização institucional pela Iurd de sua conversão – testemunhando sobre

suas “transformações” para quem quiser ouvi-las. Sua vida artística tornou-se, essencialmente, compor-se enquanto persona pública a partir de uma *corrente midiática da fé*.

Comunidade de sentimentos familiar

“A que uma mulher ingênua e sem perspectivas, de família pobre do interior do Rio Grande do Sul, permite se submeter para alcançar notoriedade, fortuna e beleza?” (Urach, 2015, p. 13). É por meio de passagens como esta que Urach apresenta seu testemunho em formato de livro, *Morri para viver*, aos seus leitores. Pequenas sínteses biográficas são capazes de condensar a trama geral que será desenvolvida ao longo da obra. Trata-se de um recurso narrativo que instiga a todo instante a lembrança da “transformação” sofrida pela conversão, o típico “antes e depois” da narrativa testemunhal. “Rejeições, miséria, overdoses, depressão, conflitos em família, ameaças de morte, vingança, armações, holofotes, dinheiro fácil, ostentação. Ascensão e queda. A formação da personalidade de uma pessoa sem limites” (Urach, 2015, p. 16).

Há uma grande dramatização nos testemunhos e seus apelos ao extraordinário, de acordo com Machado, C. (2014, p. 47), que oferecem um grau de importância a certos casos que, outrora, eram tidos como banais, mas que, no ato comunicativo, tornam-se hipervalorizados por meio de uma narrativa melodramática. Observando o testemunho enquanto uma performance cênica, Côrtes (2007, p. 201) também salienta que tal prática recorrente oferece ao público “uma linguagem saturada de significantes e imagens exageradas, por meio das quais os dramas pessoais de cada um possam ter existência breve e fugaz, apenas até que dure a encenação”.

A princípio, observamos em *Morri para viver* a ênfase no eu e na trajetória de vida pessoal de Urach, algo banal na prática testemunhal. Entretanto, o formato textual adotado pelos autores incentiva a participação de outros agentes nessa história, ilustrando essas novas possibilidades de exploração do testemunho no espaço público contemporâneo que venho aqui apontando. Como bem nos lembra uma importante bibliografia, toda a família acaba tendo que lidar de um modo ou de outro com as novas experiências religiosas de seus membros (Duarte, 2006; Duarte; Gomes, 2008; Gomes, 2006; Natividade; Oliveira, 2013).

A conversão religiosa ecoa nos registros do parentesco e, por isso, faz-se presente com intensidade nos testemunhos. Porém o que verificamos nesses formatos midiáticos é que as histórias testemunhais deixam de ser plenamente individualizadas, no sentido de existir apenas um eu que fala de si e sobre seus parentes. O sujeito narrador como um realizador isolado ou, no máximo, um agente da ação de Deus na terra e apenas com ele em relação não é tão central assim nos testemunhos artísticos. Estes se tornam mais intensamente coletivizados através da mídia, atravessados por inúmeras redes de relações, majoritariamente familiares. Os parentes emergem com suas vozes e opiniões nos relatos dessas artistas, até mesmo nos formatos midiáticos tradicionais como os livros impressos. É claro que a parentela serve primordialmente para atestar a conversão das artistas, falando exclusivamente da subjetividade individualizada em destaque na narrativa, mas acaba compondo e dando ao testemunho uma marca mais relacional ao interpelar e motivar o sujeito a repensar sua vida para além dele mesmo ou de Deus.

O testemunho tem início nas dores e sofrimentos gerados pelo uso abusivo de hidrogel por parte de Urach ao final do ano de 2013, “uma das substâncias que apliquei para ganhar mais medidas nas nádegas e coxas em minha enlouquecida e inconsequente busca por medidas perfeitas e pela fama a qualquer preço” (Urach, 2015, p. 24). A internação da modelo na UTI de um hospital foi consequência de um caso grave de inflamação das pernas gerado pela presença excessiva dessa substância em seu corpo. Logo, não é a aleatória a escolha desse caso para iniciar o testemunho: é o momento preciso de sua própria trajetória que ela considera fazer a passagem do mal para o bem. Portanto, a doença, a proximidade da morte, os ferimentos e as cicatrizes são exaltadas como elo de lembrança com um passado tortuoso, a consequência que ficou na carne, “testemunhos orgânicos de sua quase morte” (Machado, C., 2014, p. 164).

A trama do ato no hospital é composta por vários personagens familiares. Os parentes são acionados a todo instante como um contraponto narrativo pela autora. Em contraste com o mal e a vida desregrada, sempre uma imagem do bem é formulada ao lado da família. Vejamos esta passagem bastante ilustrativa:

Era uma noite quente do dia 29 de novembro de 2014. Horas antes, havia retornado da praia de Quintão depois de passar o sábado com minha família na

intenção de comprar uma casa para viajarmos no verão. Sempre adorei o litoral gaúcho. Saímos cedo de casa: eu, minha mãe, meu padrasto Dionatan, meu irmão Vinicius e meu filho Arthur, de nove anos. Era um dia ensolarado e a brisa soprava para todos os lados. Mas o tempo fecharia para mim. Na volta para casa, já na estrada e sentada no banco de trás do carro, passei a sentir fisgadas por toda a perna.

- Mãe, isso não é comum. Estou com muita dor. São umas pontadas estranhas na perna. Parece alguma coisa ruim acontecendo – comentei, já incomodada.
- Ligue para seu médico, filha. Ele pode te receitar um remédio mais forte para controlar isso que você está sentindo.
- Tudo bem, mãe. Não é nada – disse carinhosamente Arthur, encostando a cabeça no meu ombro. (Urach, 2015, p. 24).

O prazer de procurar uma casa de praia “em um dia ensolarado”, quando “a brisa soprava por todos os lados”, é substituído por fisgadas nas pernas e as dores ocasionadas por uma vida desregrada. Ao longo do ato, a mãe de Urach – Marisete de Faveri – aparece como figura-chave que é acionada de imediato nas narrativas da dor. Personagem zelosa, cuidadora e preocupada, faz de tudo pela saúde de sua filha. Ela é a responsável por conduzi-la até o hospital, por demandar melhor atendimento médico e mesmo rezar e interceder tanto junto aos especialistas quanto a Deus. Marisete já era frequentadora da Igreja Universal à época, “levada por minha avó Madalena de Faveri, já falecida” (Urach, 2015, p. 43). Pastores da igreja passaram a fazer visitas na UTI a convite da parentela feminina. Pesquisas sobre as feminilidades nas esferas urbanas do sagrado pentecostal apontam para o quanto o papel das mulheres é fazerem-se nas tramas testemunhais de “guardiãs das almas de todos que integram a família” (Machado, M., 2005, p. 389). Birman (1996b, p. 225) propõe de maneira semelhante serem elas “mediadoras exemplares entre as esferas sagradas e a mundanidade” por atuarem diretamente na tentativa de resolução das aflições que acometem seus filhos e maridos, que tendem a não frequentar as igrejas. Nas narrativas sobre o sofrimento maternal de Marisete, Urach reconstrói por meio do recurso a sua memória algumas falas que teriam sido proferidas por sua mãe no hospital e que ilustram essa atenção feminina às necessidades materiais e espirituais de seus grupos domésticos: “Meu Deus, eu não acredito! Não, não, não... não pode ser! Ela é forte, ela vai sair dessa!

Minha filha vai sair dessa doutor!” (Urach, 2015, p. 33). Porém – e a isso gostaria de chamar a atenção do leitor – o ato performático é composto por testemunhos da própria mãe sobre o caso de sua filha, recolhido por meio de entrevistas:

Quando entrei na UTI pela primeira vez, vi a Andressa entubada e desfigurada. Quase não acreditei. Não era a minha filha cheia de vitalidade que estava ali. Esse não poderia ser o triste fim da vida dela. (Urach, 2015, p. 41).

Obrigada, Deus. Obrigada. Era a única frase que conseguia repetir ao lado do leito da minha filha. (Urach, 2015, p. 64).

Ao olhar para o lado, outras duas ou três enfermeiras da UTI estavam encostadas na parede limpando o choro. (Urach, 2015, p. 64).

O filho Arthur é descrito pela modelo como sendo o elo que garantiu sua negociação com Deus para que continuasse viva e mudasse seus comportamentos. “No lugar de dinheiro e sucesso, entraram o filho e a fé” (Urach, 2015, p. 16). A dedicação à maternidade é a moeda básica de troca para sua “segunda chance”. No entanto, mesmo sendo um personagem central na narrativa de Urach, ao longo da obra não há depoimentos da criança. Entretanto, discursos imagéticos o colocam no cerne do testemunho. Fotografias mostram Andressa cuidando “zelosamente” de seu filho: tratando de seus cabelos dentro de casa; na rua oferecendo afagos ao garoto ou levando-o à escola. O espaço público agora é preenchido por imagens familiares. Isso porque as fotografias do filho possuem o mesmo propósito das falas da mãe de Urach acima transcritas: atestar a “transformação” da modelo por meio de uma participação mais ativa e integrada de outros no ato de fala testemunhal, algo garantido pelas propriedades textuais da narrativa escrita ou pelos recursos imagéticos das tecnologias da atualidade.

Na reconstrução de seu passado, Urach dá também atenção especial e muitas páginas de seu livro à conversão de seu primo Pablo à Iurd, datada de 2010. Considerado por ela como um “ex-bandido”, traficante “violento” e dedicado a uma “longa vida na criminalidade” (Urach, 2015, p. 44), as lógicas agonísticas radicais, o *ethos* viril e a vida intempestiva típica dessas trajetórias masculinas

ganham relevo na narrativa da modelo,⁵ contrastando com seu perfil de mulher outrora despudorada e sem limites. Estão em xeque, portanto, situações que põem a identidade de Pablo enquanto homem à prova, capazes de gerar desconforto e a procura por comunidades religiosas. “A fé viva que resgatou meu primo do crime poderia me salvar do coma” (Urach, 2015, p. 43). E Pablo também participa discursivamente do livro, contando sobre os sustos, crueldades e experiências que quase o levaram à morte no passado: “Tentei ser feliz no mundo do crime, mas não teve como. Uma hora, a conta chegou” (Urach, 2015, p. 45).⁶

Nesse sentido, verificamos que as mídias em geral se prestam a formular um circuito de sentimentos ao redor da pessoa convertida, garantido pelas figuras familiares que trocam afetividades entre si e estabelecem conectividades para com aquele que testemunha. Marisete, Arthur e Pablo exemplificam a formação desse circuito emotivo ao redor de Andressa. A família enquanto uma unidade autocontida (autônoma ou isolada) – como bem questiona Fonseca (2007, p. 13) em certas análises dos estudos de parentesco – não se sustenta diante das conexões afetivas por ela instituídas através dos veículos comunicacionais. Appadurai (1996) desenvolveu o conceito de “comunidade de sentimentos” justamente para se referir a uma rede de indivíduos que, através dos meios de comunicação, compartilham entre si determinadas configurações subjetivas e emocionais, “um grupo que começa a se imaginar e se sentir juntos” por e através dos recursos garantidos pelos veículos comunicacionais (Appadurai, 1996, p. 7, tradução minha). Nos âmbitos midiáticos religiosos, podemos pensar tal comunidade proposta por Appadurai como uma *corrente midiática de fé* capaz de trazer uma maior relacionalidade e conectividade para dentro dos testemunhos por meio de um processo que é fruto das interpelações emotivas de certos sujeitos sobre aquele que descreve sua vida.

Nota-se a partir do que foi exposto que os recursos garantidos pelas mídias tornam mais vívida a relacionalidade entre os parentes, indo além daquilo

5 Pesquisas sobre a conversão de bandidos ao pentecostalismo são recorrentes no âmbito da antropologia urbana. Ver, por exemplo, Alvito (2001); Côrtes (2007); Vital da Cunha (2008); Teixeira, C. (2011) e Machado, C. (2014).

6 Machado, M. (2005) chega a classificar o processo de conversão masculina ao pentecostalismo como sendo uma “androginização” ou “domesticação dos homens”, tendo em vista que ela promoveria uma mudança drástica nesse *ethos* viril, em que ser “pai de família”, “pacato”, “dedicado ao lar” e “sexualmente controlado” tornam-se características imprescindíveis do novo homem transformado (Machado, M., 2005, p. 389).

que o convertido comenta sobre eles, fazendo estes outros falarem também. Gera-se com isso uma corrente testemunhal de fé que engrandece a prática comunicativa da artista. Isso porque são na maioria das vezes os laços de parentesco e vizinhança que compõem a relacionalidade testemunhal. Pais, mães e maridos se fazem presentes em tais narrativas. É a partir justamente da interpelação de um pai/mãe/marido que o testemunhador se constitui e é constituído como um novo sujeito. A corrente de fé se inicia e é estimulada pelo testemunhador quando este se percebe como “transformado” a partir da fala desses outros envolvidos numa “comunidade de sentimentos” religiosa com ele. Diante disso, vemos assim veículos comunicacionais perpassando as dinâmicas da vida familiar de certas artistas evangélicas, não agindo “sobre” essas redes e meramente manipulando-as, mas atuando como “coprodutoras do contexto” (Fonseca, 2007, p. 28). Temos, portanto, diferentes tecnologias de comunicação atuando diretamente na “coprodução” da vida social em família, garantindo os elos que conectam pessoas e sentimentos a também outras pessoas e seus sentimentos.

Ainda no primeiro ato do livro de Andressa, chamou-nos bastante a atenção o uso dos discursos médicos na confecção da trama narrativa. Indo além dos parentes e amigos, infectologistas, cirurgiões plásticos, cardiologistas e enfermeiros atestam a gravidade da doença da modelo e o sofrimento por ela vivido durante os dias em que passou no hospital ao comprovarem “tecnicamente” os efeitos colaterais de cirurgias plásticas e o uso de substâncias nocivas ao organismo como o hidrogel, compondo e aumentando a *corrente midiática de fé* que se constitui em torno de Andressa.

Andressa estava completamente vermelha, dos seios até os pés. Era uma infecção grave dos tecidos conhecida como celulite, não aquela que todos conhecem como pequenos furinhos na pele das mulheres, mas sim também chamada de erisipela. O corpo dela estava duro, empastado, inchado – detalha o dr. Pedro. (Urach, 2015, p. 32-33).

Imagine uma esponja mergulhada em um balde com água. Levante essa esponja. O que acontece? A água escorre toda para a parte de baixo da esponja. Foi isso o que aconteceu com o hidrogel utilizado pela Andressa. Ele escorreu para a parte baixa das coxas dela – explica o cirurgião plástico Júlio Vedovato. (Urach, 2015, p. 52).

Sempre encontrava algumas colegas de trabalho pelos corredores do hospital que riam de Andressa. Algumas diziam: “cuidado para ela não te bater ou cuspir no seu rosto”. Eu brigava com elas e dizia que Andressa também merecia uma segunda chance – recorda Deise Ourique, técnica em enfermagem que me acompanhou o maior tempo na UTI. (Urach, 2015, p. 64).

Logo, não se trata apenas de destacar neste trabalho como as vozes dos outros são incorporadas nas falas daqueles que testemunham, mas perceber como elas realçam a importância da interpelação e afetação de uns sobre outros no processo de pôr-se a falar de sua conversão. Quando observamos, por exemplo, a ativa participação de agentes de saúde no testemunho de Urach – no mesmo patamar que seus familiares “de sangue” – questionamos as próprias premissas biológicas que subjazem as definições tradicionais de parentesco. Inspirados em Carsten (2014) e suas perspectivas de relacionalidade do parentesco (“relatedness”), constatamos que a *corrente midiática da fé* estimula a produção de laços afetivos, mesmo que difusos e instáveis, entre as artistas e diversos outros sujeitos, produzidos não somente a partir da “troca de substâncias” – tais como o sangue e o leite entre mães e filhos –, mas também por meio de outras formas interativas e de afetação recíprocas. Vemos emoções de fé em circulação serem trocadas pela mídia no seio de um conjunto de pessoas que relembra coletivamente entre si e para ouvintes a experiência de terem acompanhado uma trajetória de “mudança” no passado.

Na igreja, na sala, na cozinha

O sucesso de *Morri para viver* tornou Urach uma celebridade evangélica. Seus testemunhos em igrejas e nas mídias em geral tornaram-se frequentes. A equipe da pesquisa e eu identificamos duas influentes falas da modelo no canal YouTube. Somadas, chegam a quase 3 milhões de visualizações em dois anos. A mais vista ocorre no Templo de Salomão da Iurd em São Paulo.⁷ Ela fala para uma imensa plateia ao lado de um bispo e de sua mãe Marisete. Apesar desta última nada declarar no microfone, a todo instante a modelo estimula uma corrente

7 Ele pode ser acessado por este link: <https://www.youtube.com/watch?v=tRKURAvyI5w&t=326s> (acesso em: 25/09/2017).

de fé familiar. “A minha mãe sabe de tudo em minha vida”, “a minha mãe é testemunha disso” e “minha mãe aqui do meu lado, fiel a Deus” são frases que pontuam o discurso, cujo objetivo simbólico é trazer a presença maternal como prova incontestável da mudança. A mãe que acompanha a filha pecadora ao templo atesta apenas por meio de sua presença física as agruras sofridas por ela, instaurando em público a “comunidade de sentimentos” que os testemunhos midiáticos de Andressa estão a todo instante estimulando ao redor dela.

O vídeo é profissional, produzido pela equipe da Iurd para a internet. Ele não é estático, captando apenas as imagens da testemunhante no púlpito em close, algo comum nesse tipo de trabalho. Tanto a mãe quanto o bispo dividem com a modelo a atenção visual do espectador. Além disso, há inúmeros takes da plateia que assiste a tudo em silêncio. Recursos de gravação procuram dar a dimensão do número de pessoas por meio do afastamento lento da lente do rosto de Andressa até o pleno aparecimento da massa-público por meio de uma câmera que capta à distância todo o templo. Chama a atenção a desativação por parte da equipe da Iurd da sessão de comentários do vídeo. Não é possível fazer qualquer escrito sobre aquilo a que se assiste, recurso comum no YouTube.

O segundo vídeo é de Urach em uma Igreja Universal em Macapá.⁸ Disponibilizado por um bispo, ele não conta com os recursos visuais daquele produzido profissionalmente. O ato de fala segue pela mesma tônica: a modelo apresentando a “velha Andressa” e contrastando-a com a “nova Andressa”. Centenas de comentários de internautas seguem abaixo do vídeo. Em sua maioria, reconhecem-no como um “testemunho forte” e apoiam a conversão da modelo.

Tem que ser uma pessoa muito corajosa para admitir os erros e dar a cara a tapa pro mundo.

Mudou! Tanto fisicamente quanto espiritualmente, que vc siga sua caminhada confiando em Deus sempre!!!

Que testemunho forte! Deus é maravilhoso que ele te fortaleça e te ajude sempre na caminha cristã!

8 Link para o segundo vídeo: <https://www.youtube.com/watch?v=kNDQkiGFA6s&t=83s> (acesso em: 25/09/2017).

A fala de Urach também provoca nos espectadores certas sensibilidades, além de suscitar que os ouvintes narrem experiências semelhantes àquelas contadas no testemunho por meio de textos escritos.

Fico toda arrepiada, ouvindo esse testemunho, e vendo o agir de Deus na vida do ser humano.

Chorei varias vezes, muito emocionante! felicidades Andressa.

Eu estou como ela sem me dá bem com pessoas e sou muito ra[n]corosa fui abandonada pela minha mãe aos 5 anos e sofri muito na mão de madrastra.

Por outro lado, os comentários negativos ao vídeo seguem exemplarmente a típica desconfiança que ronda os relatos testemunhais, uma vez que a condição de “mulher da vida” pode ser vista como algo que a experiência individual de se converter não seria capaz de alterar. Inúmeras “tretas” virtuais eclodem nesse sentido. Os internautas debatem entre si sobre a veracidade da fala de Andressa, desconfiando de suas histórias e mesmo de sua capacidade de mudança. Porém, como bem pontua Côrtes (2007, p. 190), a pergunta sobre a boa ou má fé do testemunho não cabe tanto assim porque as narrativas são formuladas justamente na liminaridade desses dois polos, sendo sua eficácia produzida pela mistura do “acreditável” com o “inacreditável”. Um bom testemunho aparenta ser falso e verdadeiro ao mesmo tempo, gera esse tipo de inquietação em quem o escuta. A potência e popularidade das comunicações pessoais de Urach está no fato de ela enquanto artista saber passear por tais fronteiras da veracidade, angariando espaços midiáticos ao conseguir suscitar nos outros tanto admirações quanto desconfianças.

Daniele: sempre que ela conta essas histórias é sempre do mesmo jeito, com as mesmas palavras, parece até um roteiro estudado e decorado.

Fran Jordão: Testemunho não muda... testemunho de vida verdadeira nunca muda.

True Dare: E pelo visto vc continuará pra sempre sendo so uma Burra!! Né Fran Jordao!!

Daniele: True Dare, verdade vc disse tudo. Fora que ela sempre começa a falar e jaja começa a chorar. O mas engraçado é que nunca ela teve culpa d nada, se ela

foi esse lixo de ser humano que ela “era” sempre foi por causa d algo ou alguém. Ela sempre foi esse lixo d pessoa porque quis, engraçado tbm que quando ela não era evangélica ela vivia bem sorrindo e agora conta só chora mta mentira hipócrita!!!

Bruno: ue gente, foi a realidade, ela viveu isso, vai contar mais o que?

Angela Longhi: Bruno Furtado pois é. Povo gosta de julgar.

Thamara Rodrigues: olha Dani um testemunho impactante desse. Vc tá olhando isso. ela tá refazendo a história dela... e vc precisa fazer a sua. O que que vc tem pra contar??????

Bruno Izidio: Quando e verdade, pode passar 40 anos e vamos contar dá mesma forma. Mas quando é mentira... não conseguimos lembrar.

Daniele: Thamara Rodrigues vai te catar garota!! sua mal educada!!

Assim, os vídeos das artistas nos oferecem novidades também sobre o testemunhar hoje, incrementando a *corrente midiática da fé* com as vozes daqueles que o escutam. Primeiramente, percebemos que a relação de comunicação entre falante e ouvinte tem suas fronteiras modificadas. Quem ouve torna-se mais agente frente àquele que fala. Ele comenta e interpela mais diretamente a pessoa, além de agir sobre suas narrativas e confeccioná-las ao seu prazer, “curtem” ou “não curtem” certo vídeo, tecem avaliações sobre a história da artista, julgam sua veracidade. A autoridade narrativa é descentrada. É claro que não temos aqui a visão “polifônica” tão bem defendida por Clifford (2008) nas propostas narrativas para os textos antropológicos, por exemplo. Não se trata de um testemunho que nasce de uma interação dialógica, arena de diversidade e múltiplas vozes. O narrador concentra o discurso público sobre si. Porém o testemunho adquire seu significado discursivo através de uma interlocução que ocorre em um contexto digital, onde as ferramentas de trocas e compartilhamentos permitem uma negociação maior em torno daquilo que é falado. Como bem nos alertam Duarte e Dullo (2016, p. 15), “o testemunho deve emergir da ampla teia de significação e comunicação em que se instaura e mobiliza seus efeitos, por meio de incidências relacionalmente personalizadas”. Isso significa pensá-lo também nas interações que geram com o público por meio do mundo virtual e suas formas específicas de comunicação, como as conversas e típicas “tretas” que as manifestações de opinião hoje promovem na internet.

E mais: no melhor estilo do pastiche, os internautas agem confeccionando novas narrativas perante aquilo que escutam e observam das artistas. Atuam por meio da edição, combinam imagens, fazem colagens e montagens, os conhecidos *memes* virtuais que circulam nas redes sociais.⁹ Tais recursos rotineiramente possuem um tom de escárnio e deboche para com a conversão das artistas, porém acabam reafirmando pelo humor o “antes e depois” tão bem fundamentados nas tramas do sofrimento testemunhais. Eles colaboram na construção da imagem midiática da artista enquanto uma mulher evangélica, convertida e regenerada, portanto, auxiliam na perpetuação e propagação da eficácia em torno da corrente de fé do ato de testemunhar.

A produção fílmica oferece uma dimensão espacial que outrora não existia nos testemunhos ou, pelo menos, não se fazia tão importante para sua confecção narrativa. A oralidade que é o foco dessa comunicação tem sua centralidade colocada em xeque pelas espacialidades. Foucault (2001) já nos advertiu que “a época atual é, antes de mais nada, a época do espaço”, referindo-se ao fato de que o “espaço” teria substituído o “tempo” como princípio de inteligibilidade das formações culturais contemporâneas. Assim, quartos, camas, sofás, estúdios, locais “da perdição” e “da redenção” compõem não só como cenários o testemunho, mas também agem para a compreensão e significação do próprio. Por meio do audiovisual, territórios específicos tornam-se vívidos – são personagens que constituem intrinsecamente o testemunhante – demonstrando que existe na atualidade uma produção social dos espaços substituindo a mera ideia de “localização física” de alguma coisa em algum lugar. O testemunho torna-se cada vez mais um discurso oral, imagético e territorialmente situado.

A tópica da espacialidade fica clara ao observarmos o “canal do YouTube” chamado “Cozinhando com Andressa Urach”. A proposta da plataforma é ensinar jovens garotas a cozinhar, através da apresentação de receitas práticas. “Oi, meninas!” é como rotineiramente a modelo se refere a suas interlocutoras.¹⁰ A “velha Andressa” era uma mulher pouco dedicada a esses serviços, diz, porém

9 *Meme* se refere a uma imagem ou expressão que “viraliza” nas redes sociais, isto é, seu uso se espalha muito rapidamente pela *web*. Essas imagens ou expressões são usadas de modos repetitivos em diferentes contextos de forma majoritariamente jocosa.

10 Disponível em: https://www.youtube.com/channel/UCuxV-qqrGe5hnhS_x6j5IdA/videos (acesso em: 25/09/2017).

a “nova Andressa” pretende executá-los com ardor, ensinando meninas a serem desde novas dedicadas ao lar. Seu esposo Thiago surge em um vídeo do canal ao lado da modelo, ambos sentados no sofá da sala do casal, para contar como era a “antiga Andressa” na cozinha. Enquanto ela testemunha rememorando suas poucas habilidades – “até hoje minha sogra lembra como era ruim a minha lentilha, meninas!” –, o marido ratifica:

Faltava um pouco de esforço da sua parte, Andressa! Comíamos muito miojo em casa, muita pipoca. A minha Andressa de antes era uma Andressa infantil, imatura e insegura. Não tinha a mínima consciência do que era certo ou errado. A Andressa de hoje é totalmente diferente. Não tem mais acessos de loucura. É muito mais fácil de se lidar. É curiosa, está aprendendo a cozinhar, a fazer coisas diferentes. Hoje o feijão dela está uma delícia, até a lentilha melhorou.

Ela completa, em diálogo e risos com ele:

Minha família não me educou para respeitar o meu marido. Eu brigava até por uma toalha molhada em cima da cama, né amor? Olha quantas mulheres gostariam de estar tirando uma toalha de cima da cama! Esposa, pense, pare! Não brigue por causa de uma toalha na cama. Hoje eu junto com muito gosto, né amor? Adoro tirar toalha de cima da cama.

Além da sala, a cozinha da casa da modelo torna-se personagem desses experimentos. Em princípio, mais um canal de artistas executando alguma atividade e exibindo-a para seu público seguidor. Entretanto, há um forte “teor testemunhal” – no sentido proposto por Seligmann-Silva (2005) – em todos os vídeos culinários de Andressa. Segundo Gabler (1999, p. 117), todo acontecimento é desculpa para uma celebridade hoje exibir aos outros sua “vida-filme” e, refletindo aqui a partir das artistas evangélicas, estas se tornam “novelas ambulantes”, visto que todas as suas notícias e aparições subordinam-se necessariamente a suas histórias de transformação.

Logo, entre receitas para um “franguinho rápido assado” ou de uma “maionese caseira suculenta”, o lar em exibição de Urach serve para atestar a conversão da modelo e a mudança que é conquistada aos poucos depois de muito sofrimento: sair da rua e seus espaços de perdição para uma vida doméstica

não seria uma tarefa fácil, torna-se uma verdadeira missão. As combinações de ingredientes são às vezes difíceis, confunde-se colher de chá com a de sopa, não se sabe bem o nome dos ingredientes a serem misturados. A artista passa por pequenos percalços a fim de executar com sucesso as receitas, mas tudo isso compõe o trabalho intenso para a manutenção de uma vida em fé. “Eu ainda estou aprendendo a cozinhar”, diz, enfatizando sempre os cursos de culinária com os quais anda envolvida. Birman (1996a), Mafrá (2000) e Teixeira, C. (2011) são enfáticos em realçar que a conversão não é uma transformação abrupta que se dá após o ápice de um processo dramático, transformando subjetividades de maneira mecânica e direta. Não sendo algo em definitivo, é uma experiência resultado de um processo de aprendizagem, “mediado por uma trama complexa e longa” (Teixeira, C., 2011, p. 150) – portanto, uma “passagem” (Birman, 1996a) – que nos permite perceber as mediações sociais e simbólicas (como certos rituais e práticas) bem como os mediadores que tornam possível a dita conversão. O processo contínuo e tortuoso de Andressa é construído por ela, enquanto celebridade, aos olhos de todos em seu canal graças a uma *corrente midiática de fé* que constrói ao seu redor. Semanalmente posta vídeos caseiros, por ela mesma editados, ao lado de sua amiga responsável pela gravação e em conversa constante com sua chefe de cozinha, seus utensílios, fogão e “hortinha” doméstica. Os cachorros passam pela câmera e são motivos para brincadeiras. Sente-se desafiada pelo ato de cozinhar, demonstrando o quanto após “aceitar Jesus” o processo de purificação é incessante.

Conclusões: a *persona testemunhal* na mídia

Como se efetivam as relações das religiosidades evangélicas com os meios de comunicação de massa? Ao longo deste artigo busquei demonstrar que a sociedade brasileira hoje nos conduz a desafios que exigem o estudo de novos objetos de pesquisa mediante o emprego de distintas ferramentas conceituais. Propus-me a analisar neste texto as pluralidades de modelos de experimentar o ato de testemunhar na atualidade, assumindo a sua flagrante associação com as novas tecnologias e as reconfigurações que estas vêm imprimindo às dinâmicas mais banais das comunicações de massa no Brasil. Salientei que, através da formulação de uma *corrente midiática da fé*, artistas evangélicas acrescentam

novos sentidos contemporâneos ao testemunho, oferecendo a ele uma maior relacionalidade por meio de um processo que consiste em trazer à tona a presença viva de seus parentes, vizinhos, conhecidos e fãs na adoção de suas novas maneira de viver.

Por fim, a partir do material aqui apresentado através da trajetória de Andressa Urach, pode-se constatar como as artistas evangélicas vão se tornando aos poucos verdadeiras *personas testemunhais*, isto é, figuras midiáticas cuja participação na esfera pública por meio dos veículos de comunicação se dá pela ação constante em prol da promoção da transformação, qualquer que seja o propósito de suas atuações nas distintas mídias. Seguindo as preciosas pistas das clássicas concepções maussianas em torno da necessidade de se problematizar e situar culturalmente a noção de pessoa, em outros trabalhos (Bispo, 2015, 2016a) desenvolvi o conceito de *persona midiática* para me referir à atuação de artistas na indústria cultural contemporânea que parecem cumprir certos “papéis” no contexto das dinâmicas do entretenimento tal como metaforicamente o desempenho de “personagens” e o uso de “máscaras rituais” em certos “dramas sagrados” analisados por Mauss (2003, p. 382). As *personas midiáticas* são performances recorrentes na arte comercial popular de hoje, cujas personagens e suas máscaras se configuram primordialmente através de uma articulação – e não na dissociação como comumente se pensa – entre a imagem pública produzida em torno de determinados artistas e suas respectivas trajetórias sociais, suas vidas ditas mais privadas, aquilo que vai além das imagens frutos de seu trabalho artístico.

Quando o testemunho de artistas evangélicas se alastra para além do ato de contar as histórias de sofrimento no púlpito da igreja – de situações que poderíamos considerar como sendo “privadas” e “pontuais” – a dinâmica espetacular da *persona testemunhal* torna tais artistas testemunhos de si mesmas, além de instrumentos de propagação dos ideários das igrejas pentecostais. Elas são personagens cumprindo os papéis de suas próprias histórias de vida, emergindo midiaticamente como sujeitos reduzidos a narrar a sua trajetória de conversão a todo momento.

Segundo o diagnóstico sobre a contemporaneidade de Gabler (1999), a realidade social de hoje se converteu em uma grande encenação – a vida se transformou num filme mais fascinante do que qualquer obra de ficção – graças às lógicas de produção da indústria do entretenimento. Em suas palavras: “A vida

não existe para terminar num livro; quando a vida é um veículo de comunicação, os livros e todas as outras formas imaginativas existem para terminar num mundo” (Gabler, 1999, p. 12). Para o autor, as celebridades na atualidade tornam-se exemplares menos por um feito ou habilidades realizadas, mas por serem modelos de como conseguir teatralizar a própria vida, pessoas que detêm a “arte” de tornar-se entretenimento. Articulado isso à prática da *perona testemunhal* que aqui exponho, vemos uma classe de artistas hábeis em captar e manter a atenção pública graças à sua capacidade de narrar a “mudança”, e cuja consagração se faz justamente não só por apresentarem o melhor espetáculo possível de suas novas vidas evangélicas, mas também por saberem expor a produção e confecção desse próprio espetáculo a todos, aquilo que Gabler (1999, p. 97) nomeou de “efeito Heisenberg”. Não é à toa o prestígio adquirido por Urach entre as lideranças da Iurd: suas habilidades de fazer-se constantemente uma *persona* que testemunha deu a ela espaços midiáticos nunca antes alcançados em sua instável trajetória artística de modelo e dançarina, tornando-se um trunfo da Iurd em suas disputas com outras vertentes pentecostais no contexto do cenário religioso evangélico brasileiro.

Através da *persona testemunhal*, a dimensão temporal é capaz de fazer apresentar visualmente pelo testemunho aquilo que se foi. O acontecimento do passado é usado de maneira estratégica a fim de que reapareça temporalmente no presente por meio do espetáculo, dando a ele um outro sentido social. Por isso podemos afirmar que a *persona testemunhal* consiste em percebermos a artista tornar-se o seu próprio testemunho em público, ela é personagem de si mesma. Teixeira, C. (2016) propõe algo semelhante quando diz que – a partir de seus interlocutores “ex-bandidos” – “ser um testemunho” é não bastar que certa pessoa convertida tenha histórias de conversão para contar. Trata-se necessariamente de sê-lo, no sentido de “comprometer-se com a própria narrativa construída, dando provas de que a ‘transformação de si’ é uma prática cotidiana, para que sua performance seja considerada autêntica e produza a valorização moral da pessoa” (Teixeira, C., 2016, p. 131).

Portanto, as trajetórias das artistas evangélicas vêm comprovando que “ser o testemunho”, midiaticamente, é sustentar todo o conteúdo do seu passado a cada instante de destaque, a cada interação que estabelecem nas mídias em geral, através da formulação de uma *persona midiática* que é ela própria testemunho de si. As celebridades evangélicas interpretam a si mesmas

e, relembrando Gabler (1999, p. 159), quando a carreira artística de alguém é apenas viver e saber expor isso, o sujeito torna-se ator de sua própria vida. As dinâmicas da indústria cultural religiosas nas quais estão envolvidas as artistas evangélicas convidam-nas e incitam-nas a serem apenas seus próprios testemunhos de fé quando diante dos holofotes, reduzindo-se a um repertório curto de características: alguém que fala publicamente sobre o seu passado sofrido.

Referências

- ALVITO, M. *As cores de Acari: uma favela carioca*. Rio de Janeiro: FGV, 2001.
- APPADURAI, A. *Modernity at large: cultural dimensions of globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.
- BIRMAN, P. Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil: passagens. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 1/2, p. 90-109, 1996a.
- BIRMAN, P. Mediação feminina e identidades pentecostais. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 6/7, p. 201-226, 1996b.
- BISPO, R. Por uma etnografia dos artistas populares: reflexões sobre personas midiáticas e biografias de celebridades. In: KOFES, S.; MÂNICA, D. (Org.). *Etnografia e biografia: experiências com as diversas grafias sobre a vida social*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015. p. 239-259.
- BISPO, R. *Rainhas do rebolado: carreiras artísticas e sensibilidades femininas no mundo televisivo*. Rio de Janeiro: Mauad X: Faperj, 2016a.
- BISPO, R. Tempos e silêncios em narrativas: etnografia da solidão e do envelhecimento nas margens do dizível. *Etnográfica*, v. 20, n. 2, p. 251-274, 2016b.
- CARSTEN, J. A matéria do parentesco. *R@U: Revista de Antropologia da UFSCar*, São Carlos, v. 6, n. 2, p. 103-118, 2014.
- CLIFFORD, J. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008.
- CÔRTEZ, M. *O bandido que virou pregador: a conversão de criminosos ao pentecostalismo e suas carreiras de pregadores*. São Paulo: Hucitec, 2007.
- DE PAULA, R. “Os cantores do Senhor”: três trajetórias em um processo de industrialização da música evangélica no Brasil. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 2, p. 55-84, 2007.

DUARTE, L. F. D. Ethos privado e modernidade: o desafio das religiões entre indivíduo, família e congregação. In: DUARTE, L. F. D. et al. (Org.). *Família e religião*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2006. p. 51-88.

DUARTE, L. F. D. Religião e conflitos morais na sociedade brasileira contemporânea. *Debates do NER*, Porto Alegre, n. 26, p. 69-84, 2014.

DUARTE, L. F. D.; DULLO, E. Introdução ao dossiê 'Testemunho'. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 36, n. 2, p. 12-18, 2016.

DUARTE, L. F. D.; GOMES, E. *Três famílias*: identidades e trajetórias transgeracionais nas classes populares. Rio de Janeiro: FGV, 2008.

DUARTE, L. F. D. et al. Família, reprodução e ethos religioso subjetivismo e naturalismo como valores estruturantes. In: DUARTE, L. F. D. et al. (Org.). *Família e religião*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2006. p. 15-50.

DULLO, E. Uma pedagogia da exemplaridade: a dádiva cristã como gratuidade. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 31, n. 2, p. 105-129, 2011.

DULLO, E. Testemunho: cristão e secular. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 36, n. 2, p. 85-106, 2016.

FONSECA, C. De afinidades a coalizões: uma reflexão sobre a "transpolinização" entre gênero e parentesco em décadas recentes da antropologia. *Ilha*, Florianópolis, v. 5, n. 2, p. 5-31, 2003.

FONSECA, C. De família, reprodução e parentesco: algumas considerações. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 29, p. 9-35, 2007.

FOUCAULT, M. *A história da sexualidade*: vol. 1: a vontade de saber. São Paulo: Graal, 1988.

FOUCAULT, M. Outros espaços. In: FOUCAULT, M. *Ditos e escritos*: vol. III: estética: literatura e pintura, música e cinema. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001. p. 411-422.

GABLER, N. *Vida, o filme*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

GOMES, E. Família e trajetórias individuais em um contexto religioso plural. In: DUARTE, L. F. D. et al. (Org.). *Família e religião*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2006. p. 191-218.

MACHADO, C. Pentecostalismo e o sofrimento do (ex-)bandido: testemunhos, mediações, modos de subjetivação e projetos de cidadania nas periferias. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 20, n. 42, p. 153-180, jul./dez. 2014.

MACHADO, M. Representações e relações de gênero em grupos pentecostais. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 13, n. 2, p. 387-396, 2005.

MAFRA, C. Relatos compartilhados: experiências de conversão ao pentecostalismo entre brasileiros e portugueses. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 1, p. 57-86, 2000.

MAFRA, C. *Os evangélicos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

MAFRA, C. *Na posse da palavra: religião, conversão e liberdade pessoal em dois contextos nacionais*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2002.

MARTINS, I. Moralidades e atos de fala em serviços de apoio emocional: modalidades laicas da confissão e do testemunho?. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 36, n. 2, p. 19-43, 2016.

MAUSS, M. Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de “eu”. In: MAUSS, M. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003. p. 367-398.

NATIVIDADE, M.; OLIVEIRA, L. *As novas guerras sexuais: diferença, poder religioso e identidades LGBT no Brasil*. Rio de Janeiro: Garamond, 2013.

PISCITELLI, A. Nas fronteiras do natural: gênero e parentesco. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 6, n. 2, p. 305-322, 1998.

SELIGMANN-SILVA, M. Testemunho e a política da memória: o tempo das catástrofes. *Projeto História*, n. 30, p. 71-98, 2005.

STOLOW, J. Religião e mídia: notas sobre pesquisas e direções futuras para um estudo interdisciplinar. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 34, n. 2, p. 146-160, 2014.

TEXEIRA, C. *A construção social do “ex-bandido”: um estudo sobre sujeição criminal e pentecostalismo*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2011.

TEXEIRA, C. O testemunho e a produção de valor moral: observações etnográficas sobre um centro de recuperação evangélico. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 36, n. 2, p. 107-134, 2016.

TEIXEIRA, J. Mídia e performances de gênero na Igreja Universal: o desafio Goddlywood. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 34, n.2, p. 232-256, 2014.

URACH, A. *Morri para viver: meu submundo de fama, drogas e prostituição*. São Paulo: Planeta, 2015.

VITAL DA CUNHA, C. “Traficantes evangélicos”: novas formas de experimentação do sagrado em favelas cariocas. *Plural*, São Paulo, v. 15, p. 23-46, 2008.

Recebido: 27/09/2017 Aceito: 11/05/2018 | Received: 9/27/2017 Accepted: 5/11/2018



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

Public spaces and religion: an idea to debate, a monument to analyze

Espaços públicos e religião: uma ideia para debater, um monumento para analisar

Emerson Giumbelli*

* Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Porto Alegre, RS, Brasil
emerson.giumbelli@yahoo.com.br

Abstract

The text presents the first results of a study conducted in Brazil about the construction of a monument that represents a Catholic saint. The analysis is developed in two planes. One focuses on discourses that constitute something as “public”. The other focuses on spatial dimensions: how material features influence configurations of public spaces. Each theoretical exploration corresponds to an analysis of certain facets of the monument, which are respectively related to the debates that it has triggered and the architectural solutions generated. The articulation between these two dimensions is inspired by thematizations and debates about what is public art. The aim is to contribute to the theoretical discussion and the empirical analysis of situations involving the presence of religion in public spaces.

Keywords: monuments; secularism; space; public sphere.

Resumo

O texto apresenta resultados de uma pesquisa no Brasil acerca da construção de um monumento que representa uma santa católica. A análise se desenvolve em dois planos. Em um deles, a atenção recai sobre os discursos que constituem algo como público. No outro, o que está em foco é a dimensão espacial: como composições materiais impactam configurações de espaços públicos. A cada exploração teórica corresponde uma análise de certas facetas do monumento, ligadas, respectivamente, aos debates que suscita e às soluções arquitetônicas que mobiliza. A articulação entre essas duas dimensões inspira-se em elaborações e debates acerca do que seja arte pública. Pretende-se assim dar uma contribuição para a discussão teórica e a análise empírica de situações que envolvem a presença da religião em espaços públicos.

Palavras-chave: monumentos; catolicismo; espaço público; laicidade.

Introduction¹

In 1992, Jewish studies professor James Young analyzed three public works that he considered “counter-monuments”. The works were conceived in the late 1980s in Germany with the common objective of thematizing the memory of the Nazi period. The idea was not to celebrate something, which is the role commonly attributed to monuments, but to reflect on history. The concrete results of this idea are “counter-monuments” that dialog with a strong trend in contemporary art to review the canons of sculpture (North, 1992). In one of the examples, a destroyed fountain was recreated in a negative form as a well. In another, nothing is constructed; passersby activate the projection of a text that reminds them what the location was used for during the war. In the third example, a column was mounted on which the public could make inscriptions, adding their names to those of people killed by Nazism; after the lower portion of the column was filled up, a mechanism allowed submerging it, making space available for more inscriptions; until the column disappeared, leaving only a mark on the ground (Young, 1992).²

Despite these experiments, the forms questioned by the counter-monuments continue to be built. For example, in Brazil, where large religious statues have recently been constructed. Based on a survey conducted on the internet that is far from exhaustive, going back only to the year 2000, I identified 10 statues portraying Christian personalities, each more than 30 meters tall. These monuments were built in cities in different regions of the country, and some of them are on hills, which makes them highly visible. The globally famous statue of Christ the Redeemer, inaugurated in 1931, which is 38 meters tall, serves as a model for some of these new monuments, while some of them sought to exceed the size of the original.³ The others are of Catholic saints and priests.

-
- 1 This article is part of the results from the project, “Religião, cultura e espaços públicos” (Religion, Culture, and Public Spaces), sponsored by a CNPq (National Scientific and Technological Development Council) productivity grant. The text was elaborated during a Post-doctoral period in the Free University of Amsterdam. I appreciate the comments from Mattijs Van de Port, Birgit Meyer, Martijn Oosterbaan, Dan Beekers, Carlos Steil, and Rodrigo Toniol. Translation by Jeffrey Hoff.
 - 2 Miles (1997) prefers the category “anti-monuments” to designate similar forms.
 - 3 A 2004 survey found 185 statutes of various proportions that are copies of or inspired directly by Christ the Redeemer of Rio de Janeiro. See Giumbelli (2014), a group of studies that anticipate some of the ideas developed in this text.

This text looks at the case of the monument of Saint Paulina, for which construction began in 2016 in the city of Imbituba in southern Brazil. The statue is designed to be 46-meters tall and will be located on a hilltop around which grew the municipality that now has 40 thousand residents. Saint Paulina is the name by which Amábile Lucia Visintainer (1865–1942) became known when she was canonized in 2002. The official sanctuary of the saint is in the city of Nova Trento, where she spent most of her life, although she was born in Italy. Imbituba, which is 200km to the South, is the site of what was recognized by the Vatican as the first miracle attributed to Paulina. The idea of a monument arose in the late 1990s, suggested by an association of pilgrims, and gained strength 10 years later with the engagement of municipal and state authorities and the release of budgetary resources. A design competition was held in 2010. The Sanctuary of Saint Paulina supports the monument's construction. The Imbituba municipal government affirms that the project will be good for the economy, counting on the fact that "religious tourism" will generate employment and bring visitors to Imbituba.

I will explore some aspects of the controversies that this monument has been generating and some characteristics that its architectural forms have acquired. The analysis that I propose below is based on the idea of "public spaces" and one objective of this text is to contribute to the theoretical debate about this idea. The point is not to offer a conceptual definition for this idea, which could raise the expectation of a justification that would demonstrate its advantages in relation to congeneric formulations – "public sphere", "public domain", and of course, the singular "public space". I explore another possibility, without failing to consider some of the debates that these formulations have been raising since the 1990s. I propose to develop perspectives about two aspects of the idea of public spaces. One focuses on discourses that define something as "public". The other focuses on spatial dimensions: how material features influence configurations of public spaces. Each theoretical exploration corresponds to an analysis of certain facets of the Saint Paulina monument, respectively related to the debates that it has triggered and the architectural solutions it has generated. In the conclusions, I will point to possible continuations of the study that began in 2014. To begin, I will reflect briefly on the field of "public art" – which is related to the text by Young (1992) mentioned above.

Discussions about public art are the main inspiration for the use that this text makes of the idea of public spaces. The idea is not to conduct a more or less exhaustive review of the extensive literature about concepts such as public sphere and public space – a task that others have undertaken.⁴ Debates about public art are interesting because they require us to address different facets of the existence of monuments, allowing a simultaneous focus on discourses and on material dimensions. A comparison with other monuments remains implicit in this text, as well as a look at many of the local actors directly involved with the construction of the image of Saint Paulina. Most of the data I explore here is available on the internet. I intend to present elements that are sufficient and suitable to allow contemplating the monument in Imbituba as a work of public art, even to consider possibilities that are suggested by counter-monuments. Composition and decomposition are not processes that are self-exclusive. To accept this idea, it is necessary to find leads in the way that certain discussions about public art reject the need for a definition.

Public art: no single definition, but some leads

What I would like to highlight in the discussion about public art refers to the difficulties in defining it. The expression arose in the 1960s and in less than 20 years was the subject of many debates. Miles (1997), who was involved in these debates, commented that public art is a term that seeks to designate a heterogeneous set of works: sculptures and performances in open spaces, community murals, land art, site-specific art, and even more specific work such as designs on pavements and street furniture. Defined in this way, public art is a term that allows connecting contemporary urban interventions with the monuments and memorials that are found scattered throughout Western metropolises, particularly since the late nineteenth century. As examples of “open spaces” in which works of art can be found Miles mentions: public squares, government properties, corporate plazas, parks and festivals, schools, hospitals, railroad

4 For the debate related to religion, see Meyer and Moors (2006), Meyer (2009) and Ferrari and Pastorelli (2012).

stations, outer walls of buildings – some of which are spaces observed in the chapters of his book.

Thus, the place where a work of art is located can qualify it as public. The conventional space of galleries and of museums functions as a counterpoint for this definition of public art. This definition, however, has become the object of problematizations. Miles (1997) is only one of the authors who contribute to this problematization. For example, the fact that a place is open to the public does not mean that access to it is unlimited; even if it formally is, it does not mean that it is welcoming to all and any person. This discussion is related with criticisms aimed at aesthetic projects – involving works of art – related to the privatization of public spaces or to gentrification of residential areas. Thus, a criteria to be considered for the definition of public art would be its financing, which should be from the state (or generated by representatives who are not tied to corporate interests). But this means reconsidering the exclusion of museums and cultural centers, many of which are directly tied to the state or approved to receive its resources. Another factor considered to establish what is public art consists in the evaluation of its social relevance. But an analysis of the criteria for this relevance – considering the involvement of particular communities in the production of works or on their capacity to attract spectators with a broad scope of social profiles – indicates that the ground once again is not solid.

A collection of essays edited by Mitchell (1992a, p. 4) offers us a valuable resource to deepen this problematization about public art. Its objective is to “rethink the conceptual and physical locations of art and its possible publics”, stimulating a discussion about certain works of art and about the possible meanings of “public”. One example is the contribution of the editor himself, who sought to break with common definitions of public art. Commenting on controversies that arose over works that use religious objects, even when exposed in galleries, the author concludes that “the privacy of the exhibition site is no longer a protection for art that does symbolic violence to revered public figures or to public emblems and icons” (Mitchell, 1992b, p. 32). From this perspective, any art could be potentially public. Another provocation is made by North’s (1992) text, which reflects on certain characteristics of contemporary sculptures. Something recurrent in them is the expectation of the beholders’ participation. This applies to the three works commented on by Young (1992) and mentioned above: respectively the body that leans over the well, the body that activates the projection

of a video, the body that inscribes something on the column. The same holds for the conclusion that North (1992, p. 25) reaches: these “works place their viewers in a public space that is articulated in terms of political controversy so that to view the piece is not simply to experience space but also to enter a debate”.

We perceive how this discussion tends to add a discursive dimension to the concrete elements that define something as public art. Two other texts point in this direction. Phillips argues that a truly public art is that which, wherever it is, contributes to debate the conditions of a common life. In his words: “a truly public art will derive its ‘publicness’ not from its location, but from the nature of its engagement with the congested, cacophonous intersections of personal interests, collective values, social issues, political events, and wider cultural patterns that mark out our civic life” (Phillips 2000, p. 192). Deutsche (1992, p. 39) comes to similar conclusions, proposing that public art is not that which occupies certain spaces or interacts with certain publics, but “a practice that constitutes a public by engaging people in political debate”.

It is not by chance that the two last paragraphs end with the same word: debate. This confirms the redistribution of criteria for evaluating the “publicness” of the art, with the emphasis on more abstract dimensions. This, however, need not signify the annulment of the material dimensions that all works of art carry. Most of the texts mentioned above are dedicated to commenting on – and eulogizing – specific artworks. North (1992) emphasizes artistic installations that not only inspire debate, but have debate as their theme. In the examples he offers, the dematerialization of the work of art goes together with the artistic materialization of the debate. In any case, the discussion about public art inspires an exploration about the idea of public spaces that embraces both dimensions, one that is more discursive and another that is more material, suggesting the intertwined tracks that this article will follow. First, it is worth considering a valuable point in Deutsche’s (1992) text, which is not disassociated from these routes. Although it suggests what public art should be, this proposal depends on an idea of public that rejects definitions that are extrinsic or prior to concrete situations. These situations, according to the author, are constituted by the participation of socially situated subjects who interact not only by means of discourses, but also by means of their senses. Thus, what defines public space are “the relations structuring vision [and other senses] and discourses themselves” (Deutsche, 1992, p. 44).

The discursive constitution of what is public

Formulations like those of Deutsche (1992) point to one of the routes taken in the debate about the Habermasian concept of the “public sphere”. With this concept, Habermas sought to locate the historic constitution of a field of political deliberation in modernity, and to suggest its decline. Since the early 1990s, critics have contributed to keeping in vogue the debate and the concept around which it developed. A series of analytical investments – focused in the past or in the present – question a normative understanding of the Habermasian concept, above all when it is linked to a certain ideal of democracy. It is thus noted how the use of the notion of the public sphere has been accompanying a lament about the lack of compliance of its demands.⁵ In reaction to this, an effort is made to empirically characterize the ways by which something is constituted as “public”, problematizing the conditions needed for this constitution. These conditions apply both to the actors who are apt to participate in the arena considered to be public, and to the instruments and realms recognized as valid in the field of a debate.⁶ In this way, the idea of public space is redimensioned – and pluralized – considering its analytical potential.

The theme of religion occupies an important place in this redimensioning. One reason for this is that the Habermasian formulation about the historic constitution of the public sphere does not confer a place to religion. It is thus an ally of the modern narrative that associates religion to the “private”. On this plane, Habermasian philosophy converges with the place that liberal conceptions confer to religion.⁷ It is above all beyond the European framework that the limitations of these perspectives are more clear. The theoretical contributions that characterize works like that by Meyer (2011) – about Ghana – and Hirschkind (2001) – about Egypt – benefit from empiric situations that show the presence of religion in public spaces and its importance for the definition

5 See McKee (2004) for a recent example of this normative understanding about “public sphere”.

6 See Meyer and Moors (2006), Meyer (2011), Benhabib (1992), Fraser (1992), Asad (2003), Hirschkind (2001), Englund (2011).

7 It is not by chance that both Habermas as well as liberal theorists feel pressured to review their positions about the status of religion, recurring to the idea of the post-secular. For a criticism of this idea for the study of religion, see Beckford (2012).

of what is the public sphere. In Brazil, where theses of secularization were received with criticism, scholars are also considering the concept of public space. Burity (2016) discusses the relationship between religion and politics inspired by plural concepts of democracy. Birman (2017), based on anthropological perspectives about state actions, analyzes public events in which religious agents and concepts gain importance. Montero (2015, 2016), although she begins with Habermas, incorporates references from pragmatic French sociology that lead her to formulate the idea of “dynamics of publicness”. Thus, she proposes the study of controversies in which religious elements are involved to understand how the public space itself is constituted.

The conclusion reached by Meyer and Moors (2006, p. 12) deserves to be repeated here: “Rather than employing the notion of a united public sphere, some have argued that it is more productive to imagine it as a proliferation of publics, as a contested terrain that ought to be thought of in terms of its multiplicity or diversity”. In addition to the references cited above in this section, the discussion about public art – with its questions about ideas of public and about publics as audiences – is particularly valuable for producing these effects. What is sought, therefore, is not precisely a new concept, in the substantive sense, to substitute Habermasian or liberal concepts. The question, above all, is to use the idea of public spaces in a way that allows it to capture the diversity of meanings and forms with which the public is constituted. Along with this, it is essential to create possibilities by which the constitution of the public would be accessible by means of distinct paths, given that its definition cannot be established prior to the processes of its composition. With this perspective, I believe it would be useful to develop the idea of public spaces in three dimensions that seek to account for these processes of composition, maintaining the emphasis on the discursive dimension, which is the mark (as well as limit) of the Habermasian formulation. This development – achieved by a kind of modulation of the term “public” – intends to influence the analysis presented in the section below.

The first dimension is that of *publicness*. Public here designates that which is an issue of common concern (Fraser, 1992). In other formulations that I consider to be equivalent, public relates to the definition of common problems (Bader, 2012) and to relevance in the framework of some debate (Engelke, 2013). Going public is how Meyer (2011) prefers to refer to this dimension. These

conceptualizations make clear that the refusal to make an *a priori* definition of what is public does not mean that the term loses the capacity to grasp important and influential processes. However, to do so, as the comment by Benhabib (1992) makes clear, public cannot be associated to a special type of activity or to a substantive content. As Fraser (1992) shows, even the opposition to the “private” must be understood in its specific meanings and its pertinence evaluated. Publicness fundamentally depends on the production of visibility. This is what Montero (2015, 2016) proposes, because upon asking about that which is public we are led to analyze the processes by which certain themes become the object of debate, together with definitions about what can be said and about what goes without saying. Therefore, to make visible is to make controversial (Latour, 2005), as will be demonstrated in the case of the debate about the monument of Saint Paulina.

The second dimension is that of *publicity*. This involves the processes by which something becomes public. That is, upon accompanying the debate, the forms by which it is developed cannot be ignored. The ideas, on their own, are not sufficient for characterizing these debates. Engelke (2013) develops this point by showing how Christian propagandists who he studied reflect on the language that they need to use to reach “the person on the street”. From this reflection result both billboards as well as beer mats on which messages are presented. Meanwhile, in Egypt, cassette tapes were found to be good media for the dissemination of Islamic sermons (Hirschkind, 2001), while in Ghana films are the scenario and the instrument of combat that the Pentecostals use against the traditional beliefs (Meyer, 2015). The situation that I follow in Brazil has as a protagonist a monument, and in the section “A monument in space” I will show how the monument seeks, through its material conditions, to establish itself as public. In the next section, I consider the fact that the monument was an object of journalistic coverage. This coverage allowed the expression of arguments that are not tied to the local context and that help – not without producing risks – to fulfill the very objective of the monument: to conquer publicity.

The third dimension is that of the *addressed publics*. This is a specific reference to Warner (2002) and its reflections in other works (Engelke, 2013; Meyer; Moors, 2006; Moors; Sahli, 2009). According to Warner (2002, p. 54), “publics do not exist apart from the discourse that addresses them”. Inserted in a broad

concept of discourse, articulated to a performative approach about language, this formulation involves a construction of collectivities that is distinct from that of groups with “saturated identities”. A public does not need to be a group with this characteristic; it need only point to a universe of undefined frontiers, which can be mobilized by a certain discourse. Thus, it is not difficult to imagine how different publics can coexist. More than coexist, these publics define themselves relationally: “Any position is reflexive, not only asserting itself, but also characterizing its relation to other positions up to limits that compass the imagined scene of circulation” (Warner, 2002, p. 63). More than conviviality, there is a dispute: “Some publics [...] are more likely than others to stand in for *the* public, to frame their address as the universal discussion of the people.” (Warner, 2002, p. 84). My aim in the following section is to identify some of the publics that affirm themselves by means of the debate around the monument of Saint Paulina and seek to indicate how the discourse that supports the construction of the statue redimensions the terms in which the controversy takes place.

A monument in debate

There was probably never a moment in which the announcement of the construction of a monument to homage Saint Paulinha in Imbituba has not stirred controversies. I will highlight and emphasize an element that is quite particular to this controversy. It is part of the coverage and repercussion of a journalistic article that was presented in 2016 by a leading national online news site (Giovanaz, 2016).⁸ Why have I chosen this report and the debate that it stirred? The arguments that we observe in the national controversy also circulate at the local level, as I found in my conversations in Imbituba. However, what is most important is that this controversy allows perceiving the problems that are raised by the construction of a religious monument *in general* – or that is, from a perspective not linked to the local context, but that does not fail to have impacts on it. The publics that are mobilized in the repercussion of the journalistic article are not those directly related to the monument project. They are

8 The article was published on *UOL Notícias*, which is hosted by one of Brazil's leading online media portals.

publics whose existence is explained by the debates that involve religion in Brazil and that can only be visualized by the intervention of a highly accessed online news site. Thus, the news also constitutes the publicness of the monument by means of the electronic media (publicity), raising a debate that reveals publics that the promoters of the work must consider.

In her study in Ghana, Meyer (2011) observes how religion is part of the public sphere: a fundamental element of political disputes that is spectacularly exhibited in the electronic media. This presence in the public sphere, far from being peaceful, triggers protests by social sectors that do not agree with the place conquered by religion. Although the situation in Brazil is quite different, there is a similarity: the recent growth in the number of Evangelicals and of their visibility, with outstanding expressions in politics and the media, is accompanied by a debate about their legitimacy.⁹ The result is the coexistence, in public debates, of religious arguments and criticisms of religion. It is also necessary to consider the importance conquered in recent years by the issue of secularism. Although since the late nineteenth century the Brazilian state is constitutionally secular, relations in various dimensions between the state and religious agents and forces were and continue to be common. The rise of the Evangelicals and their presence in politics and media have reinforced discourses that call for stricter application of secularist principles. These elements, as we will see, appear in the reactions to the journalistic report published about the monument to Saint Paulina.

The journalistic article is entitled “Municipal Government in SC [Santa Catarina state, where Imbituba is located] builds religious statue larger than Christ the Redeemer” and was published at the time when the construction of the monument to Saint Paulina was beginning in June 2016. The title suggests the huge size of the statue and the state financing of its costs. Various characteristics of the project and of the work are presented, with statements from a representative of the municipal government and of the president of an association of pilgrims. There are two images, one of the molds for the statue and another of the design for the monument. Another statement is from a resident

9 For an overview of the religious changes in Brazil, see Birman and Leite (2000). For a discussion about religion and public spaces that considers the situation in Southern Europe, see Blanes and Mapril (2013).

of Imbituba, on which the following passage is based: “Since the launching ceremony, the project has faced the rejection of atheists, agnostics and members of Evangelical churches who do not feel represented by Saint Paulina.” The end of the article highlights official data about “religious tourism” in Brazil, noting that after it is concluded, the statue will enter “the list of the three largest religious sculptures in Brazil” (Giovanaz, 2016). The article received 180 comments on the site where it was published.¹⁰

A statistic from the records demonstrates that most of the comments involve religiously based criticisms of the monument (36) and reactions to these criticisms (70): which together account for about 60% of the total. The religiously based criticisms invariably invoke a traditional theme that opposes Evangelicals and Catholics in Brazil, the accusation of idolatry. For example: “Regardless of religion, [...] for those who use the sacred Bible in general as a base of faith and doctrine, God said the following: ‘You will not make for yourself an image in sculpture’ [...] what part of the people do not understand this writing, my God!!![?]”. That is, the monument that portrays Saint Paulina is condemned for the same reasons that allow a Protestant to reject the Catholic practice of the worship of saints and their images. Another example: “it is for this reason that Brazil is this misery of a country. [...] people prefer to please a pile of clay, cement, plaster and metal [than] please God all powerful, the creator of everything!”. These criticisms show the strength of religious arguments in public debates, which is related with the protagonism of the Evangelicals in Brazil. We can also say that this discourse seeks to constitute an anti-idolatry public.

This discourse provoked various reactions. One of them is the Catholic response that disputes the Biblical argument or points out how far back images have been worshipped in Christianity. For example: “In relation to what is being said that we Catholics worship images, this is not true. Since the beginning of Christianity Christians have painted sacred images. The Bible

10 Some of the comments generate a succession of responses and counter responses. 180 is the total number of initial comments, responses and counter responses. The length of each comment varies: including one of up to 15 lines, although most are no longer than five lines. The identification of the commentators was not considered in the analysis. All of the transcriptions in this section are from this group of comments, which is available at Giovanaz (2016). See Engelke (2013, p. 49) for a similar use of this kind of material, which is related to the discussion about circularity by Warner (2002).

prohibits idol worship, because there was polytheism. Our images are not of gods and we do not worship them, but we honor and venerate them.” The comment continues, noting that “in the same book of Exodus in which God prohibited making idols, he ordered the making of sacred images of cherubs”. Another response is a counter-attack of the Evangelicals, evoking criticisms of some of their churches and leaders that are well disseminated in Brazil: “It is better to have statues that represent God and his representatives than people who identify themselves as pastors ‘taking’ money from the fools and becoming millionaires at their cost”. The commentary suggests that “mansions and big cars” are worshipped as idols by these pastors, which is much worse than worshipping statues. Thus, the religious criticism of the monument can raise a social criticism of the religious.

Another response to the religious criticism is a generalized criticism of religions. For example: “Of course there are no miracles. We live in a reality of cause and effect. In Africa and in Syria, millions of children are killed by hunger and by wars and no ‘miracle’ is saving them. Meanwhile, according to certain brilliant minds, God or Jesus is ‘curing’ [...] in the churches. It’s a pure lie!!!”. The criticism of the miracle is in keeping with a discourse – at times made in the name of atheism – which seeks to decrease the public role of religion, as the same comment demonstrates: “The mayor of this city should be jailed immediately simply for the idea of spending money on this ‘saint’.” Finally, and perhaps as a general reaction to the responses presented, there are comments that lament that religion is the motivation of conflicts. For example: “I believe that the Bible is the word of God and I understand that each person one day will answer to Him, but who am I to judge the attitudes of someone given that each religion sees faith through a different window?” In this case, the reference to the monument disappears in favor of the principle that “salvation is individual”. That is, even when it is a question of relativizing religion, the argument continues to be articulated in religious terms.

We now come to a second block of comments that also have statistical relevance. This second block includes registers that evoke the theme of secularism (27) and the responses to them (17), which together account for about 25% of the total. In various comments, the principle of secularity of the state appears to question any support to religion. Therefore, we can say that this discourse seeks to constitute a pro-secular public. For example: “Does the state have extra money

to invest in a religious statue? Isn't the state secular? Why is it then spending money on a religious statue? Is it that this municipality has money to spend on this even though not all Brazilians are Catholic? Perhaps they should make a statue of Buddha for the Buddhists?". Based on the characterization of the statue as Catholic, the state would not be able to finance it to maintain observance of the principle of religious equality. In reaction to this, there are comments that question the understanding of what is secular. One of them affirms that "Secular state [...] means being [...] tolerant with all religions, that is, all worship will be accepted". Another points out the paroxysm of secularism, which without the proper understanding, would require changing the name of cities with Catholic references or destroying the famous Christ the Redeemer statue.

Although the argument addressed to the pro-secular public aims to delegitimize construction of the monument, it raises a debate about the very idea of secularism. This is well illustrated by a chain of responses and counter-responses to the following comment: "Spend everyone's money on a statue that only represents a portion of the population: what happened to the secular state?" One response recalled that obelisks were installed in various places, perhaps to suggest that they may have a religious meaning. Another laments that there is no real secularism in Brazil, as shown by the programming of a TV network whose owner is a Pentecostal leader. One comment seeks to clarify that "A secular state is not atheist", supported by another who affirms: "Secular state means: do not interfere in anyone's religion". To which one person, intending to support the initial position, responded: "in a secular state, atheists are also respected". And the debate continued, with new invocations of secularism as a limiting principle ("Evangelicals and non-Christians pay for the Catholics to have a religious symbol, under the pretext of being a tourist attraction?") and, as a counterpoint, arguments that seek to limit these impediments ("secular state means that we can worship any religion, or none at all. The construction of the statue may be valid [...] as an investment"; "if its purpose is to generate tourism for this city, *everyone* can win").

The observation of the comments, with their responses and counter-responses, shows a chain of arguments that take many directions. If the paragraph above presents a summary of this chain beginning with a comment that evokes secularism in a strict sense, the same can be realized based on one of the many reactions that attacks idolatry with biblical arguments.

This multidirectionality of the comments, with the accompanying cacophony, alludes to the characteristics of the debates that run through public spaces themselves – if we agree not to portray them from a normative point of view. When I propose the organization of the comments in two blocks, that of anti-idolatry and that of pro-secularity, it is so that we can perceive some points on which the arguments converge. In their initial intention, both discourses aim to present reasons that criticize the construction of the monument. They are reasons that the municipal government of Imbituba – through its representatives – must consider to continue the project.

The position taken by the municipal government is aligned to a third block of arguments, whose presence is also significant (approximately 35% of the registers) among the comments about the report of June 2016. Forty-two comments criticize the construction of the monument because the writers believe that better use should be made of public money. This criticism may be associated with pro-secular or anti-idolatry arguments. But this is not necessary, as seen by this example: “Money thrown in the garbage!!! I would like to know if this municipality of 40 thousand residents has sewerage collection that is 100% treated, streets properly paved, a functioning hospital with proper infrastructure, quality education, suitably equipped police, without any other outstanding problem!!!” Another 15 comments counter this kind of argument, justifying the construction of the monument. I highlight two, the first because it is presented by someone who identifies himself as a “resident of Imbituba”: “the city really needs a strong tourist attraction. [...] For people who think it's bad, wait for [the statue] to be ready and come visit. We know that it is a Catholic monument, but the merchants and hotel network that will be benefited by the tourists are of various religions. Everyone will win in the end.” The second because it reinforces the publicity that the news – and the debate – confer to the monument: “If [the work] is well promoted and well planned, it can generate income for many people within a city that until today many people have *never* heard of!”.

The terms by which these discourses defend the construction of the monument are also present in the reasons invoked by the Imbituba municipal government and by the residents who support it. Its website promotes a news article from 2015 in which these reasons appear: ““The mayor affirmed that the work will be for everyone. ‘It is a project for the development of the city,

because it will stimulate tourism and the economy, in the first years it will generate 500 to 1,000 jobs and new businesses.”¹¹ The field of “religious tourism” serves as a more general reference to highlight arguments about the economic advantages of the project. These arguments do not reject the religious connotation of the monument, but seek to attenuate it by using terms such as “ecumenical”, “Christian” and “spiritual”.¹² They seek, even if implicitly, to counter the discourses that mobilize the anti-idolatry and pro-secular publics, who have other definitions of “religion”.¹³ Instead of these publics, the municipal government is investing in a discourse that is addressed to “all”, to designate those benefitted by the monument, whether “all” the residents of the city, or “all” the visitors to the tourist attraction.

Warner (2002) suggested that certain publics attain the conditions to present themselves without the need for justifications or specifications, in relation to which counter-publics are constituted. In the debate about the Saint Paulina monument, both the anti-idolatry and pro-secular groups appear, in fact, to be configured as counter-publics. But perhaps the discourse that points to the economic gains that will benefit “all” does not go unquestioned. It is possible that even after construction of the monument, lack of secularity and excess of devotion will be constant threats to its success. In any case, by investing in “religious tourism” the municipal government – and the “all” that this discourse aspires to mobilize – has already produced a shift in the meaning related to the religious and to its presence in the public realm. The process is caught well in Montero’s (2016, p. 140-141) formulation about the “dynamics of publicness”: “[...] the actors not only pass through, connect and overlap abilities and repertoires that refer to distinct fields, but also continuously redesign and negotiate their borders when it involves defining the configurations of a public issue. And by doing so, change the very sense of what can be understood as religious.”

11 <http://www.imbituba.sc.gov.br/noticias/com-decreto-ambiental-obra-de-monumento-e-lancada> (accessed on 06/10/2015).

12 “Ecumenical” and “spiritual” are terms that appear in the discourse of the president of the pilgrims association mentioned in the report; “Christian” is how the monument is described in an ad of the municipal government.

13 Situations approached by Astor, Burchardt and Griera (2017) and by Oliphant (2015) also raise questions about changing meanings and definitions of religion.

The spatial constitution of the public

An article published in 2010 by sociologist Kim Knott announced a “spatial shift in research about religion”. In her theorization about how the concept of space would allow (re)articulating various aspects of religious life, an important point is captured by the following formulation: “No longer a mere theater for other action, it [space] is enmeshed in embodiment and practice, knowledge and discourse” (Knott, 2010, p. 37). This idea had been anticipated by Coleman and Collins (2006, p. 41) when they rejected observing religious locations as only “theologies fixed in space”: “the building not merely contains, but is constitutive of religious practice”.¹⁴ The affirmation would have the approval of Verkaaik (2012, p. 162), an anthropologist who studied the construction of mosques without reducing them to “mere objects of political-religious representations”. This is one among many examples of how the “spatial turn” can also be perceived in anthropology, driven by various discussions, as modes of embodiment, theory of language, analysis of objects, a methodology with an emphasis on material dimensions, criticisms of the notion of representation, etc. The question is if this interest in space, which is developed particularly in relation to buildings, can be expanded for us to think about the notion of public spaces. That is, is it possible, in this syntagma, to confer a meaning that is not metaphorical to “space”?

Birgit Meyer (2011; Meyer; Moors, 2006) takes an important step in this direction. In her discussion of the Harbermasian line, she distinguishes her perspective by focusing on praxis and materiality “that explores how religious publics actually come into being through shared images, texts, sounds, and styles of binding” (Meyer, 2011, p. 153). This returns to the points I presented in relation to the idea of *publicity*. But now other elements must be added. The public sphere is not defined only by a debate of ideas, but involves aesthetic dimensions, in the sense proposed by Meyer (2009), who leads us to consider the sensational forms and the material aspects of the constitution of publics. With this inspiration, Verkaaik (2012, p. 162) seeks to understand what

14 Also see the collection of Hopkins, Kong and Olson (2013), which calls attention to the “co-production of religion and place across a range of contexts, scales, and networks”. In Latin America, the work of Frigerio (2017) deserves attention.

he designates as “the affective powers of images, sounds and texts”.¹⁵ In sum, publics are constituted by means of dispositions and abilities that are articulated to specific sensational and material configurations. We do not participate in public spaces only by supporting arguments, but as bodies that act and are affected.

A valuable complement to this perspective can be found in the articles presented by Lossau and Stevens (2015), which reinforce an interest in a dialog with the discussion about public art. In this case, the reflection begins not from the notion of public, but from the concept of space. The organizers turn to the idea of affordances, which refers to the properties things have that make them usable in certain forms. Objects and spaces do not determine behaviors, but allow or facilitate certain actions, and limit and make others difficult. Stevens (2015) helps to develop this idea when he turns to the relationship between the physical characteristics of spaces (scale, surface, forms and materials) and the human body's dimensions and movements. This involves corporal abilities and senses (how to use something?), but also social interactions (who can use something?). In the latter aspect, Lofland (1998) points to illustrative situations – which dialog with the focus of other texts about public art (Miles, 1997). What effects does urban architecture have on social interactions? Are the streets of a city planned to facilitate or impede the encounter of residents? Although Lofland is basically interested in denouncing architectural solutions that destroy or sanitize public spaces, the perspective is compatible with that assumed in other chapters of Lossau and Stevens' book: perceive the space not only as “an impalpable and tacit socio-spatial context” but as something “concrete, meaningful and haptic” (Zebracki, 2015, p. 172).

Another valuable point of the book edited by Lossau and Stevens (2015) is that some of its chapters are dedicated to the study of monuments.¹⁶ Some analytical dimensions arise that should be mentioned, particularly because of their impact on how I will continue to discuss the case of Saint Paulina. The introduction to the book proposes a distinction between function and use, the first designating the intentions of an architectural design and the second

15 See Van de Port (2013) and Oosterbaan (2009) for analyses that are inspired by this perspective. For a study in Brazil that focuses on material dimensions, see Menezes (2011).

16 There is an extensive bibliography about monuments that is quite focused on issues of representation and memory. For other issues, with which this text dialogs, see the study by Sansi (2010).

its actual use (Stevens; Lossau, 2015). However, it should be added, as shown by the study by Lees (2001), that designs can have ambiguities that will be related to diverse interpretations and uses. Other distinctions mobilize oppositions between symbolic uses and performative uses (Stevens; Lossau, 2015) and between symbol and prop (Franck, 2015). The value of these distinctions is that they allow articulating representational and pragmatic dimensions, a point that is also emphasized by Van der Hoorn (2009). As we will see below, both dimensions are important in our understanding of the spatial characteristics of the Saint Paulina monument.

Finally, it is worth indicating the analytical relevance of an important anthropological reference, the ideas of A. Gell, which I recalled when reflecting on a work by Gieryn (2002), who studied the conception and use of a science laboratory. Gieryn (2002, p. 42) affirms: “designers who sketch out material artifacts also create human users and even an entire society among which the machine or building can thrive”, which allow us to see the design of any artifact as “a blueprint for human behavior and social structure”. I suggest that what Gyerin calls users, society, social structure and human behavior – which in his analysis corresponds to various categories of scientists and students – is similar to what in this text appear as “publics”. With this in mind, we consider a text by Gell (1996) about traps. Gell suggests that every trap is simultaneously a model of the hunter and a model of the prey. It acts in the place of the hunter and it captures the action of the prey. That is, all traps reveal something about their maker and project something about their prey. Gell proposes that works of art be studied in the same way. Why not imagine that this applies to a monument? How does the monument of Saint Paulina reveal something about the city that it intends to represent and project something about the public it intends to attract?

A monument in space

At the time this article was being written, the 3,000 m² site where the monument will be located has acquired the shape of the project; the molds of the face and the hands of the statue are ready to receive the concrete that will materialize the saint. There is a video whose images, accompanied by contemplative

music, animate the monument design.¹⁷ The statue portraying Saint Paulina is located at one of the extremes of the site, to which flow two traffic circles that mark the access routes to the statue and establish the contours of a type of garden. The surroundings are covered by vegetation, in an area destined for “environmental preservation”. There is no pedestal, and visitors can enter the base of the statue, which houses a large hall. The project was designed by Marcelo Francalacci, who attended various art schools and has made other monuments in southern Brazil towns.¹⁸ Francalacci says that his dedication to monuments was motivated by the idea of “removing artwork from the gallery” to approximate it to “people”. These terms – which as we saw constitute one of the ways to define “public art” – can be inverted to ask about how his work tries to attract visitors.

We begin with the representation of the Catholic saint. The competition which Francalacci’s design won required that the proposal have “symbolic appeal compatible with the history of Saint Paulina”.¹⁹ In practice, this required referring to elements used in the images that portray the Saint, which are circulated by the congregation to which Saint Paulina belonged. Francalacci’s monument is a composition of more or less realistic forms. Realist representations are present in decorative items (a bust and a panel that portrays the saint) and in the sculpture of the face and hands of the statue. But the artist describes the lines of the rest of the statue as “contemporary”. It has a conical, nearly tubular form, with few details, in which stand out, in addition to stylized flowers, the face and hands. One of the hands is positioned as if it is giving a blessing; the other is holding an object described as a bible. A cross is visible on her mantle.

If we compare Francalacci’s work with other representations of Saint Paulina, we can say that it is a new variation. The image that the president of the association of pilgrims of Imbituba refers to as the “official” image of St. Paulina includes a bible and a cross, as well as bread that is offered to a

17 Available at <https://www.youtube.com/watch?v=AXx92tGbwjA> (accessed on 18/01/2017).

18 The main source of the information about Francalacci is Dornelles (2016).

19 The instructions for projects can be found at <http://www.imbituba.sc.gov.br/a-prefeitura/editais-de-licitacao/detalhes/12549> (accessed on 19/06/2016).

child who is at the saint's feet.²⁰ But the sanctuary of Saint Paulina presents as objects of devotion statues in which the saint appears without these elements – allowing her to open her arms – or in others – with a hoe to represent work in agriculture.²¹ Francalacci used only two of these objects. His main innovation is certainly in the “contemporary” traits, which create a stylized image. This solution did not go unnoticed by some of those who commented on the article in June 2016. Some of those who did not appreciate it say it looks like a large chess piece, a lighthouse or a phallic object. Although these terms intend to express aesthetic disapproval, it is more interesting that they associate the statue's forms to non-devotional elements. It can be said, therefore, that the design embodies an ambiguity between a religious image and non-devotional objects.

My analysis of the monument dialogs with Verkaaik's (2012) text about mosque construction. One point that Verkaaik's interpretation addresses is precisely the expectation that each mosque converses with an architectural tradition, which does not mean that innovations do not occur. “Religious tradition can in fact be interpreted in such a way that it becomes a critique of customary building styles” (Verkaaik, 2012, p. 164). But the mosques respond to other demands, like serving as spaces for non-religious activities while simultaneously creating an atmosphere suitable to devotion. These dimensions also appear in the prayer room at an airport whose design is analyzed by Kraftl and Adey (2008). In this case, the challenge was to conceive an environment that would produce a sense of relaxation, hospitality and permanence amid the bustle of the surrounding space. These feelings occupy an important place in the reading that Tamimi Arab (2013) proposes of a mosque, which is simultaneously an object of anxiety and pride due to its relation with the city and the surrounding society. Thus one question that the architecture should respond to is: “How can a building evoke feelings of toleration and sentiments of sociability?” (Tamimi Arab, 2013, p. 59).

20 An image with these characteristics can be seen here: <http://lojasnsp.com.br/imagem-santa-paulina-32-cm.html#> (accessed on 19/01/2017).

21 Images from the sanctuary can be seen here: <http://santuariosantapaulina.org.br/index.php/o-santuario/recantos> (accessed on 18/01/2017).

Francalacci also uses emotional and sensorial language to describe his design,²² which corresponds to his understanding that: “Art has the power to stir people’s emotions and make them think”. Commenting on the conception of the saint’s face, he adds another dimension to the more apparent realistic and figurative dimension: “I prefer to work with a young, idealized face, and not only in reproducing the face. I portrayed the spirit of Saint Paulina, to express a sweet, affectionate gaze”. Reinforcing the argument that economic gains are the main motivation for the monument, the artist does not fail to add that his objective is to “calm the hearts of people who visit”. Finally, upon describing the effects of light that can be noted with the solution adopted for the lighting of the hall inside the statue, Francalacci promises: “The tourist who enters will be astonished by the work.” The artist’s words do not need to be taken as descriptions or prescriptions, but can be clues for us to perceive some tensions that are triggered by the monument’s spatial configurations.

We begin with the place that promises to produce astonishment, which is at the inside of the statue. Francalacci adopted elements that he had used at another monument of the Virgin Mary, which has a conical form and a chapel within it. The dimensions of the monument and the chapel make them seem to be one.²³ In the monument of Saint Paulina, despite following the same formula, the result is different. The interior space is much smaller than the statue. More importantly: it is not designed to be a chapel. There is no altar and the panels that are planned should tell the history of Saint Paulina and her miracles. Significantly, if at times this space is referred to as a “chapel”, at other times it is designated as a place for “meditation” and even as a “museum”.²⁴ In the video animation about the project, although there is contemplative music, the people who appear inside the statue are not worshipping, but appear to be reading the panels and speaking about the information (which promises to be in various languages). It is for this public – worshippers-tourists – that the lighting effects seek to bring astonishment.

22 For the quotes, see Dornelles (2016).

23 For images of this monument, see <http://aguatur.tur.br/nossa-senhora-aparecida-itaipulandia-pr/> (accessed on 15/02/2017).

24 See https://www.youtube.com/watch?v=Xpv1_ZPP4-4; <https://www.youtube.com/watch?v=aoTt-j5rF6I> (accessed on 19/01/2017); Giovanaz (2016).

On the outside, the video about the project shows more people, once again with no one seen to be worshipping: they are walking and talking, appearing to enjoy the location, which has benches and paths. The images do not describe the few structures that are planned for the outside area. Francalacci mentions “bathrooms, stores and a security post”. This list had been larger, having included a pharmacy and “other conveniences”; even a “panoramic restaurant” was considered.²⁵ The facilities planned for the top of the mountain have been reduced with the hope that tourists will use services in other parts of the city. The tranquility enjoyed by the visitors to the monument cannot keep them on top of the mountain. They must be attracted and redirected to be consumers in the city.

There is, therefore, a tension between the monument and the city, which is expressed in another characteristic of its architecture. If the orientations of the design are followed, the statue will have its back turned to the center of Imbituba. To compensate, something is planned that is not highlighted in the video about the project, an observation space, which would overlook the heart of the city and the stunning landscape of the sea, lagoons and forested mountains. This composition between the monument and the lookout reveals crucial tensions. The video suggests that the statue dominates the surrounding landscape. Visibility is one of the demands that the project seeks to respond to, promising that the statue will be seen, day and night, from a distance of many kilometers.²⁶ This is one of the ways to capture the attention of those who are traveling at the edge of the city. Upon reaching the monument, however, the visitor won't be absorbed by its structures or invited to submerge in its forms.²⁷ Instead of being captivated by the sweet gaze of the saint, the visitors can be carried away by the stunning landscape. The architectural composition has

25 See <http://www.sc.gov.br/index.php/component/content/article?id=17&idGNG=40165&pgListGng=318&Itemid=> (accessed on 19/01/2017).

26 Although with a very different solution, visibility is also a demand in the case of the mosque studied by Beekers and Tamimi Arab (2016), whose discussion about iconicity was inspiring to this text. Monuments located in squares, streets and beaches establish another relationship with the landscape, as a comparison could demonstrate.

27 One example of these alternative possibilities is the Holocaust Memorial located in Berlin, with its nearly 3,000 blocks separated by spaces in which people can walk (Stevens, 2015).

a strong dialog with the landscape, but oscillates between being a mark in this landscape and a lens; between a point to look at or from which to look.

“Ambient faith” is how Engelke (2013) designates the result of a project proposed by a Christian institution in an English town. On Christmas season, one of the shopping centers in the city was decorated with kites that represent angels. This was how – simultaneously inconspicuous and generically attractive – these Christians intended to mark the space of the city. The subtlety with which they did so provoked Engelke to use the idea of ambient music as a pertinent metaphor. Chambers (2006) uses the idea of a flag to capture the subtlety with which Christian temples survive in a Welsh town, even without receiving the faithful or acquiring historic recognition. In Imbituba, it is not a heritage from the past, but a new monument that seeks to inhabit the landscape. If it does not have the lightness of the kite-angels, subtlety does not fail to be an issue. First, because the conical form produces a new aesthetic for the saint, approximating her to secular objects. Second, because it is not as worshippers that her visitors are imagined. It pretends to capture them as observers, whether of the monument, or of the landscape. At the same time, the intention is for the place to be only a point of passage to reach the city. Finally, because the result that the monument seeks depends on the conjugation of opposing elements: the monument is religious, visitors need not be. It seeks to attract them without converting them.

Final considerations

The purpose of the conception and approach used in the two discussions about public space in this text was to pluralize each one of the terms that form this syntagma. Thus, on one hand, the category “public” can be conjugated in the three dimensions captured by the analysis of discourses: that which registers what becomes relevant, that of the means that produce this relevance and that of the collectives that are addressed. On the other hand, the category “spaces” requires an analysis that is focused on material dimensions and sensational formations. This dual perspective was based on texts about public art and the data about the monument of Saint Paulina. We followed a debate that addresses diverse publics and was triggered by an article on a widely read

internet news site and that established the work as something important in the discussion about the place of religion in Brazil. The analysis of some elements of the design and construction of the monument sought to point to some tensions, considering on one hand, the relationship with the city and the landscape and on the other, the visitors that the municipality hopes to attract. With the continuity of the study, one priority will be to understand the local debates, considering the spaces in which they take place. That is, what in this text was separated into two sections could be, on another occasion, articulated under the idea of spatialized discourses.

Despite some criticisms, the work of the monument advances. Once completed, the 46-meter tall concrete statue could conspicuously inhabit the landscape for a considerable period. In a book he dedicated to considering the effect of time on buildings Brand (1994) begins with the principle that all must adapt to the uses that they wind up serving. But he makes an exception for monuments, which are supposedly immune to time (Brand, 1994, p. 2). Meanwhile, Loussau and Stevens (2015), although they join Coleman and Collins (2006) to agree with Brand about the analytical priority to the concept of use, include various monuments in their book. Perhaps the monument at Saint Paulina is – or will come to be – an example of what Van der Hoorn (2009) studied, undesirable constructions. Always threatened with destruction or forgetting, these constructions do not fail to have an important role in the life of the cities that they inhabit. Based on what we can foresee in the present, working basically with elements of the design for the project, I sought to explore what Lees (2001) indicates as the ambiguity of intention (also exemplified in the study by Franck, 2015). This ambiguity is expressed in the forms of the Imbituba monument, with the possibilities that they offer for it to become a natural park (both a part of the landscape and a point for observing the landscape), as a visiting point that pays homage to a religious woman without needing to worship her, as well as a sanctuary recognized and venerated by her devotees.

Finally the monument can be many things, even that which is now indescribable, which would result if it is not concluded. At the same time, as part of public spaces, the monument has already produced some realities. If my analysis about the debates stirred by the news report are correct, we can affirm that the monument is sustained by a discourse that counters two publics who aim to delegitimize the work; either because they understand it commits the sin

of idolatry, or because it is a crime against secularism. This is a discourse that promises to serve “all” by constructing a sense of religious that intends to be immune to both accusations. A similar shift of meaning is also achieved by the subtlety that the enormous statue employs to associate it to a Catholic saint. Its peculiar forms allow that it be assimilated to non-devotional objects. The spatial dispositions of the elements of the project suggest that its visitors do not need to convert to approach the feet of the saint. It is with these characteristics that the monument to Saint Paulina participates in the constitution of public spaces. And insofar it stirs debates about themes such as the place of religion in society and that it links its success to the ability to attract and refract people, it invites us to consider it – whether we like it or not – as public art.

References

- ASAD, T. Secularism, nation-state, religion. In: ASAD, T. *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2003. p. 181-201.
- ASTOR, A.; BURCHARDT, M.; GRIERA, M. The politics of religious heritage: framing claims to religion as culture in Spain. *Journal for the Scientific Study of Religion*, v. 56, n. 1, p. 126–142, 2017.
- BADER, V. The ‘public-private’ divide on drift: what, if any, is its importance for analysing limits of associational religious freedoms?. In: FERRARI, S.; PASTORELLI, S. (Ed.). *Religion in public spaces: a European perspective*. London: Ashgate, 2012. p. 47-70.
- BECKFORD, J. Public religions and the postsecular: critical reflections. *Journal for the Scientific Study of Religion*, v. 51, n. 1, p. 1-15, 2012.
- BEEKERS, D.; TAMIMI ARAB, P. Dreams of an iconic mosque: spatial and temporal entanglements of a converted church in Amsterdam. *Material Religion*, v. 12, n. 2, p. 137-164, 2016.
- BENHABIB, S. Models of public space: Hannah Arendt, the liberal tradition, and Jürgen Habermas. In: CALHOUN, C. (Ed.). *Habermas and the public sphere*. Cambridge: MIT Press, 1992. p. 73–98.
- BIRMAN, P. Governing the poor: secular and religious practices in debate. In: MAPRIL, J. et al. (Ed.). *Secularisms in a postsecular age?: religiosities and subjectivities in comparative perspective*. Cham: Palgrave Macmillan, 2017. p. 187-206.

BIRMAN, P.; LEITE, M. Whatever happened to what used to be the largest Catholic country in the world?. *Daedalus*, v. 129, n. 2, p. 271-290, 2000.

BLANES, R.; MAPRIL, J. (Ed.). *Sites and politics of religious diversity in Southern Europe*. Leiden: Brill, 2013.

BRAND, S. *How buildings learn: what happens after they're built*. New York: Penguin Books, 1994.

BURITY, J. Minoritization and pluralization: what is the 'people' that Pentecostal politicization is building?. *Latin American Perspectives*, v. 43, n. 3, p. 116-132, 2016.

CHAMBERS, P. Sacred landscapes, redundant chapels and carpet warehouses: the religious heritage of South West Wales. In: ARWECK, E.; KEENAN, W. (Ed.). *Materializing religion: expression, performance and ritual*. Aldershot: Ashgate, 2006. p. 21-31.

COLEMAN, S.; COLLINS, P. The shape of faith or the architectural forms of the religious life. In: ARWECK, E.; KEENAN, W. (Ed.). *Materializing religion: expression, performance and ritual*. Aldershot: Ashgate, 2006. p. 32-44.

DEUTSCHE, R. Art and public space: questions of democracy. *Social Text*, n. 33, p. 34-53, 1992.

DORNELLES, T. Santa pelas mãos de um tubaronense. *Diário do Sul*, 18 jun. 2016. Available at: <<http://diariodosul.com.br/SITE2015/noticia/25891/Santa-pelas-maos-de-um-tubaronense.html>>. Accessed: 18 Jan. 2017.

ENGELKE, M. *God's agents: biblical publicity in contemporary England*. Berkeley: University of California Press, 2013.

ENGLUND, H. Introduction. In: ENGLUND, H. (Ed.). *Christianity and public culture in Africa*. Columbus: Ohio University Press, 2011. p. 1-24.

FERRARI, S.; PASTORELLI, S. (Ed.). *Religion in public spaces: a European perspective*. London: Ashgate, 2012.

FRANCK, K. As prop and symbol engaging with works of art in public space. In: LOS-SAU, J.; STEVENS, Q. (Ed.). *The uses of art in public space*. New York: Routledge, 2015. p. 183-200.

FRASER, N. Rethinking the public sphere: a contribution to the critique of actually existing democracy. In: CALHOUN, C. (Ed.). *Habermas and the public sphere*. Cambridge: MIT Press, 1992. p. 109-142.

FRIGERIO, A. Religion out of place: social regulation of evangelical expansion in Buenos Aires. In: MAPRIL, J. et al. (Ed.). *Secularisms in a postsecular age?: religiosities and subjectivities in comparative perspective*. Cham: Palgrave Macmillan, 2017. p. 275-293.

GELL, A. Vogel's net: traps as artworks and artworks as traps. *Journal of Material Culture*, v. 1, n. 1, p. 15-38, 1996.

GIERYN, T. F. What buildings do. *Theory and Society*, v. 31, n. 1, p. 35-74, 2002.

GIOVANAZ, D. Prefeitura em SC constrói estátua religiosa maior que o Cristo Redentor. *UOL Notícias*, 3 jun. 2016. Available at: <<http://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2016/06/03/santa-catarina-constroi-estatua-religiosa-maior-que-o-cristo-redentor.htm>>. Accessed: 20 Sept. 2017.

GIUMBELLI, E. *Símbolos religiosos em controvérsias*. São Paulo: Terceiro Nome, 2014.

HIRSCHKIND, C. Civic virtue and religious reason: an Islamic counterpublic. *Cultural Anthropology*, v. 16, n. 1, p. 3-34, 2001.

HOPKINS, P.; KONG, L.; OLSON, E. (Ed.). *Religion and place*. Dordrecht: Springer, 2013.

KNOTT, K. Religion, space, and place: the spatial turn in research on religion. *Religion and Society: Advances in Research*, v. 1, p. 29-43, 2010.

KRAFTL, P.; ADEY, P. Architecture/affect/inhabitation: geographies of being-in buildings. *Annals of the Association of American Geographers*, v. 98, n. 1, p. 213-231, 2008.

LATOUR, B. From Realpolitik to Dingpolitik – or how to make things public. In: LATOUR, B.; WEIBEL, P. (Ed.). *Making things public: atmospheres of democracy*. Cambridge: MIT Press, 2005. p. 14-41.

LEES, L. Towards a critical geography of architecture: the case of an ersatz Colosseum. *Ecumene*, v. 8, n. 1, p. 51-86, 2001.

LOFLAND, L. *The public realm: exploring the city's quintessential social territory*. New York: Aldine de Gruyter, 1998.

LOSSAU, J.; STEVENS, Q. (Ed.). *The uses of art in public space*. New York: Routledge, 2015.

McKEE, A. *The public sphere: an introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

MENEZES, R. de C. A imagem sagrada na era da reprodutibilidade técnica: sobre santinhos. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 17, n. 36, p. 43-65, jul./dez. 2011.

MEYER, B. Introduction. In: MEYER, B. (Ed.). *Aesthetic formations: media, religion, and the senses*. New York: Palgrave, 2009. p. 1-28.

MEYER, B. Going and making public. Some reflections on Pentecostalism as public religion in Ghana. In: ENGLUND, H. (Ed.). *Christianity and public culture in Africa*. Columbus: Ohio University Press, 2011. p. 149-166.

MEYER, B. *Sensational movies: video, vision and Christianity in Ghana*. Berkeley: University of California Press, 2015.

MEYER, B.; MOORS, A. Introduction. In: MEYER, B.; MOORS, A. (Ed.). *Religion, media, and the public sphere*. Bloomington: Indiana University Press, 2006. p. 1-25.

MILES, M. *Art, space and the city: public art and urban futures*. London: Routledge, 1997.

MITCHELL, W. J. T. (Ed.). *Art and the public sphere*. Chicago: University of Chicago Press, 1992a.

MITCHELL, W. J. T. The violence of public art: do the right thing. In: MITCHELL, W. J. T. (Ed.). *Art and the public sphere*. Chicago: University of Chicago Press, 1992b. p. 32-55.

MONTERO, P. Introdução. In: MONTERO, P. (Org.). *Religiões e controvérsias públicas: experiências, práticas sociais e discursos*. São Paulo: Terceiro Nome: Ed. Unicamp, 2015. p. 11-25.

MONTERO, P. “Religiões públicas” ou religiões na esfera pública? Para uma crítica ao conceito de campo religioso de Pierre Bourdieu. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 36, n. 1, p. 128-150, 2016.

MOORS, A.; SALIH, R. ‘Muslim women’ in Europe: secular normativities, bodily performances and multiple publics. *Social Anthropology*, v. 17, n. 4, p. 375-378, 2009.

NORTH, M. The public as sculpture: from heavenly city to mass ornament. MITCHELL, W. J. T. (Ed.). *Art and the public sphere*. Chicago: University of Chicago Press, 1992. p. 56-72.

OLIPHANT, E. Beyond blasphemy or devotion: art, the secular, and Catholicism in Paris. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 21, n. 2, p. 352-373, 2015.

OOSTERBAAN, M. Sonic supremacy: sound, space and the politics of presence in a favela in Rio de Janeiro. *Critique of Anthropology*, v. 29, n. 1, p. 81-104, 2009.

PHILLIPS, P. Out of order. In: MILES, M.; HALL, T.; BORDEN, I. (Ed.). *The city cultures reader*. London: Routledge, 2000. p. 190-196.

SANSI, R. *Fetishes and monuments: Afro-Brazilian art and culture in the 20th Century*. New York: Berghahn, 2010.

STEVENS, Q.; LOSSAU, J. Framing art and its uses in public space. In: LOSSAU, J.; STEVENS, Q. (Ed.). *The uses of art in public space*. New York: Routledge, 2015. p. 2-16.

STEVENS, Q. The ergonomics of public art. In: LOSSAU, J.; STEVENS, Q. (Ed.). *The uses of art in public space*. New York: Routledge, 2015. p. 20-32.

- TAMIMI ARAB, P. The biggest mosque in Europe! A symmetrical anthropology of Islamic architecture in Rotterdam. In: VERKAAIK, O. (Ed.). *Religious architecture: anthropological perspectives*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2013. p. 47-62.
- VAN de PORT, M. Golden storm. The ecstasy of the Igreja de São Francisco, Salvador da Bahia, Brazil. In: VERKAAIK, O. (Ed.). *Religious architecture: anthropological perspectives*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2013. p. 63-82.
- VAN der HOORN, M. *Indispensable eyesores: an anthropology of undesired buildings*. New York: Berghahn, 2009.
- VERKAAIK, O. Designing the 'anti-mosque': identity, religion and affect in contemporary European mosque design. *Social Anthropology*, v. 20, n. 2, p. 161-176, 2012.
- WARNER, M. Publics and counterpublics. *Public Culture*, v. 14, n. 1, p. 49-90, 2002.
- YOUNG, J. E. The counter-monument: memory against itself in Germany today. In: MITCHELL, W. J. T. (Ed.). *Art and the public sphere*. Chicago: University of Chicago Press, 1992. p. 73-90.
- ZEBRACKI, M. Art engagers. What does public art do to its publics? The case of the 'Butt Plug Gnome'. In: LOSSAU, J.; STEVENS, Q. (Ed.). *The uses of art in public space*. New York: Routledge, 2015. p. 167-182.

Recebido: 29/09/2017 Aceito: 11/05/2018 | Received: 9/29/2017 Accepted: 5/11/2018



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

The days Argentina stood still. History, nation and imaginable futures in the public interpretations of the Argentine crisis at the beginning of the twenty-first century

**Os dias em que Argentina parou. História, nação e
futuro imaginável nas interpretações públicas
da crise argentina no início do século XXI**

Sergio E. Visacovsky*

*Centro de Investigaciones Sociales, Instituto de Desarrollo Económico y Social / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas –
Buenos Aires, Argentina
sergio.visacovsky@ides.org.ar

Abstract

This article is focused on public interpretations of the Argentine “crisis” at the beginning of the twenty-first century as necessary conditions for the constitution of the event. Such interpretations held that Argentina was dominated by a kind of evil force originated a long time ago, but whose effects persisted in the present. And, unless it was conjured once and for all, it would remain active and damaging in the future. Thus, the “crisis” was seen as an episode of the continuous failures. Based on opinion pieces or leading articles in newspapers and general interest and political magazines, academic articles and books, I want to show how the imagination of possible futures depended on the conceptions of temporalities implicit in the interpretations embedded in narratives and different valuations of events, figures and ideas. These gave historical specificity to the event and led to the emergence of new scenarios for political action.

Keywords: Argentine crisis; narrative; temporality; public interpretations.

Resumo

O propósito deste artigo é mostrar como as interpretações públicas da “crise” argentina no início do século XXI foram condições necessárias para a constituição do evento. Tais interpretações sustentavam que a Argentina era dominada por uma espécie de força maligna originada há muito tempo, mas cujos efeitos persistiram no presente. E, a menos que ela fosse conjurada de uma vez por todas, permaneceria ativa e prejudicial no futuro. Assim, a “crise” foi vista como um episódio do fracasso contínuo da nação. Com base em colunas de opinião ou editoriais em jornais e revistas de interesse geral e político, artigos acadêmicos e livros, quero mostrar como a imaginação de futuros possíveis dependia das concepções de temporalidades implícitas nas interpretações expressas em narrativas e diferentes avaliações de eventos, personagens e ideias. Estes deram especificidade histórica ao evento e levaram ao surgimento de novos cenários para a ação política.

Palavras-chave: crise argentina; narrativa; temporalidade; interpretações públicas.

Introduction¹

At the beginning of 2003, Daniel Dessein, a prominent journalist, published the book *Reinventar la Argentina. Reflexiones sobre la crisis*. The book gathered several short articles, written by journalists, writers, historians, lawyers, political scientists, philosophers, art critics, sociologists and economists. Their goal was to think about the time they were living as a “crisis”, which became the most prominent way of naming. In the foreword, Dessein argued that the central purpose of the volume was to answer fundamental questions in order to understand the present “crisis”. These questions were: When did the country lose its “golden destiny”? What have been the causes of the “fall”? How responsible were the “politicians, economists, journalists, educators, intellectuals and citizens in general”? Were the Argentines “victims of a strange disease” or a kind of “fierce dialectic from which [they could not] escape”? The answer to these questions, then, was essential in order to know the destiny of Argentina, to glimpse a future (Dessein, 2003, p. 7-8).

Since the first weeks of December 2001 and even before, a vast amount of reflections like these circulated in the media and in publications such as academic articles and books; some of the latter became authentic best sellers (Fiorucci, 2004). They were written by economists and political scientists, but also other social scientists, historians, philosophers, artists, journalists and writers, all driven by the desire to elucidate the causes of the current situation and eager to propose possible solutions. Some of them were regular contributors

1 This article is the result of research carried out in the course of several projects financed by various institutions. My thanks especially to The Netherlands Organisation for Scientific Research (NOW, 2004-2006), the Universidad de Buenos Aires (2004-2007) and Fondo para la Investigación Científica y Tecnológica (FonCyT), Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica (ANPCyT), Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación Productiva (2004-2007). Different previous versions have been presented and discussed in various scientific events; the first versions were written in collaboration with Patricia Vargas, who carried out a deep and fundamental documentary research. I am very grateful to Vargas, Claudio Lomnitz-Adler, Federico Neiburg, Antonius Robben, Ruben George Oliven, Mariano Plotkin, Rosana Guber, Ezequiel Adamovsky, Enrique Garguin, Diego Zenobi, Ricardo Fava (†), Alejandro Blanco, Moises Kopper, Sabina Frederic, David Parker, Daniel Ozarow, Susann Baez Ullberg, Jonathan Ablard, Sandra Gayol, Lorenzo Cañas Bottos, Gabriel Gatti, Julieta Quirós, Claudia Stern, Alejandro Castillejo-Cuéllar, Gabriela Mattina and Julieta Lenarduzzi for their criticism and suggestions. All translations of sources from Spanish to English are mine.

in newspapers, magazines and radio and television programs; others were regarded as public and ethically upright figures. In those days, the Argentines were suffering a deep economic and financial collapse, massive unemployment and poverty, intense social protest and a lack of confidence in government institutions and in political leadership. The authors of the aforementioned writings agreed that although Argentina had experienced similar episodes in the past, the situation was the most terrible and profound in Argentine history.

According to the indicated texts, this “crisis” had immediate political and economic causes and its overcoming demanded urgent measures; however, from their perspective this explanation was insufficient: the “crisis” was not only economic and political, but “moral”. Its ostensible manifestation was widespread corruption, especially concerning politicians. Evoking Mary Douglas (1966), Argentina was seen in these writings as a “dirty” and “impure” nation that needed urgent “purification”. At the same time, these texts held that the causes that generated the current situation were not recent, but they came from the past and were active today. As essayist Juan José Sebreli (2004, p. 9) said:

The current collapse is not only the result of those responsible for the last mistakes; it is the inevitable consequence of years of accumulation of mistakes, crimes and ephemeral illusions. Its origins, the roots of evil, the serpent’s egg, must be sought further and deeper, we must trace back the tortuous path that led us to the abyss.

Like Dessein, Sebreli and other interpreters of the presently called “crisis” shared the idea that Argentina was continually failing, making the same mistakes again and again, constantly moving from hope to frustration. In this sense, the current “crisis” was just one episode in a long history of failures; therefore, the roots of the evils of the present had to be sought through an inquiry of the past.

Usually, the notion of crisis is associated with discontinuity: something happens and puts an end to what existed so far. From the perspective of the medical conception in which this notion was originated, a crisis is a turning point because when it breaks out, it is impossible to know the outcome of a situation, i.e., if a patient will improve or worsen (Habermas, 1976; Holton, 1987; Koselleck, 1988). It is a temporary disruption in which the future does not appear as the predictable result of the continuity between past and present, so time is perceived as stagnant: something is no longer what it used to be, but it has

not yet become what it is meant to be (Visacovsky, 2011b, 2017). The idea of crisis implies the inability to envision the future and it is, therefore, a time that can only be lived as uncertain (Koselleck, 1988); that is what Claudio Lomnitz-Adler (2003, p. 132) calls a *present saturation*, i.e., a collective aversion to socialize viable and desirable future images, close to the idea of *frozen time* (Visacovsky, 2017) and the classic *liminality* (Horvath; Thomassen; Wydra, 2015). Those undergoing the time of crisis cannot know how or when it will end, but they can still imagine possible outcomes; and in doing so, they forge possible solutions and scenarios for political action. How can the future be imagined under these circumstances? The most recent analyses on the financial crisis of 2007-2008 or the Greek debt crisis have shown the importance of the interpretations about the past for the recreation of the future (Bryant, 2016; Goddard, 2014; Knight, 2012a, 2012b, 2016, 2017; Knight; Stewart, 2016; Roitman, 2014). These interpretations embedded in narratives constitute a symbolic precondition for the organization of present experiences. A new future has to be designed and imposed on society, both by way of a consensus as well as by disputing other possible futures (Visacovsky, 2017). In parallel, the same perception of the crisis as a public and general issue must be imposed, as a *critique* (critique and crisis are related terms, see Koselleck, 1988; Roitman, 2014) of the current interpretation of a political project embodied in the state (Hay, 1996).² The genesis of a perception of the future as uncertain is closely linked to the possibility of damaging trust in a hopeful future. In this way, any crisis can be seen as an attack on a certain political orientation, cutting off its idea of the future and, in short, replacing it with a new one.

Most studies about the so-called “Argentine crisis” were focused on its economic and political causes (Levey; Ozarow; Wylde, 2014). With the exception of few works (Armony, 2004; Armony; Armony, 2005; Goddard, 2006), less attention has been paid to the public interpretations of the situation. It is foolish to ignore the importance of the effects of economic policies on the lives of human populations. However, what I want to show here is the relevance of public interpretations of the situation as necessary conditions for the conformation of the “crisis” as an event (Hay, 1995, 1996; Kapferer, 2010; Sahlins, 1985;

2 As Colin Hay (1996) has shown in the case of the rise of Thatcherism in Great Britain in the mid-1970s, the crisis must be narratively constructed as a diagnosis of the situation and a form of and a decisive intervention aimed at transforming the state.

Turner, 1974). As I will show, during the time of “crisis” in Argentina the current situation was seen as an episode of the continuous failures of the country; therefore, far from being something unexpected, the current “crisis” was seen as a foreseeable event. As we saw in the cases of Dessein and Sebreli, the reasons for the continuous failures went back to the past. Such interpretations held that Argentina was dominated by a kind of evil force originated a long time ago, but whose effects persisted in the present. And, unless it was conjured once and for all, it would remain active and damaging in the future.

My study is based mainly on opinion pieces or leading articles in newspapers and general interest and political magazines; academic articles and books published mainly between the beginning of December 2001 and 2004, when the publication of these texts became increasingly discontinuous. I tackled these texts as narratives, focusing especially on: a) the characterization of the situation and its terminology; b) the reasons or causes that explain the situation as an object (crisis); c) the reasons or historical causes of the ills of Argentina; d) the temporal / chronological origins of the evils; e) the agents of evil (ideologies, political parties, political leaders); f) the connection of the present with the past or the way in which the evils of the present go back to the past (genealogies); g) the implicit time frame; h) the implicit or explicit resolution of the situation, the images of the future. Through this analysis, I identified three main narratives: “the Argentine decline”, “the adolescent nation” and “the recurrent cycles”. These are general plot schemes that differ in their implicit conceptions of temporality, under which lay distinctive versions of the national history. They are dissimilar in the way they assess events, figures and ideas (i.e. when the decline began and who was responsible for it). I want to show how the conceptions of temporality and the different valuation of events, characters and ideas were the conditions of possibility for the postulation of potential futures. On the one hand, the future could be imagined as the restoration of a promissory past, the passage from adolescent liminality to a state of adulthood, or the displacement of the present to the past and their constant vigilance. On the other, the moral evaluation allowed to postulate genealogical relations between events, characters and ideas of the present and the past (Valeri, 1990), differentiating “virtuous” from “malignant”, morally acceptable from unacceptable relations (Visacovsky, 2002, 2011a). This gave historical specificity to the event and led to the emergence of new scenarios for political action.

“La crisis”: its names and chronology

The situation that erupted in December 2001 was the result of a long process that had begun much earlier. During the 1990s, economic policies were based on fiscal adjustment, foreign exchange liberalization, an open economy, banking deregulation, reduction of the role of the state; this caused the bankruptcy of private companies, the disappearance of state enterprises and the consequent growth of the informal sector and the increase of unemployment and poverty. The data showing that in September 2001 14 million out of the country's total population of 37 million (38 per cent) lived under the poverty line (Lozano, 2001), cannot be understood in the short term. From 1991 to 2000, in Gran Buenos Aires the unemployment rate rose from 6 to 17.9 per cent (Kessler; Di Virgilio, 2008). In May 2002, the national unemployment rate reached a record 21.5 per cent, meaning that the number of unemployed people rose to 2.8 million; meanwhile, precarious employment reached 56.9 per cent of the employed population and salaries were cut sharply. After the economic measures of January 2002, the population living below the poverty line increased significantly: 53 per cent of Argentines (19 million people). And nearly one-fourth lived in misery (Instituto Nacional de Estadísticas y Censos, 2002). Certainly, the situation was extremely serious; in consequence, the new national authorities had to develop emergency measures to address these problems, particularly the urgencies of the neediest sectors (Heymann, 2006; Kosacoff, 2007).

On December 3, 2001 the government of the “Alianza para el Trabajo, la Justicia y la Educación” (“la Alianza”) imposed severe restrictions on individual bank accounts (informally called *corralito*) under the pretext of preventing capital flight. Subsequently, on December 19 mass protests erupted, especially in the city of Buenos Aires: the famous *cacerolazos*, in which protesters, identified by the media as “middle class” (Visacovsky, 2009), expressed their anger by banging pots and pans and making a lot of noise. At the same time, on the outskirts of the city of Buenos Aires, impoverished sectors of the population ransacked supermarkets and other shops. Protests continued on December 20, ending in a bloody police repression at Plaza de Mayo and in other places, adding up to thirty-nine deaths across the country. This episode triggered the resignation of the entire executive branch, whose president was Fernando de la Rúa. After a brief period in which three presidents succeeded each

other, on January 2, 2002 the Legislative Assembly elected Peronist Senator Eduardo Duhalde as president. The new administration decreed the end of the Convertibility Law, which had been in force since April 1st, 1991.³ However, the critical situation continued during the following months, with high levels of public unrest (Camarasa, 2002; Jozami, 2003), even after Néstor Kirchner became president on May 25, 2003 (Giarraca, 2007). What this chain of events highlights is a political and economic order being disintegrated and leading to a new one. The “Argentine crisis” has often been presented with a supposedly accurate and indisputable chronology. However, as outlined below, identifying the “crisis” as a precise event is extremely difficult. Although economic and financial measures seem to be a reliable and objective instrument, the “crisis” was a much more ambiguous event from the point of view of social experiences.

During the aforementioned period, the word “crisis” was uttered by a number of experts as well as politicians, academics, artists and journalists, and propagated through mass media. This dominant term was accompanied or replaced by others such as “fall”, “collapse”, “crash” or “demolition”. In many occasions, the term “crisis” was swapped for notions such as “earthquake” or “disaster”. The situation was also conceived as “falling down a well”; therefore, some interpreters, as Abadi and Mileo (2002) and Altamirano (2002) agreed that “the Argentines had hit rock bottom”. Different social actors frequently resorted to a medical analogy: as if the country was a patient in a serious and irreversible condition and whose death was clearly very close, “the crisis” was typified as “terminal” (see, e.g. Dessein, 2003, p. 7-8). Subsequently, other names were coined. Some leftist political groups defined the situation as *Argentinazo* especially pondering social protests (see Gordillo, 2012; Bonasso, 2001). In a similar sense, the state of affairs was defined as a “revolt”, “rebellion”, “revolution” or “explosion”, expressions which were often accompanied by an adjective: “popular” (Dinerstein, 2003; Fradkin, 2005; Iñigo Carrera; Cotarelo, 2006; Pereyra, 2003). This conjuncture was also called “Tragic December”, because the accent was put on repression. Nevertheless, here I want to focus

3 This law had been imposed by Carlos Menem’s Peronist government; its purpose was to establish a fixed exchange rate between the national currency and the US dollar at the rate of 1 US dollar per 10,000 Australes (the legal currency in Argentina since 1985), that was later replaced by a new currency, the Peso Convertible, whose value was equal to 1 US Dollar from January 1, 1992.

on the term “crisis”, since it was the most customary label. As I will explain later, the situation was almost unanimously perceived as the end of an era or cycle.

However, there were many discrepancies regarding the identity and nature of the age that was ending. The prevailing interpretation stated that the “crisis” was the consequence of neoliberal policies of the 1990s and legitimacy problems at the beginning of the new century (Epstein; Pion-Berlin, 2006; Novaro, 2002; Ollier, 2003; Pérez, 2002; Rapoport, 2004; Teubal, 2004); as a consequence, these interpreters argued that what had concluded (or had to conclude) was the “neoliberal” era or cycle. Although this period was associated with Menem’s government, some interpreters traced its origin back to the last dictatorship in 1976: thus, a genealogical relationship between Menemism and dictatorship was established. As I will show in the next section, many also agreed that a style of “politics” that had begun in 1983 with the return of democracy had ended; it had been characterized by corruption, unfulfilled electoral promises and political behind-the-scenes decision-making.

When did the situation begin to be labeled as a “crisis”? From December 3 (when the *corralito* was imposed) news stories from major newspapers agreed to set the scene as a “crisis”. Nevertheless, the situation had already been categorized as such several months before. In December 2000, *La Nación* added a new section entitled “The lessons of the Argentine crisis. A series on the basic problems”. Here opinion pieces written by prominent scientists, philosophers, writers and businessmen were published, which held that Argentina was frozen in time. To escape from this prison of the present, the country had to learn from the past, as well as other nations had done. Likewise, dreams and utopias were indispensable (Las enseñanzas..., 2000). These personalities stressed the need to build that new Argentina, the nation that did not exist.

After the events of late 2001, the onset of the “crisis” was increasingly confined to December, particularly 19 and 20. Most of the articles in the news and other writings considered that the “crisis” continued during the months following December 2001, after the commencement of Duhalde’s presidency, even until after Kirchner took office as president on May 25, 2003. Kirchner himself said the “crisis” persisted throughout his presidency. From the beginning, he compared the ways to overcome the “crisis” with the passage of the souls of the dead from Hell to Paradise: they had to pass through the purification of Purgatory. Indeed, Kirchner said that his main goal was to get out of Hell in order to get to Purgatory, and

in many occasions he stated: “we are still in Purgatory” (Bleta, 2006; Cufre, 2003; Kirchner le resta..., 2007; Kirchner prometió..., 2003; Kirchner volvió..., 2006; No anticipan..., 2006; Pérez de Eulate, 2007). A few months after the national presidential and legislative elections on October 28, 2007, this image enshrined the idea of an Argentina which was still living in a time of crisis; however, it was no longer paralyzed. That was the good news: a new time would soon ensue.

A polluted nation

The Alianza, the political coalition that the Unión Cívica Radical (UCR) and the Frente País Solidario (FrepaSO) founded in 1997, triumphed in the elections of October 24, 1999, making de la Rúa president and Carlos “Chacho” Álvarez vice president. From the beginning, the Alianza sought to establish itself as an alternative force to Menemism. It characterized Menem’s administration as the epitome of corruption (Astarita, 2014; Corral, 2014; Mauro, 2012); however, when the Alianza came to power its moral discourse was severely damaged due to a bribery scandal in the National Senate regarding the approval of a labor law reform. As a result, “Chacho” Álvarez resigned in early October 2000 (Juri, 2000).

Days before the legislative elections held on October 15, 2001 many citizens expressed their detachment and apathy towards the election. Mass media constantly disseminated the opinions of citizens who were disillusioned with the Alianza. Of course, not all the population had this attitude; it is likely that the media contributed to this situation. Anyway, this state of public opinion was reflected in the elections, which severely questioned the political leadership by a protest vote.⁴

In the midst of the “crisis”, large segments of the population tried to explain the new circumstances through the behavior of politicians. They were considered

4 In these elections, 9.4 per cent of the voters did not choose any candidate (protest vote), reaching its highest level in 20 years (voting is mandatory in Argentina for all citizens between 18 and 70 years old); and 9 per cent of the votes were considered invalid according to the electoral laws (spoilt vote) (Blanquer; Cheresky, 2003; Escolar et al., 2002). After de la Rúa’s resignation, the interpretation of disappointment and frustration at unfulfilled promises of the Alianza’s government became an explanation of the debacle, especially considering the fury of the middle class (O’Donnell, 2001; Savoia, 2002).

primarily responsible for having led the country into a desperate situation. During public protests people sang “que se vayan todos, que no quede ni uno solo” (“all of them must go, none of them should stay”), revealing the bitterness and hatred against political leaders. The governments of Menem, de la Rúa, Duhalde, and even Kirchner in his first years, as well as banks, judges and politicians in general were considered responsible for the debacle, blamed and characterized as corrupts, *chorros* (thieves) and mafiosi. Even some government officials, governors, legislators and judges were pursued and physically attacked in the streets. Politicians were seen as ambitious and greedy, villains (see, e.g. Kovadloff, 2002), astute beings that possessed the ability to seduce citizens with promises that would not be fulfilled later, when they became incumbents. In turn, politics was perceived as a dishonest way of life; hence, politicians were considered evil.

But this was not the only accusation. Indeed, others were also perceived as incompetent, allegedly because of their poor training for political leadership and their lack of conviction, courage and patriotism. In some cases, they were directly labelled as foolish. This was the case of de la Rúa, who had been deeply denigrated before his resignation. Mass media constructed an image of the president as stupid; he was constantly mocked. A few days before his resignation, some of his public appearances were heavily ridiculed and even some tried to attack him physically (Balmaceda, 2001). On several occasions, he was defined as “autistic” and “good-for-nothing”. Philosopher and writer José Pablo Feinmann (2001) wrote: “[de la Rúa] was baptized Louis XXXII by the popular humor, because he was twice as *boludo* [dumb] as Luis XVI”. He called him “Isabelito” (a diminutive of Isabel, the nickname of María Estela Martínez de Perón (“Isabelita”), third wife of Perón and president of Argentina after his death in 1974, who had been overthrown by the military coup of March 24, 1976) because of a similar inability and incompetence to govern. Such a comparison was strengthened with the pictures of the helicopters in which both left the Casa Rosada.

Corruption as a moral problem was considered to be the main cause of all evil. Argentina was “a society in a state of serious moral decomposition”, as the journalist Sylvia Walger (2001) affirmed. Or as writer Mempo Giardinelli (2001) emphatically stated: “the problem of Argentina is not economic [...] it is political and above all moral [...]”. Corruption was analogous to an illness that corroded morals and broke up social cohesion; Argentina could be seen as a country that was crumbling, routing to its dissolution. The image of a “republic

ravaged by corruption and misgovernment” would even be invoked by Duhalde in his speech to the Legislature when he took over as president on January 2, 2002. Very often, corruption was described through body metaphors. These allowed interpreters to refer to the nation as a sick body, simultaneously with odors from its secretions or stool and widespread putrefaction. Thus, anyone could sense the “rotten smell”, as writer and journalist Osvaldo Bayer (2002a) pointed out. Eschatological allusions were also frequent; corruption was like fecal matter falling on society; as Giardinelli (2002) said: “Those at the top defecate over those below”. Those at the top were not just politicians; he also included managers, supervisors, entrepreneurs, all responsible for enslaving workers.

Very soon some interpreters postulated the existence of an alleged essence or nature of the Argentine people. Books like *Argentinos*, by journalist Jorge Lanata (2002, 2003) and *Los mitos de la historia argentina*, by history professor Felipe Pigna (2004) became best-sellers. Both posed a similar line of interpretation: on the one hand, there was an “official history” full of lies and concealments; on the other, a “true history” that had been “hidden” and needed to be revealed to the people. Despite their differences, both authors argued that Argentina had been a corrupt country since the Spanish conquerors set foot on this land in the sixteenth century (even though the Argentine nation did not exist yet); therefore, the current infected period was the continuation of a corrupt past, a past in which only some historical public figures considered unpolluted could be vindicated (Apaza, 2008; Carlos, 2005; De Amézola; Carnevale; González, 2009).

Nevertheless, as I argued, the decisive issue was to diagnose the evil that afflicted Argentina from the depths of history. As we will see below, these interpreters shared deep-seated beliefs about the causes of the nation’s ills beyond ideological and political differences.

The narratives of national history and the intelligibility of the “crisis”

Apparently, there is nothing new under the sun regarding the traumatic process of Argentine decline and instability of the last twenty-five years, during which

failures, tragedies and also fantasies of hope – later revoked – of a country presumably condemned to unlimited prosperity have proliferated. (Schutt, 2003, p. 475).

This was the way sociologist and political scientist Daniel Schutt described the “crisis” as a manifestation of the long decline of a country that supposedly should have achieved prosperity. Sebreli (2004, p. 13) also shared the idea that the “crisis” was the manifestation of a long decline, but at the same time argued that the reasons were mysterious:

The Argentine failure is a historical enigma difficult to decipher. What has happened to a nation that was one of the richest in the world at the beginning of the twentieth century, when fifty years later a gradual decline, almost imperceptible, began, to be followed by a vertiginous spiral that led to collapse at the beginning of the twenty-first century?

In these two fragments we can appreciate what I will call the narrative of decline: a drop that comes from afar and never stops; and a potential progress that never comes. But Sebreli adds a central element of this narrative: the question about the reasons for decline. In other words, how a country condemned to success (as President Duhalde asserted in March 2002) can fail irretrievably.

The emergence of this narrative can be dated at the beginning of the twentieth century, with the idea of “Argentine failure” (Kozel, 2007), the loss of faith in a promising future. This involved a challenge to the idea of progress, as it had been envisioned by Domingo Faustino Sarmiento, Juan Bautista Alberdi and Bartolomé Mitre in the second half of the nineteenth century. One of the best-known versions tells the story of a thriving, prosperous, wealthy country in the early twentieth century. This progressive time was the result of a civilizing process that had begun in 1853, when Juan Manuel de Rosas (Governor of Buenos Aires in 1829-1832 and the Province of Buenos Aires in 1835-1852; “a tyrant” according to this perspective) was defeated in the battle of Caseros. Since then, the country would have experienced a time of progress thanks to European immigration, export of grain and meat, the development of railways, roads, ports, mail and telegraph, and secular and free education. This same perspective holds that in 1900 the income per capita of Argentina, Germany

and Canada was comparable;⁵ as a result, only seven countries in the world were wealthier than Argentina. In turn, this interpretation states that Argentina lost this privileged position during the course of the twentieth century due to the “demagogic policies” of Hipólito Yrigoyen (1916-1922 and 1928-1930) and Juan Domingo Perón (1946-1955). These governments and others later with similar characteristics led Argentina to veer from the path of modernity, since the foundational liberal values were replaced by nationalist ideals (later, “populism”). Lawyer and journalist José Ignacio García Hamilton – an advocate of this version of history, often defined as “liberal” – wondered: “Why did we abandon the principles of modernity and the path that had been so successful? Are we condemned to decline and failure?” (García Hamilton, 2003, p. 58). Coinciding with García Hamilton, doctor and journalist Nelson Castro (2003, p. 167) held that a “crisis of values” prevailed, in which a “culture of shortcut intended to supplant the compliance to the letter of the law”, a consequence of the continuous coups d’état and political messianism. For his part, accountant and university professor Pedro José Frías (2003, p. 179) considered that the reason for the decline was the “leisure civilization”, which had replaced the values of effort and work, typical of immigrants from Europe in the late nineteenth and early twentieth century. Leisure would have expanded due to Argentina’s own wealth due to its status as the “world’s barn”. He argued that populisms (such as Yrigoyenism and Peronism) convinced the working and middle classes that effort was unnecessary, that welfare depended on the state.

The liberal version formed the basis from which other versions of decline were possible. The same temporal conception underlay a different assessment of events. From a Peronist perspective, the decline began with the fall of Perón’s government in 1955. The presidential speeches of Adolfo Rodríguez Saá and Eduardo Duhalde before the Legislative Assemblies are a good example, since both highlighted that the first Peronism (1945-1955) was a time of “maximum well-being” for Argentines, a time that had to be recovered in order

5 On this basis, many interpreters have asked insistently “how and why other nations with similar characteristics managed to progress, while Argentina was plunged into frustration and hopelessness” (Muchnik, 2003, p. 17), as journalist Daniel Muchnik argued about Canada and Australia. In turn, a year before the crisis, journalist Jorge Oviedo (2000) alluded to the relationship between the three countries through a metaphor of kinship: “three sisters who were separated after birth”.

to return to the abandoned road. Rodríguez Saá proclaimed in December 23, 2001: “[...] I believe in the ‘October 17’ of the people that gave Perón [...] the opportunity to dignify the Argentines [...] I believe in the Peronist resistance [...]” (Diario..., 2001). For his part, Duhalde said in January 1, 2002:

I belong to a political movement that through former President Juan Domingo Perón and Eva Perón founded social justice in Argentina and raised the flags of economic independence and political sovereignty; flags that over time were assumed by all the political forces of popular origin. These flags have been lowered and today we have to ask ourselves and ask the Argentines if we really want to live in a sovereign and independent country. (Diario..., 2002).

For different reasons, some non-Peronist interpreters also pointed out that with the fall of Peronism a time of decline had begun. Historian Luis Alberto Romero (2003, p. 44) criticized the proscription of Peronism between 1955-1973 since this had impacted negatively on the democratic imaginary. Likewise, decline could go back to the first coup d'état in 1930 and, often, to the last military dictatorship. If decline was thought to be the result of the abandonment of a virtuous path, the resolution of the current “crisis” would be a sort of regression, a substitution of the decadent time by another virtuous one or the return to a righteous past. The result would be the restitution of a progressive time.

The “adolescent nation” was another important narrative, although less invoked (González, 2014). According to conservative lawyer and journalist Mariano Grondona, Argentina was an immature country. Reminiscent of the Kantian interpretation of the Enlightenment and based on analogies with life cycles (Herman, 1997; Vigh, 2008), he saw Argentina as a nation that had not reached adulthood, a country that was constantly changing moods: “The teenager expects too much from each change and therefore passes from illusion to frustration and from it to a new illusion. It is not necessary to renounce the utopia of a perfect tomorrow, but we should also reconcile with the modest reality [...]” (Grondona, 2001a). This story resembles the narrative of decline, since both imagine a progressive future time. In a way, decline can also be seen as a very long liminal time, as the future restoration of progressive time constitutes a promise that will be fulfilled without fail. The time of the “adolescent nation” also takes place in liminality (which admits oscillations, closer to

a cyclical time), but adulthood is a state that has not yet emerged; it can only be glimpsed through the contemplation of those who have reached adulthood, such as the developed, “serious” and “normal” countries.

Another narrative saw crises as a constant in Argentine history, a manifestation of repetitive cycles, a foreseeable event produced by a permanent alternation between flourishing and decadent times. In this narrative, the present becomes unfailingly unstable because the worst is always to come, as journalist and writer Rodrigo Fresán (2001) affirmed: “The Argentine condition is linked to the catastrophe”. The idea of crisis as an ever-emerging threat is deeply rooted among many social sectors. Like Grondona, much of the population wonders “how and when the next crisis will break out?” (Grondona, 2001b). Possibly it is a reasonable way of seeing things if we consider that during the last fifty or sixty years Argentines have experienced hyperinflations, devaluations, recessions, confiscations, capital flight, fiscal deficits, external debt, proscriptions, political violence, coups d’état, authoritarianism and state terrorism. It is not surprising that during the “crisis” many people recalled other similar episodes in the past: the “crisis” was part of a sequence of past “crises”. Grondona rightly defined crises as “the almost routine expression of a periodically convulsed country”; he even postulated a frequency: “Argentina remains faithful to its custom, it explodes approximately every ten years” (Grondona, 2001b). In the same vein, political scientist Natalio Botana (2001) alleged: “Crises in Argentina constitute a relentless sequence. For many generations, normalcy is only an interval [...] crisis is not an exceptional moment in the country’s march, but it imposes the historical seal of the *longue durée*”. In other words, what was happening was not exceptional: it had already happened before. Perhaps the “crisis” was a severe blow; but that did not mean that this was neither the first nor the last stroke. Journalist Ignacio Escribano (2002) held that “the crisis was the mirror of a repeated history”.⁶ Concerning the underlying temporality of the narrative of recurring cycles, nobody could ever be sure that the present that turned into past will not return: the declining present ejected into the past will constitute a permanent threat. The inauguration of a new time should also

6 The conception of time as “recurrent” is present in diverse interpretations of Argentine political and economic history in the twentieth century (Cavarozzi, 1983; Cerro, 1999; Damill; Frenkel, 1990; Damill, Frenkel; Juvenal, 2004; De Riz, 1984; Girón, 2009; Landi, 1979; Musacchio, 2009).

be a prevention of the return of the fateful past. A permanent watch of the past will be indispensable; nobody will be able to relax because the substitution of a declining time for another prosperous one will be temporary: the past will always be a living force asleep and hidden in the present.⁷ As I will show in the following section, this narrative encompassed the rest, conditioning the imagination of possible futures.

Glimpsing the future in uncertain times

As I have pointed out, a consequence of crisis situations is, according to Lomnitz, the present saturation. Journalists like Susana Reinoso (2002) and Escribano (2002) reflected this perception by means of expressions such as “precarious state”, the lack of “a firm floor under our feet”, the impossibility to anticipate or overcome an unbearable present, or the “total absence of a project that helps us believe that tomorrow will exist”. In the same way, philosopher Enrique Valiente Noailles (2002) lamented the uncertainty that “does not allow a minimal hope for the future”. In his view, the main problem lay in an intolerable and precarious present “conditioned by our perception of the future” without hope. A few days before the outbreak of December 19, psychologist Eva Giberti (2001) affirmed that if “the national project is violated, it is meaningless to create personal projects [...] We need an experience of the future to develop projects”. Similarly, writer and journalist Rodolfo Rabanal (2001) denounced “the total absence of a useful project to believe in tomorrow”.

The perception of time as frozen, stopped or in a state of suspension is distinctive of liminal instances; these are passages to a new state, which replaces the old one. In the major economic and political crises of contemporary capitalist societies, there are no pre-established ways (such as rituals) through which the passage or transition is processed, so the new state, the future, must be imagined (Visacovsky, 2017, p. 7-8). What is the raw material by which societies

7 Armony and Armony (2005) identified a narrative of the promise of a happy future, a country condemned to success (as Duhalde said during his presidency). However, this can be seen as a variant that postulates an imperative future, which could derive from any of the narratives presented here.

elaborate the future when it is unimaginable? In the Argentine case, one way to create the future was through the purification of a present situation defined as “corrupt”. Interpreters as Bayer (2002b) considered that some actors could carry out the role of purifiers, due to their unpolluted, incorruptible character. These actors were: Madres and Abuelas de Plaza de Mayo (seen as symbols of resistance to the last dictatorship since the democratic transition), the *piqueteros*,⁸ students, teachers and professors and eventually all humiliated and unemployed people. Bayer saw these actors as lighthouses to guide the people in the midst of the storm, or models to imitate, totally opposed to politicians, judges, trade unionists and business owners that had led the Argentines to disaster. Claims for a clean justice could also be seen in terms of sanitization. These involved the entire ideological and political spectrum and would very soon become a prominent part of the political agenda. Between 2002 and 2003, numerous demonstrations of citizens demanded the resignation of the members of the National Supreme Court of Justice, not only because they were held responsible for the confiscation of bank deposits, but also because they had colluded with political power. In fact, several members resigned and, already under his presidency, Néstor Kirchner promoted a total renovation of the Supreme Court (Kapiszewski, 2006; Ruibal, 2008). The reopening of trials for crimes committed by the last dictatorship can be considered part of this process of purification of justice, once the laws of Full Stop and Due Obedience (approved in 1986 and 1987 respectively and repealed by Congress in 1998) and the pardons decreed by President Menem between 1989-1990 were declared unconstitutional by the Congress (2003) and the Supreme Court (2005). Obviously, the initial demand of a sector of the citizenry to carry out a thorough purge of the political leadership was impracticable; see e.g. writer and journalist Antonio Caparrós (2002); and journalists Roberto Guareschi (2002) and Washington Uranga (2001). The reconstruction of the political system was conducted by more or less known politicians, many of which had already played various roles in government for several years.

8 The *piquetero* movement had begun in the protests of unemployed workers in Neuquén in 1996, caused by the dismissal of workers from the state company *Yacimientos Petrolíferos Fiscales*, which was privatized during Menem's government; since then, their actions were characterized by the blockage of streets and routes (*piquetes*).

If corruption was seen as a consequence of a “crisis of values”, of the lack of honesty and decency, how could these qualities be recovered? “A look at the decades after 1853 shows us that progress is possible, if we return to positive values”, according to García Hamilton (2003, p. 58). He was invoking the narrative of decline and a liberal vision of national history, according to which the future would consist in a return to the successful path abandoned many years ago, a restoration of lost time. These values could be embodied by certain historical figures with archetypal characteristics; or by the ancestors who came from Europe and progressed through hard work and sacrifice.

Others thought that Argentines should be more realistic in the future, because they are prone to living in a world of illusions. Terms such as “illusion” or “fiction” were used to define the support that broad sectors of society gave to convertibility after its repeal (see, e.g., economist Aldo Ferrer, 2001; journalist Marcelo Bonelli, 2001; engineer and economist Schvarzer, 2002, 2003; writer and journalist Tomás Eloy Martínez, 2005; journalist Martín Kanenguiser, 2011). A propensity to illusion that, as I showed in the previous section, was typical of an “adolescent nation” that had to reach maturity.

Now, we have seen that one of the peculiarities of the interpretations of Argentine history is that prosperous times are ephemeral. According to certain perspectives, the path of progress cannot be retrieved or, in other words, adulthood cannot be achieved due to the action of retrograde forces. Certainly, the restoration of progress or the passage to maturity are absorbed by a narrative in which cyclical temporality prevails. When history is interpreted in this way, the resolution of every crisis supposes the avoidance of a return of the ill-fated past, through either its eternal vigilance or, as Néstor Kirchner expounded in the Legislative Assembly on May 25, 2003, a definitive break in the cyclical logic. During and after the “crisis”, the fear of an upcoming “crisis” has had performative effects in practices related to savings and investment, but it has also played a key role in the political contest. “If we lose, the country will return to 2001,” Néstor Kirchner said before the 2009 legislative elections (Verón, 2009). A few years later, in a context of inflation and an increase in social conflict, sociologist Manuel Mora y Araujo warned about the possibility of a new “crisis” in Argentina (Dutra, 2013).

In turn, the idea of a cyclical temporality allowed for the imagination of the future as the end of a cycle and the beginning of a new one. This was sustained

by interpreters that were critical of the 1990s, such as political scientist and sociologist Atilio Borón (2001) and Aldo Ferrer (2001); according to them, the fall of de la Rúa's government was the expiration of a neoliberal cycle, which had begun with the conclusion of the government of Isabel Perón and the policies of the minister of economy of the last military dictatorship, José Alfredo Martínez de Hoz. The cycle took the form of a genealogy, which established a relationship of descent between certain ideologies, governments, policies and characters of the present and their origins in the past. Thus, state terrorism and the economic policies of the last dictatorship was the genealogical origin of 1990s' neoliberalism.

The condemnation of neoliberalism affected government officials who planned and implemented the policies and politicians, economists, and journalists who defended them. Almost a year before the events of December, Muchnik (2001) did not hesitate to ask: "Did [the ministers of economy] Domingo Cavallo, Roque Fernández, José Luis Machinea, Ricardo López Murphy, [and neoliberal academic centers] CEMA, FIEL, Fundación Mediterránea and other factories and hotbeds of government officials have nothing to do with what is happening?". He remembered that they had sold public enterprises, tripled the external debt, destroyed labor laws, and expanded poverty. He argued: "They should be held accountable for what they did".⁹ The genealogical relationship that linked the last dictatorship with the 1990s was a way to identify the agents of pollution.

In contrast, a clean genealogy could face the task of future purification, such as imagining economic policies completely different from neoliberal ones. The so-called "Plan Fénix" is a good example of this. It was drawn up a few months before December 2001 by a group of economists at the University of Buenos Aires. The project, inspired by Keynes' ideas, postulated the central role of the state in order to boost economic growth, promote employment and consumption recovery and a more equitable distribution of income by developing import substitution industrialization and introducing dollar exchange controls. These economic ideas would be leading in the following years.

9 Voices identified as "neoliberal" were rarely heard on the public stage. A notable exception was Álvaro Alsogaray (2002), former economy minister in the government of Arturo Frondizi and de facto President José María Guido and advisor to President Menem.

The various narratives are related hierarchically. Depending on their underlying temporalities, one narrative (or parts of it) can be transformed into another. The sequence progress-decline-progress very easily becomes a narrative of recurrent cycles. The narrative of an adolescent nation can be likened to the conception of decline, when the future of adulthood and progress is not achieved. In all cases, the narrative of recurrent cycles subsumes all the other narratives, transforming all progress, well-being and maturity into something transitory.

Conclusions

During the time coined as a “crisis” in Argentina a large number of public interpreters tried to explain its causes and possible solutions. Peculiarly, all these interpretations placed the “crisis” in national history. On the one hand, this was the appropriate frame to make the current time intelligible; on the other, the situation triggered a wide-ranging historical reflection on the misfortunes and destiny of the nation. Although this situation demanded immediate responses, the interpretations showed that a broad conviction existed: the evils that had led to the “crisis” were not a product of the present. These interpretations held that the overcoming of this corrupt time demanded an urgent political and moral purification. But, at the same time, the “crisis” was seen as crystallization of a repeated history of letdowns. Interpreters appealed to a series of narrative frames (Knight, 2012a, p. 356) that conceived the “crisis” as an expression of the “Argentine decline”, as a new oscillation in the mood of an “adolescent nation”, or, lastly, as part of “the recurrent cycles” in which prosperity and decay alternated. The unthinkable future after the “crisis” could be imagined through narratives. In all cases, the future presupposed the institution of a progressive time, but each narrative solved it in a different way. The narrative of decline demanded a return or restitution of a flourishing past; the narrative of the adolescent nation, called for the achievement of a state of maturity; and the narrative of recurrent cycles, required the definitive stoppage of the eternal recurrence. Although each narrative was autonomous, the narrative of the recurrent cycles has been dominant, transforming all the others. I do not claim that these narratives represent all interpretations of the time

of “crisis”. I have focused on public interpretations, but others could be thought of and spread by popular sectors, for example. However, many of these public interpretations had consequences in the practices and everyday life of the population, since they gave rise to specific policies.

I would like to highlight three reasons why it is important to study public interpretations of the “crisis”. First, the “crisis” revealed (Knight, 2012a, p. 369) deep-rooted ways of imagining the nation and a sense of historicity; a present embedded in national history, with its specific interpretations and, consequently, potential solutions or projects. The past (or its narratives) constituted models through which the nation could be thought (Sahlins, 1985). Second, the interpretative disputes about the time of “crisis” forged specific meanings of the event. It is clear that widespread corruption and neoliberal economic policies were preponderant aspects that had led to disaster (without euphemisms). This was expressed by public interpretations of the “crisis”. However, many of these interpretations did something else: they postulated the need for a specific type of political intervention (Hay, 1996). For that reason the exit of the “crisis” implied a different path from the neoliberal one. In short, the nomination of a time as “crisis” is inseparable from its interpretations, from the imaginable futures and from certain and new courses of political action (Bryant, 2016, p. 26). Third, the exit from the “crisis” allows us to understand the political and economic process that follows. This seems like a truism, but I mean something a little less obvious. I suggest that the interpretative disputes that constituted the “crisis” as an event produced a political setting in which certain actions were possible and admissible, to the detriment of others. The strong public condemnation of the policies of the 1990s and their leaders enabled forms of intervention that were presented as opposed. Taking into account Duhalde’s government and the first years of Kirchner’s, we see that the economic policy was more state-oriented; different programs to address poverty and unemployment were implemented; or the trials of those responsible for state terrorism were reopened. I conjecture that, perhaps, the same can be applied to other aspects of “Kirchnerism” (a local term that is often used uncritically to refer to different times and policies), such as its invocations to certain pasts seen as exemplary and the construction of genealogies, the relationship with a “recovery of the political” or the return of the “participation of youth in politics”.

Finally, this article aims to be a contribution to the novel field of studies on crisis situations, especially in anthropology. These can help understand aspects not covered by macroeconomic or political analyses. From a non-normative perspective, based on empirical research and an analytical arsenal sensitive to the native's perspectives, these investigations show how each crisis is specific, because its interpretation is only possible within particular frames and historicities. Crises (in an economic sense) may obey the universal logic of capitalism; but the Argentine "crisis" is a multidimensional event only intelligible within a specific sense of historicity. Like the studies on Spain and (mainly) Greece, the Argentine case highlights the relevance of cultural dimensions to understand the collective responses that each country has assumed as a national project.

References

- ABADI, J.; MILEO, D. *Tocar fondo: la clase media argentina en crisis*. Buenos Aires: Sudamericana, 2002.
- ALSOGARAY, A. El punto de no retorno. *Ámbito Financiero*, Buenos Aires, p. 8, 6 feb. 2002.
- ALTAMIRANO, C. ¿Quo vadis, Argentina?. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 16, n. 44, p. 69-82, 2002.
- APAZA, H. Divulgadores de la historia, público y sentido común. *KAF*, Santa Fe, v. 1, n. 1, p. 44-52, 2008.
- ARMONY, C.; ARMONY, V. Indictments, myths, and citizen mobilisation in Argentina: a discourse analysis. *Latin American Politics and Society*, Miami, v. 47, n. 4, p. 27-54, 2005.
- ARMONY, V. *L'énigme argentine: images d'une société en crise*. Montréal: Athéna éditions: Chaire de recherche du Canada en mondialisation citoyenneté et démocratie, 2004.
- ASTARITA, M. Los usos políticos de la corrupción en la Argentina en los años noventa: una perspectiva histórica. *Revista Estado y Políticas Públicas*, Buenos Aires, v. 2, n. 3, p. 171-190, 2014.
- BALMACEDA, O. De la Rúa exigió respeto por la investidura tras ser abucheado. *La Nación*, Buenos Aires, 18 mayo 2001. Política, p. 8.

- BAYER, O. De Monseñor a Bakunin. *Página 12*, Buenos Aires, 20 dic. 2002a. Especiales, p. 24.
- BAYER, O. La gran fachada argentina. *Página 12*, Buenos Aires, 6 enero 2002b. El País, p. 23.
- BLANQUER, J.-M.; CHERESKY I. *De la ilusión reformista al descontento ciudadano: las elecciones en Argentina, 1999-2001*. Rosario: Homo Sapiens, 2003.
- BLETA, A. Kirchner volvió a mostrarse con Cristina y habló del fin del mandato. *Clarín*, Buenos Aires, 11 nov. 2006. Noticias, p. 4.
- BONASSO, M. El reencuentro. *Tres Puntos*, Buenos Aires, 23 dic. 2001. Sección, p. 22-23.
- BONELLI, M. Un final anunciado, para una década de convertibilidad. *Clarín*, Buenos Aires, 21 dic. 2001. Política, p. 11.
- BORÓN, A. Réquiem para el neoliberalismo. *Página 12*, Buenos Aires, p. 25, 23 dic. 2001.
- BOTANA, N. Sobrevivir en la crisis. *La Nación*, Buenos Aires, 20 dic. 2001. Notas, p. 25.
- BRYANT, R. On critical times: return, repetition, and the uncanny present. *History and Anthropology*, London, v. 27, n. 1, p. 19-31, 2016.
- CAMARASA, J. *Días de furia: historia oculta de la Argentina desde la caída de de la Rúa hasta la asunción de Duhalde*. Buenos Aires: Sudamericana, 2002.
- CAPARRÓS, M. *Qué país: informe urgente sobre la Argentina que viene*. Buenos Aires: Planeta, 2002.
- CARLOS, M. Los usos de la Historia y el fenómeno de la 'nueva divulgación' en el campo de la Historia Argentina. *Clío y Asociados*, La Plata, n. 9/10, p. 131-148, 2005.
- CASTRO, N. La crisis de valores. In: DESSEIN, D. (Comp.). *Reinventar la Argentina: reflexiones sobre la crisis*. Buenos Aires: Sudamericana: La Gaceta de Tucumán, 2003. p. 166-169.
- CAVAROZZI, M. *Autoritarismo y democracia (1955-1983)*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1983.
- CERRO, A. M. La conducta cíclica de la economía argentina y el comportamiento del dinero en el ciclo económico. *Económica*, La Plata, v. 45, n. 4, p. 7-60, 1999.
- CORRAL, D. En torno a la política como 'problema moral'. El clivaje corrupción-anti-corrupción como principio de diferenciación política en la centroizquierda de los noventa. *Trabajo y Sociedad*, Santiago del Estero, n. 22, p. 447-459, 2014.

CUFRÉ, D. Kirchner quiere salir del infierno mientras los empresarios piden palos. *Página 12*, Buenos Aires, 12 dic. 2003. Economía, p. 2.

DAMILL, M.; FRENKEL, R. *Hiperinflación en Argentina: 1989-1990*. Buenos Aires: CEDES, 1990.

DAMILL, M.; FRENKEL, R.; JUVENAL, L. Las cuentas públicas y la crisis de la convertibilidad en Argentina. *Journal of Iberian and Latin American Research*, Sydney, v. 10, n. 2, p. 61-94, 2004.

DE AMÉZOLA, G.; CARNEVALE, S.; GONZÁLEZ, M. P. Los futuros profesores y las lecturas de historia en las aulas de Argentina. *Antíteses*, Londrina, v. 2, n. 3, p. 93-113, 2009.

DE RIZ, L. Argentina: ni democracia estable ni régimen militar (conjeturas sobre las perspectivas para la democracia). In: OSZLAK, O. et al. *'Proceso', crisis y transición democrática/2*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1984. p. 7-28.

DESSEIN, D. (Comp.). *Reinventar la Argentina: reflexiones sobre la crisis*. Buenos Aires: Sudamericana: La Gaceta de Tucumán, 2003.

DIARIO de sesiones de la Asamblea legislativa. Versión taquigráfica. Buenos Aires, 22/23 dic. 2001. Available at: <<http://constitucionweb.blogspot.com.ar/2010/03/asamblea-legislativa-del-23122001.html>>. Accessed: 3 June 2018.

DIARIO de sesiones de la Asamblea legislativa. Versión taquigráfica. Buenos Aires, 1 enero 2002.

DINERSTEIN, A. ¡Que se vayan todos! Popular insurrection and the asambleas barriales in Argentina. *Bulletin of Latin American Research*, Liverpool, v. 22, n. 2, p. 187-200, 2003.

DOUGLAS, M. *Purity and danger: an analysis of concepts of pollution and taboo*. London: Routledge, 1966.

DUTRA, D. Hay una posibilidad de crisis en Argentina como en 2001. *El Observador*, Montevideo, 18 dic. 2013. Mundo, p. 12.

EPSTEIN, E.; PION-BERLIN, D. (Ed.). *Broken promises?: the Argentine crisis and Argentine democracy*. Lanham: Lexington Books, 2006.

ESCOLAR, M. et al. Últimas imágenes antes del naufragio: las elecciones del 2001 en Argentina. *Desarrollo Económico*, Buenos Aires, v. 42, n. 165, p. 25-44, 2002.

ESCRIBANO, I. Espejos de una historia que se repite. *La Nación*, Buenos Aires, 8 enero 2002. Notas, p. 21.

FEINMANN, J. P. Isabelito. *Página 12*, Buenos Aires, p. 11, 21 Dec. 2001.

FERRER, A. Los mitos neoliberales versus la capacidad económica estatal. *Clarín*, Buenos Aires, 11 dic. 2001. Tribuna Abierta, p. 23.

FIORUCCI, F. Fascinated by failure: the 'bestseller' explanations of the crisis. In: FIORUCCI, F.; KLEIN, M. *The Argentine crisis at the turn of the millennium*. Amsterdam: CEDLA, 2004. p. 150-172.

FRADKIN, R. Cosecharás tu siembra. Notas sobre la rebelión popular argentina de diciembre 2001. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, París, 9 févr. 2005.

FRESÁN, R. Argentino de lejos. *Página 12*, Buenos Aires, 31 dic. 2001. Informe Especial, p. 16.

FRÍAS, P. J. Reinvertarnos en la penuria. In: DESSEIN, D. (Comp.). *Reinventar la Argentina: reflexiones sobre la crisis*. Buenos Aires: Sudamericana: La Gaceta de Tucumán, 2003. p. 178-180.

GARCÍA HAMILTON, J. I. Esplendor y ocaso de la República Argentina. In: DESSEIN, D. (Comp.). *Reinventar la Argentina: reflexiones sobre la crisis*. Buenos Aires: Sudamericana: La Gaceta de Tucumán, 2003. p. 56-58.

GIARDINELLI, M. De contubernios y monopolios. *Página 12*, Buenos Aires, p. 40, 6 dic. 2001.

GIARDINELLI, M. La ley del gallinero y una teoría de las cacerolas. *Página 12*, Buenos Aires, p. 28, 7 enero 2002.

GIARRACA, N. *Tiempos de rebelión: que se vayan todos: calles y plazas en la Argentina 2001-2002*. Buenos Aires: Antropofagia, 2007.

GIBERTI, E. El futuro. *Página 12*, Buenos Aires, p. 36, 14 dic. 2001.

GIRÓN, A. *Argentina: su recurrente inestabilidad financiera*. Buenos Aires: CLACSO; México: Universidad Nacional Autónoma de México/IIES, 2009.

GODDARD, V. This is history: nation and experience in times of crisis – Argentina 2001. *History and Anthropology*, London, v. 17, n. 3, p. 267-286, 2006.

GODDARD, V. Fronteras, fragmentos y el proyecto antropológico: género y generaciones en el capitalismo contemporáneo. In: TOMÀS, A. A. et al. *Periferias, fronteras y diálogos: una lectura antropológica de los retos de la sociedad actual*. Tarragona: Publicacions Universitat Rovira i Virgili, 2014. p. 87-107.

GONZÁLEZ, F. *Crónicas de un país adolescente: siete décadas de proyectos delirantes*. Buenos Aires: Ediciones B, 2014.

GORDILLO, M. *Piquetes y cacerolas: el "argentino" del 2001*. Buenos Aires: Sudamericana, 2012.

GRONDONA, M. Un país entre la adolescencia y la madurez. *La Nación*, Buenos Aires, 23 dic. 2001a. Notas, p. 25.

GRONDONA, M. Los argentinos ¿ingobernables o desgobernados?. *La Nación*, Buenos Aires, 30 dic. 2001b. Notas, p. 21.

GUARESCHI, R. Si no es ahora, ¿cuándo?. *Clarín*, Buenos Aires, 2 enero 2002. Política, p. 5.

HABERMAS, J. *Legitimation crisis*. London: Heinemann, 1976.

HAY, C. Rethinking crisis: narratives of the new right and constructions of crisis. *Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture & Society*, Amherst, v. 8, n. 2, p. 60-76, 1995.

HAY, C. Narrating crisis: the discursive construction of the Winter of Discontent. *Sociology*, Durham, v. 30, n. 2, p. 253-277, 1996.

HERMAN, A. *The idea of decline in Western History*. New York: Simon and Schuster, 1997.

HEYMANN, D. *Buscando la tendencia: crisis macroeconómica y recuperación en Argentina*. Buenos Aires: CEPAL, 2006. (Serie Estudios y Perspectivas).

HOLTON, R. J. The idea of crisis in modern society. *The British Journal of Sociology*, v. 38, n. 4, p. 502-520, 1987.

HORVATH, A.; THOMASSEN, B.; WYDRA, H. (Ed.). *Breaking boundaries: varieties of liminality*. Oxford: Berghahn, 2015.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICAS Y CENSOS. *Encuesta Permanente de Hogares (EPH)*. Buenos Aires, mayo 2002.

IÑIGO CARRERA, N.; COTARELO, M. C. Génesis y desarrollo de la insurrección espontánea de diciembre de 2001 en Argentina. In: CAETANO, G. *Sujetos sociales y nuevas formas de protesta en la historia reciente de América Latina*. Buenos Aires: CLACSO, 2006. p. 49-92.

JOZAMI, A. *Argentina, la destrucción de una nación*. Buenos Aires: Mondadori, 2003.

JURI, D. Chacho renunció con críticas y De la Rúa dice que no hay crisis. *Clarín*, Buenos Aires, 7 oct. 2000. Política, p. 4.

KANENGUISER, M. *Fin de la ilusión: Argentina 2001-2011: crisis, reconstrucción y declive*. Buenos Aires: Edhasa, 2011.

KAPFERER, B. In the event: toward an anthropology of generic moments. *Social Analysis*, v. 54, n. 3, p. 1-27, 2010.

KAPISZEWSKI, D. La Corte Suprema y la política constitucional en la Argentina post-Menem. *Revista Jurídica de la Universidad de Palermo*, Buenos Aires, n. 1, p. 5-46, 2006.

KESSLER, G.; DI VIRGILIO, M. M. La nueva pobreza urbana: dinámica global, regional y argentina en las últimas dos décadas. *Revista de la CEPAL*, Santiago de Chile, n. 95, p. 31-50, 2008.

KIRCHNER le resta dramatismo a la discusión salarial. *La Nación*, Buenos Aires, 13 abr. 2007. Política, p. 7.

KIRCHNER prometió transparencia. *La Nación*, Buenos Aires, 12 dic. 2003. Economía y Negocios, 2da. Sección, p. 4.

KIRCHNER volvió a pedir que no se pierda el tiempo en campaña y resaltó logros económicos. *Clarín*, Buenos Aires, 21 dic. 2006. Política, p. 7.

KNIGHT, D. M. Cultural proximity: crisis, time and social memory in central Greece. *History and Anthropology*, London, v. 23, n. 3, p. 349-374, 2012a.

KNIGHT, D. M. Turn of the screw: narratives of history and economy in the Greek crisis. *Journal of Mediterranean studies*, Malta, v. 21, n. 1, p. 53-76, 2012b.

KNIGHT, D. M. Temporal vertigo and time vortices on Greece's Central Plain. *The Cambridge Journal of Anthropology*, Cambridge, v. 34, n. 1, p. 32-44, 2016.

KNIGHT, D. M. Fossilized futures: topologies and topographies of crisis experience in Central Greece. *Social Analysis*, New York, v. 61, n. 1, p. 26-40, 2017.

KNIGHT, D. M.; STEWART, C. Ethnographies of austerity: temporality, crisis and affect in Southern Europe. *History and Anthropology*, London, v. 27, n. 1, p. 1-18, 2016.

KOSACOFF, B. (Ed.). *Crisis, recuperación y nuevos dilemas: la economía argentina 2002-2007*. Santiago de Chile: Naciones Unidas: CEPAL, 2007.

KOSELLECK, R. *Critique and crisis: enlightenment and the pathogenesis of modern society*. Learnington Spa: Berg, 1988.

KOVADLOFF, S. La tensa espera. *La Nación*, Buenos Aires, 9 enero 2002. Notas, p. 17.

KOZEL, A. En torno a la desilusión argentina. *Varia Historia*, Belo Horizonte, v. 23, n. 38, p. 368-385, 2007.

LANATA, J. *Argentinos: desde Pedro de Mendoza hasta la Argentina del Centenario*. Buenos Aires: Ediciones B: Grupo Zeta, 2002.

LANATA, J. *Argentinos: siglo XX: desde Yrigoyen hasta la caída de de la Rúa*. Buenos Aires: Ediciones B: Grupo Zeta, 2003.

LANDI, O. Argentina 1973-76: la génesis de una nueva crisis política. *Revista Mexicana de Sociología*, México D.F., v. 41, n. 1, p. 89-127, 1979.

LAS ENSEÑANZAS de la crisis argentina. Una serie sobre los problemas de fondo. *La Nación*, Buenos Aires, 31 dic. 2000. Cultura, p. 15.

LEVEY, C.; OZAROW D.; WYLDE C. *Argentina since the 2001 crisis: recovering the past, reclaiming the future*. New York: Palgrave Macmillan, 2014.

LOMNITZ-ADLER, C. Times of crisis: historicity, sacrifice and the spectacle of debate in Mexico City. *Public Culture*, Durham, v. 15, n. 1, p. 127-147, 2003.

LOZANO, C. Contexto económico y político en la protesta social de la Argentina contemporánea. *Observatorio Social de América Latina*, Buenos Aires, n. 5, p. 5-10, 2001.

MARTÍNEZ, T. E. The truth in fiction. *New Perspectives Quarterly*, Santa Barbara, v. 22, n. 3, p. 25-28, 2005.

MAURO, S. La tematización de la corrupción como clivaje de la política argentina en los noventa. *Estudios Sociales*, Santa Fe, v. 20, n. 40, p. 68-95, 2012.

MUCHNIK, D. La economía, en la cuenta regresiva. *Clarín*, Buenos Aires, 16 enero 2001. Noticias, p. 10.

MUCHNIK, D. *Tres países, tres destinos: Argentina frente a Australia y Canadá*. Buenos Aires: Norma, 2003.

MUSACCHIO, A. Las oscilaciones cíclicas de la economía argentina en las dos últimas décadas. *Problemas del Desarrollo*, México D.F., v. 40, n. 159, p. 143-168, 2009.

NO ANTICIPAN las elecciones. *La Nación*, Buenos Aires, 23 jun. 2006. Política, p. 8.

NOVARO, M. (Comp.). *El derrumbe político en el ocaso de la convertibilidad*. Buenos Aires: Norma, 2002.

O'DONNELL, S. El cacerolazo, la nueva forma de fiscalizar. *La Nación*, Buenos Aires, 23 dic. 2001. Política, p. 13.

OLLIER, M. M. Argentina: up a blind alley once again. *Bulletin of Latin American Research*, Liverpool, v. 22, n. 2, p. 170-186, 2003.

OVIEDO, J. La Argentina, Canadá y Australia parecen tres hermanas separadas al nacer. *La Nación*, Buenos Aires, 27 agosto 2000. Economía y Negocios, 2da. Sección, p. 1-2.

PEREYRA, D. *Argentina rebelde: crónica y enseñanzas de la revuelta social*. Madrid: Ediciones de Intervención Cultural: El Viejo Topo, 2003.

PÉREZ DE EULATE, M. Kirchner prometió continuidad económica a los empresarios. *La Nación*, Buenos Aires, 2 agosto 2007. Economía y Negocios, 2da. Sección, p. 1-2.

PIGNA, F. *Los mitos de la historia argentina*. Buenos Aires: Norma, 2004.

PÍREZ, P. ¿Qué pasó en la Argentina? Algunas piezas de un rompecabezas para intentar entender. *Estudios Sociológicos*, México D.F., v. 20, n. 2, p. 455-467, 2002.

RABANAL, R. La Argentina desenmascarada. *La Nación*, Buenos Aires, 19 dic. 2001. Notas, p. 21.

RAPOPORT, M. (Ed.). *Crónicas de la Argentina sobreviviente: el presente en el espejo de la historia*. Buenos Aires: Norma, 2004.

REINOSO, S. Hubo críticas de los intelectuales. La designación de Duhalde es vista con desconfianza y un atisbo de esperanza. *La Nación*, Buenos Aires, 3 enero 2002. Política, p. 8.

ROITMAN, J. *Anti-crisis*. Durham: Duke University Press, 2014.

ROMERO, L. A. *La crisis argentina: una mirada al siglo XX*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2003.

RUIBAL, A. M. La sociedad civil en el proceso de reformas a la Corte Suprema Argentina. *Revista Mexicana de Sociología*, México D.F., v. 70, n. 4, p. 725-757, 2008.

SAHLINS, M. *Islands of History*. Chicago: The University of Chicago Press, 1985.

SAVOIA, C. Una democracia acorralada. *Clarín*, Buenos Aires, 1 enero 2002. Suplemento Especial, p. 3.

SCHUTT, D. Argentina 2001-2002: agonía, estallido y naufragio. *Foro Internacional*, México D.F., v. 43, n. 2, p. 475-493, 2003.

SCHVARZER, J. El fracaso histórico de la convertibilidad. *Iberoamericana*, Berlín, v. 2, n. 6, p. 190-194, 2002.

SCHVARZER, J. La crisis en Argentina: el fracaso histórico de un sistema perverso. *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, Amsterdam, n. 74, p. 85-92, 2003.

SEBRELI, J. J. *Crítica de las ideas políticas argentinas: los orígenes de la crisis*. Buenos Aires: Sudamericana, 2004.

TEUBAL, M. Rise and collapse of Neoliberalism in Argentina. The role of economic groups. *Journal of Developing Societies*, New Delhi, v. 20, n. 3/4, p. 173-188, 2004.

TURNER, V. W. *Dramas, fields and metaphors: symbolic action in human society*. Ithaca: Cornell University Press, 1974.

- URANGA, W. El deporte nacional. *Página 12*, Buenos Aires, p. 28, 10 dic. 2001.
- VALERI, V. Constitutive history: genealogy and narrative in the legitimization of Hawaiian kingship. In: OHNUKI-TIERNEY, E. *Culture through time: anthropological approaches*. Stanford: Stanford University Press, 1990. p. 154-192.
- VALIENTE NOAILLES, E. El principio de la esperanza. *La Nación*, Buenos Aires, 3 enero 2002. Notas, p. 17.
- VERÓN, M. 'Si perdemos, el país volverá al 2001', dijo Kirchner. *La Nación*, Buenos Aires, 28 abr. 2009. Política, p. 1, 5.
- VIGH, H. Crisis and chronicity: anthropological perspectives on continuous conflict and decline. *Ethnos*, Stockholm, v. 73, n. 1, p. 5-24, 2008.
- VISACOVSKY, S. E. *El Lanús: memoria y política en la construcción de una tradición psiquiátrica y psicoanalítica argentina*. Buenos Aires: Alianza, 2002.
- VISACOVSKY, S. E. Imágenes de la 'clase media' en la prensa escrita argentina durante la llamada 'crisis del 2001-2002'. In: VISACOVSKY, S. E.; GARGUIN, E. *Moralidades, economías e identidades de clase media: estudios históricos y etnográficos*. Buenos Aires: Antropofagia, 2009. p. 247-278.
- VISACOVSKY, S. E. Imputaciones de colaboracionismo, moralidad política y los orígenes y difusión del lacanismo en la Argentina. *Etnografías Contemporáneas*, v. 5, n. 5, p. 75-107, 2011a.
- VISACOVSKY, S. E. Introducción. In: VISACOVSKY, S. E. *Estados críticos: la experiencia social de la calamidad*. La Plata: Al Margen, 2011b. p. 15-63.
- VISACOVSKY, S. E. When time freezes: socio-anthropological research on social crises. *Iberoamericana: Nordic Journal of Latin American and Caribbean Studies*, Stockholm, v. 46, n. 1, p. 6-16, 2017.
- WALGER, S. Un paquete de escepticismo. *La Nación*, Buenos Aires, 7 dic. 2001. Notas, p. 25.

Recebido: 30/09/2017 Aceito: 20/06/2018 | Received: 9/30/2017 Accepted: 6/20/2018



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

Reflexões sobre uma trajetória intelectual em tempos de desafios políticos

Reflections on an intellectual career in politically challenging times

Otávio Velho*

*Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro – Rio de Janeiro, RJ, Brasil
otaviogvelho@gmail.com

I¹

É um grande prazer estar mais uma vez neste Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, ao qual agradeço na pessoa do seu coordenador Emerson Giumbelli e na de Carlos Alberto Steil, que me dirigiu generosa saudação de boas vindas. Programa em que, além de aos dois mencionados, estou ligado por muitos outros laços de amizade; bem como por muitos anos de convivência. Quanto a esse tempo de convivência, gostaria apenas de fazer alguns registros, retirados do meu currículo. Lá consta, inclusive, um registro anterior à criação do Programa que é o de ter sido professor visitante no Departamento de Ciências Sociais em 1975 por alguns meses. Isso marca, desde então, a inserção numa rede de contatos onde entre outros se destacam Helgio Trindade e Ruben Oliven, caros amigos aqui presentes nesta tarde. E que sugere também uma convivência durante o período de gestação do Programa. Quanto ao Programa, propriamente, não posso deixar de destacar o fato de ter proferido a aula inaugural do início de suas atividades em 23 de agosto de 1979 (em dez dias serão, portanto, 39 anos). Aula essa intitulada “A universidade e a antropologia no Brasil, hoje”, posteriormente publicada na *Revista do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UFRGS* (Velho, 1980). Consta também no meu currículo ter dado a aula inaugural em 1994. Bem como a conferência comemorativa dos 30 anos do Programa em 2009, então chamada, em alusão à aula de 1979, “A universidade e a antropologia no Brasil, revisitadas”. Isso para ficar restrito a eventos similares ao de hoje.

Essa prolongada relação serve também para atestar que a “trajetória intelectual” referida no título desta aula já é razoavelmente longa. O que provoca sensação de estranheza, a de se ver colocado no lugar antes ocupado por nossos “maiores”. E se ver requisitado a “dar testemunho”, a falar da memória. Isso me causou uma resistência inicial. Resistência seguida do reconhecimento de que se trata de um papel a cumprir, o mesmo tendo sentido no âmbito da SBPC onde na Reunião Anual que se realizou agora de 22 a 28 de julho em Maceió cumpri esse papel na mesa comemorativa dos 70 anos da entidade formada pelos seus presidentes de honra, sendo eu o único oriundo das humanidades.

1 Aula inaugural dada no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul em 13/08/2018.

Papel, ainda por cima, sujeito a equívocos. Como o que foi performatizado numa mesa em reunião da Anpocs em que estive presente anos atrás junto com o meu irmão Gilberto, em que esse, bem ao seu estilo, interrompeu uma exposição que fazia sobre Weber para esclarecer ao auditório que ele não havia tido a oportunidade de conhecer Max Weber pessoalmente.

Esta aula, porém, é a primeira vez em que, por sugestão do próprio coordenador deste Programa, aparece tão explicitamente também a questão da política. Embora ela costume aflorar, até por razões da própria trajetória intelectual: como no próprio tema do autoritarismo, não por acaso tão central na minha produção dos anos 1970 e que também não por acaso parece ganhar renovado interesse hoje; no fato de ter feito trabalho de campo em área conflituosa e sujeita a movimento guerrilheiro quando eu mesmo respondia a processo na justiça militar, e assim por diante. Essa fricção constante (aproveito para fazer um comercial) talvez explicando o título do texto que fecha a minha coletânea recém-lançada, *Antinomias do real* (Velho, 2018a): “A antropologia e a guerra: não só de narrativas”, espécie de chamamento ao retorno para um certo realismo, a que voltarei adiante.

Retorno, aliás, talvez seja para mim hoje uma palavra-chave, cuja dignidade teórica busquei resgatar em outro texto da mesma coletânea intitulado “Epistrophê: do duplo vínculo às antinomias e de volta”. Gostaria, portanto, hoje de tratar a minha “trajetória intelectual” associada a esse mote do *retorno*. Embora, de certa maneira, retorno entre aspas, à moda de Heráclito. E aí já estou praticando outro exercício que me parece fundamental e que trato nesse mesmo artigo: o de *desdizer*, espécie de elogio da incoerência. Elogio esse que talvez seja um privilégio de aposentados, que por vezes agem em relação aos estudantes – para desespero dos “pais” – como uma espécie de avós permissivos.

II

Feitas essas qualificações, gostaria de proclamar de imediato um desses retornos. Trata-se de um retorno a Marx, muito sólido nos meus trabalhos dos anos 1970, mas que aos poucos se esvaneceu (como tudo que é sólido, diria ele próprio); o que por si para mim mereceria uma reflexão. Mas esse retorno se dá por um caminho novo, que não tem nada de retorno e sim, talvez, de uma espécie

de resgate. Resgate de uma dívida. Dívida oriunda da ausência praticamente total até pouco tempo atrás das questões da ecologia nos meus trabalhos. E o veículo desse processo rejuvenescedor, por assim dizer, foi muito consistentemente a tese de doutorado publicada em inglês em 2017 por um jovem estudioso japonês, Kohei Saito, intitulada *O ecossocialismo de Karl Marx: capital, natureza e a crítica não terminada da economia política* (Saito, 2017).

Impossível resumir esse livro aqui, mas eu o recomendo fortemente. Em síntese, diria apenas que Saito considera que as questões ecológicas estão presentes desde sempre na obra de Marx; por exemplo, por via da discussão sobre alienação. Mas ao contrário de outros ecossocialistas anteriores, Saito crê que isso cresce com o tempo, separando-o por fim de qualquer industrialismo prometeico até desembocar no *Capital*. E lá é então possível encontrar o reconhecimento das crises ecológicas como sendo *a contradição fundamental do modo de produção capitalista*, e friso essa afirmação, que me parece original e fundamental. Nesse sentido, o fato de não ter podido concluir a sua obra não deve ser atribuído em caráter determinante a dificuldades de natureza financeira ou de saúde, como se costuma fazer, e sim à dificuldade inerente à tarefa **gigantesca** de, a partir dessa constatação, completar então a sua crítica. Marx pouco publicou nos seus últimos quinze anos, mas Saito se debruça esmiuçadamente sobre a sua correspondência e seus cadernos de notas, que por incrível que pareça ainda estão sendo publicados como parte de um trabalho iniciado nos anos 1930 na União Soviética, e que hoje se concentra na Alemanha, onde Saito concluiu seu doutorado. Cadernos de notas esses que no caso desses seus últimos anos – e isso não teria sido até agora objeto de atenção suficiente – são dedicados primordialmente a questões pertinentes às ciências naturais e ao “metabolismo”, expressão que se associaria hoje ao que chamamos de ecologia e que nutria intensa e sofisticada discussão na época (por exemplo, sobre o desflorestamento). Discussão onde por vezes as posições se alteravam, como no caso do próprio Marx. Saito, aliás, examina também com extremo cuidado as próprias fontes, numerosas, que municiavam as reflexões de Marx, que só tendo como suporte esse cuidadoso trabalho de pesquisa concluiria que a abolição do caráter privado da produção e do trabalho assalariado articulava-se à necessidade de uma regulação consciente e sustentável da interação metabólica entre a humanidade e a natureza. Regulação essa incompatível com a ânsia infinita do capital pela acumulação.

Trata-se, portanto, de certa maneira da velha questão feuerbachiana da alienação e da relação de externalidade ou não com a natureza. Mas, tal como já formulara Marx em termos mais gerais desde a crítica a Feuerbach na *Ideologia alemã*, essa questão deveria para ele necessariamente ser articulada à crítica ao capitalismo. Crítica onde, então, a “ecologia” ocuparia uma posição central. Não que a alienação já não se apresentasse em formações anteriores como questão efetivamente trans-histórica por ele admitida como tal, mas dada a particularidade e a agudeza extremas da sua manifestação capitalista. Particularidade e agudeza tais que o levam, para torná-la parte integrante de sua crítica da economia política, a uma síntese pessoal do significado de metabolismo que não se confunde com posições estritamente trans-históricas ou do chamado materialismo antropológico a esse respeito, também presentes num complexo campo de discussões.

Por causa disso mesmo, no entanto, além das ciências naturais Marx se preocupou (tal como transparece em seus “cadernos etnológicos”) com as sociedades pré-capitalistas e não ocidentais. Preocupação que Saito considera um verdadeiro movimento de autocritica à falta de atenção anterior à necessidade de estudar os diversos modos concretos de organizar o metabolismo entre humanos e a natureza; sobretudo no que diz respeito à agricultura, a que passou a dedicar especial atenção, como também à persistência desses diversos modos. E que tal como no caso da aldeia comunal russa (como expresso em famosa carta a Vera Zasulich) podia funcionar até como lugar de resistência ao capital. Isso na medida em que este capital ultrapassa a época em que se mantinha intacto, entrando em conflito crescente então, não só com as forças produtivas que gerara, mas com a própria ciência. Ciência que deixa de ser apenas produtora de novas tecnologias para o capital, mas também passa a ser reveladora da sua irracionalidade. Tudo isso gerando uma crise que emerge de uma experiência-limite de alienação e que aponta para a sua eliminação por via – nas palavras do próprio Marx – do “retorno das sociedades modernas a uma forma mais alta de um tipo ‘arcaico’ de propriedade e produção coletivas” (Saito, 2017, p. 265, tradução minha). E entre parênteses assinalo aqui que isso se aproxima daquela outra face da minha trajetória, que é a da relação com os cientistas e o campo científico, a que voltarei.

Tudo isso, enfim, me parece trazer material para muita reflexão de natureza política no que diz respeito a uma reavaliação do “marxismo” ainda hegemônico

entre nós. Marxismo esse que seguidamente deixa os antropólogos numa posição por assim dizer “esquerda” (no sentido de minoria, subjugada), na medida em que questões caras a nós como a sorte dos grupos indígenas e da Amazônia parece negligenciada. E também para uma reavaliação do papel da ciência e do desenvolvimentismo, particularmente cara a um militante da SBPC, onde talvez se venha a assistir nos próximos anos a uma explosão de contradições ainda ocultas no establishment científico por razões corporativas entre a ciência que tem como tópico estratégico as “mudanças climáticas” e, do outro lado, a ciência dos agrotóxicos, por assim dizer.

Seguindo, no entanto, um dos veios abertos por essa obra de Kohei Saito chamaria a atenção para o fato de o autor na esteira de outros estudiosos japoneses dar muita importância à parte econômica dos manuscritos econômico-filosóficos da juventude de Marx, em contraste com os marxistas “humanistas” (como Marcuse, Fromm e outros), que privilegiam a parte filosófica; o que daria origem à polêmica entre os humanistas e os althusserianos com suas “cesuras” ou cortes epistemológicos. Saito prefere um caminho do meio que me parece sensato, analisando concretamente a evolução do pensamento de Marx e nos seus trabalhos de juventude chamando a atenção para a noção de *corpo inorgânico*, que apontaria para uma unidade original entre a humanidade e a natureza que me faz pensar nos *holismos*, inclusive os de hoje. A palavra-chave parece ser *intimidade* (como que contrastando com alienação), Saito fazendo questão de informar a palavra original alemã assim traduzida (*Gemütlichkeit*), associada ao corpo inorgânico. E essas noções nos seus chamados *cadernos de Paris* servem de apoio para comparar a forma capitalista de propriedade com a forma feudal de posse, o que não teria merecido maior atenção por parte da literatura filosófica.

Sem se permitir cair na idealização própria do Romantismo em relação ao feudalismo (e isso me lembra as complexas relações entre Nietzsche e Wagner), Marx acentua que já aí no feudalismo teríamos um distanciamento em relação à terra, a qual se confrontaria com o servo como externalidade, caracterizando assim uma relação de dominação. Porém, o senhor mesmo manteria como elemento dessa dominação certa forma de intimidade com a terra, que apareceria – ela, terra – como o seu corpo inorgânico. Corpo inorgânico do qual os servos fariam parte como adjuntos, estabelecendo-se uma relação de dominação que seria pessoal e política e onde a história familiar e da Casa do

senhor seriam fundamentais para legitimá-la, baseada que estaria não só na violência, mas na tradição e no costume. Marx acentuaria que a dominação pessoal – na medida em que permita um laço indireto com a terra – possuiria “um lado humano, *íntimo*”, em suas próprias palavras, apesar da oposição antagonística entre a terra e aqueles que a trabalham (Saito, 2017, p. 38), o que contrastaria com a dominação reificada e impessoal do capital, que aqui não teria lugar. Dominação do capital esta em que toda relação pessoal do proprietário com a propriedade cessa, tornando-se esta apenas mercadoria. E com isso cessando também toda relação pessoal com o trabalhador, agora tornada estritamente econômica e realizando-se exclusivamente no mercado. Assim se caracterizaria uma forma diferente, moderna de alienação, em que – e eu friso essa passagem – suas condições de trabalho se mostrariam “muito piores e mais alienadas sob vários aspectos que na sociedade feudal” (Saito, 2017, p. 40, tradução minha). A experiência da alienação moderna seria a condição para o pleno desenvolvimento do “indivíduo livre”, que em Marx não assumiria a mesma positividade plena que em outros autores; alienação essa a ser transformada na sociedade futura (Saito, 2017, p. 273) pela reabilitação da unidade entre os humanos e a natureza (Saito, 2017, p. 42) por intermédio da *associação*, e não mais da servidão e da subjugação pessoal e política (Saito, 2017, p. 43), como anteriormente.

III

Pois bem. Eu agora gostaria de fazer um novo e breve movimento de retorno (e de resgate), articulado a esse do marxismo. A 5 e 6 de abril deste ano de 2018 participei na PUC-Rio de um seminário intitulado “História, cultura e amizade: homenagem a Ricardo Benzaquen de Araújo”. Seminário em que apresentei o texto de encerramento (Velho, 2018c), que está sendo publicado ainda neste mês de agosto na revista *Dados* do Iesp, instituição sucessora do antigo Iuperj, em que Ricardo trabalhou como professor e pesquisador. Como na qualidade de orientador eu fui um interlocutor privilegiado de Ricardo na feitura da sua tese de doutorado defendida em 1993 e que, publicada no ano seguinte com o título *Guerra e paz: Casa-grande e senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30* (Benzaquen de Araújo, 1994), foi muito festejada, ganhando inclusive um Prêmio Jabuti, resolvi

na apresentação me concentrar numa releitura desse trabalho. Trabalho que na verdade foi o de maior fôlego que realizou. Não vou aqui reproduzir a minha intervenção, mas apenas apontar para alguns poucos elementos referentes ao personagem que denominei Ricardo-Freyre que me parecem pertinentes para a discussão ecológica trazida por Kohei Saito. Eu me refiro a sua (do personagem) caracterização da sociedade colonial brasileira (que poderíamos também denominar de sociedade da *plantation*) e sua passagem à modernidade. Nessa caracterização da sociedade colonial o ponto central é o denominado “antagonismos em equilíbrio”, e quanto à passagem à modernidade, seria a transformação das relações entre os grupos sociais de íntimas em excludentes. Intimidade (e seu oposto) – não nos esqueçamos – sendo precisamente a palavra salientada por Saito na descrição feita por Marx da passagem do feudalismo ao capitalismo. Assim como salienta também Saito a “oposição antagonística” (palavras dele) que, no entanto, seria temperada pela intimidade, essa combinação me parecendo aproximar-se dos “antagonismos em equilíbrio” de Ricardo-Freyre. Saito acentua também como segundo Marx a reabilitação da unidade entre os humanos e a natureza se deveria dar não por um retorno à servidão, e sim por intermédio da *associação*. E aqui é digno de menção como Ricardo, por seu lado, chama a atenção para a simpatia nutrida por Freyre em relação aos quilombos, parte dos antagonismos em equilíbrio, cuja persistência por intermédio de seus sucessores permitiria que seus traços não patriarcais, comunitários e democráticos se transmitissem e domassem o patriarcalismo, a violência e a *hybris* característicos do equilíbrio de antagonismos original da sociedade colonial. Ou seja, é como se também aqui estivéssemos diante de um *retorno* a uma forma mais alta de um tipo arcaico de sociedade, tal como Marx visualizara a reabilitação da unidade entre seres humanos e natureza.

Há muitos pontos nessa discussão que me parecem valiosos, e no meu texto eu tento ir adiante, por exemplo, quanto aos quilombos e as raças. Não estou de maneira alguma com essa aproximação buscando retornar à velha questão própria do nosso marxismo da caracterização ou não da nossa formação social como feudal, mantendo-me em linhas gerais fiel à minha ideia dos anos 1970 de um heterodoxo (em relação ao modelo clássico) capitalismo político de dominância autoritária. Capitalismo autoritário esse não incompleto, mas *híbrido*, por assim dizer; o que, no entanto, no plano em que nos colocamos me parece permitir certas aproximações. Hibridismo cujo poderio,

aliás – para tomar um exemplo do Rio Grande – me parece saltar aos olhos com o caso dos Mucker, em que, como me refiro na “Apresentação” que faço do excelente livro de Maria Amélia S. Dickie (2018) que acaba de sair pela Oikos e Editora da Unisinos, por “suprema ironia não poderíamos deixar de associar a movimentos como o de Canudos, ocorrido justamente entre as próprias massas atrasadas [...] que esses imigrantes deveriam supostamente vir a substituir” (Velho, 2018b, p. 15-16).

Estou querendo, portanto, chamar a atenção para a riqueza desse debate. Mas ao mesmo tempo, para nossos propósitos presentes queria pinçar um ponto por assim dizer epistemológico constitutivo da noção de antagonismos em equilíbrio que a tornaria mais generalizável, a sua recorrência nesses dois casos sendo também uma indicação nesse sentido. E isso na medida em que aproximável essa noção, a meu ver, da ideia de antinomia como a defesa simultânea de argumentos que se opõem. E por isso mesmo, talvez, particularmente sujeita a controvérsias. Ricardo já fala em antinomia de modo apreciativo, tal como é assinalado por David Lehmann em artigo publicado em 2008 em *Horizontes Antropológicos* (Lehmann, 2008). Expressão essa que veio a marcar nos dias de hoje o título da minha nova coletânea já referida. Onde o que para mim é mais significativo é o fato de esse título ter sido escolhido por Amir Geiger, organizador do livro, a partir do que ele captou como mais fundamental e abrangente após a sua imersão no conjunto dos textos. Isso apesar de se tratar de apenas uma de um conjunto de expressões aparentadas que venho utilizando através dos anos e que apontam na mesma direção. Mas sendo assim, resolvi também destacá-la. E destacá-la como antinomias *do Real*, o que remete ao texto em que falo em guerras não só de narrativas, sugerindo com isso que afora afinidades ou influências cruzadas, não deva o próprio real, desreificadamente, ser negligenciado como explicação no que diz respeito às recorrências explicativas. Constatação que a meu ver deveria poder ser considerada óbvia, pelo menos entre pesquisadores. E na minha intervenção no seminário eu busquei justamente resgatar o realismo extremamente sofisticado do próprio Ricardo; sendo aparentemente esse seu realismo até a realização desse mesmo seminário pouco apreciado por seus pares mais imediatos dedicados ao estudo do chamado pensamento social brasileiro. Inclusive a projeção desse realismo nos modos de linguagem das ciências sociais onde destaquei o lugar do silêncio, da regressão e dos desdizeres.

IV

Pois o que gostaria de fazer agora nesta nossa conversa num último movimento de retorno é exemplificar através de alguns flashes a presença de antinomias (ou de antagonismos em equilíbrio) na minha própria trajetória. Antinomias que por sua vez tenho aproximado da questão do duplo vínculo (*double-bind*) trazida para nós por Gregory Bateson – inclusive em sua versão benfazeja por mim destacada –, tal como aparece explicitamente no título de um dos textos aqui já referidos. Mas agora apontando – apenas apontando – para uma discussão mais ampla que seria, sobretudo, de natureza política, teórica e prática. Não faz muito tempo assisti na TV a um político sendo entrevistado por uma bancada de jornalistas que tinham como mote quase único as cobranças por *coerência*. Em resposta à pergunta sobre como em determinados momentos ele elogiava certo partido e em outros criticava o mesmo partido, ele tentava com dificuldade por sua vez perguntar: “Mas eles não são seres humanos?”

Tomem esse como sendo um primeiro flash e eu passaria então para outro, um pouco menos instantâneo. No número de maio-agosto de 2017 da revista *Sociologia e Antropologia* do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ há um artigo muito interessante do nosso colega Marcelo Ridenti (2017) da Unicamp sobre a revista *Cadernos Brasileiros*, de que eu começo transcrevendo o resumo como recurso para não nos alongarmos:

O artigo propõe reconstituir e analisar as ligações entre a revista *Cadernos Brasileiros* e o Congresso pela Liberdade da Cultura, que foram ao mesmo tempo de dependência e relativa autonomia, entre 1959 e 1970. As duas entidades nem sempre coincidiram plenamente – embora se reivindicassem como liberais e anticomunistas – diante de acontecimentos históricos decisivos do período, como o golpe de 1964, a colaboração com o regime militar e a resistência a ele. Os intelectuais envolvidos com *Cadernos Brasileiros* foram sujeitos nesse processo de lutas sociais, indo de posições anticomunistas tradicionais, favoráveis à “revolução de 1964”, até a posterior formulação de críticas ao regime militar, abrindo o periódico para a colaboração de cientistas sociais considerados de esquerda, mas sem perder as oportunidades de acomodação com os donos do poder. (Ridenti, 2017, p. 373).

No artigo Ridenti informa que em determinado momento veio a público que esse Congresso pela Liberdade da Cultura recebera apoio da CIA. Ocorre que foi nessa revista que eu publiquei o meu primeiro artigo científico (Velho, 1966) no seu número 36 de julho-agosto de 1966 (que custava, então, oitocentos cruzeiros, conforme informado na capa). Em síntese, se poderia de modo curto e grosso então afirmar que este intelectual sobre cuja trajetória foi pedido dis-correr nesta Aula iniciou a sua carreira publicando numa revista apoiada pela CIA. Simples assim.

Ao mesmo tempo, no entanto, Ridenti também informa que dentre os mem-bros do conselho brasileiro do Congresso incluíam-se Manuel Bandeira, Guima-rães Rosa, Erico Verissimo, Cecília Meireles, Luiz Alberto Bahia, Carlos Castelo Branco, Prudente de Moraes Neto, Francisco de Oliveira, Alceu Amoroso Lima. E que na comissão consultiva inicial de *Cadernos Brasileiros* participavam Anísio Teixeira, Cassiano Ricardo, Eduardo Portela, Erico Verissimo, Evaristo de Moraes Filho, Gilberto Freyre, Manuel Bandeira e Mario Pedrosa entre outros. E que passada a fase mais anticomunista da revista que durou de 1963 a final de 1966, esta passou a buscar a colaboração de “jovens artistas, personagens literárias e cientistas sociais” tais como Fábio Lucas, Wanderley Guilherme dos Santos, Otávio Velho, Gilberto Velho, Moacir Palmeira, Vilma Arêas, José Gui-lherme Merquior, Sergio Paulo Rouanet, Nelson Motta, etc., aos quais eu acres-centaria o antropólogo Luiz Antônio Machado da Silva. Dentre outros autores que colaborariam ele lista Roger Bastide, Edison Carneiro, Manuel Diégues Jr. (ex-presidente da Associação Brasileira de Antropologia com quem comecei minha carreira antropológica como assistente), José Honório Rodrigues, Flo-restan Fernandes, Abdias do Nascimento e o físico José Leite Lopes. Estava, portanto, em boa companhia, esses nomes e as trajetórias que evocam falando por si em sua diversidade. E no próprio número em que saiu o meu artigo tinha como colegas entre outros Clarival do Prado Valladares, Raul Bopp, Luiz Carlos Lisboa, Eliane Zaguri e os poetas Carlos Nejar e Carlos Drummond de Andrade. Nada mal para um iniciante. Sobretudo em tempos em que escrevíamos mais em revistas de cultura, não havendo as pressões atuais direcionadas a periódicos científicos e mais especializados. Mesmo porque ainda oscilávamos entre o campo da “ciência” e o da “cultura”, aí despontando iconicamente entre outras a *Revista Civilização Brasileira* e, mais tarde, a *Encontros com a Civilização Brasileira*, onde eu também publicaria.

Marcelo Ridenti generosamente sugere que não éramos ingênuos quanto a *Cadernos Brasileiros* e sabíamos do que se tratava, tudo fazendo parte do jogo. Mas eu não sabia, e tendo me dado ao trabalho de consultar Wanderley Guilherme dos Santos, ele me informou que na ocasião também não. E creio poder afirmar que o mesmo seria o caso de Moacir Palmeira, Gilberto meu irmão e Machado, pois fui eu próprio que os convidei a colaborar a pedido de colega de trabalho que me aproximara da revista. Poderíamos até ter sabido, mas as antinomias são *do Real* e independem disso.

Haveria muito que comentar a respeito desse episódio da minha (e não só minha) trajetória intelectual. Mas para os propósitos presentes pediria apenas que fosse anotado como sendo impressionisticamente um exemplo bem icônico de situação antinômica. Anotação que depois de tantos nomes aqui arrolados pode ser seguida por um certo silêncio. Silêncio a ser desdito a seguir, pois no exemplo seguinte farei algumas considerações a que essa situação não é estranha.

Evidentemente, o Congresso pela Liberdade da Cultura não era apoiado exclusivamente pela CIA, e nem todo o tempo. Entre os seus apoiadores contava-se também a Ford Foundation (que aqui chamarei de Fundação Ford ou, simplesmente, Ford), que por suposto desconhecia esse outro apoio. Retrospectivamente, um paranoico diria que a CIA me perseguia, pois quando fui trabalhar no Museu Nacional como auxiliar de pesquisa de Roberto Cardoso de Oliveira (RCO) em finais de 1966 – mesma época em que era publicado o artigo mencionado – estava-se estabelecendo justamente com a Fundação Ford conversações que redundariam na criação do nosso Programa de Pós-Graduação. Programa esse, portanto, que neste mês de agosto de 2018 completa 50 anos. Por essa época tornei-me por indicação de RCO bolsista do CNPq. Mas o CNPq – que então ainda era sediado no Rio – tinha proporções bem mais modestas que hoje, sobretudo no que diz respeito às ciências sociais. O mesmo ocorria com a Capes. A Finep não existia. E a nossa universidade praticamente desconhecia a pós-graduação; sem falar do desconhecimento do próprio Museu Nacional, um corpo estranho, muito mais antigo que ela própria (este ano comemora 200 anos, a mais antiga instituição científica do país) e incorporado fazia pouco tempo. Ainda mais funcionando fora dos *campi* e sem ensino de graduação, o foco reconhecido da atividade universitária de então. Sem o apoio da Fundação Ford o Programa não teria podido ser criado e existido nos primeiros anos,

portanto. À época não faltaram críticas (e também simpatias) externas por essa conexão com a Ford, bem como dúvidas internas; estas últimas gradativamente mitigadas pela convivência.

No meu caso particular, acabei por realizar o meu doutorado na Inglaterra (Manchester) com bolsa da Ford concedida por intermédio do próprio Programa, o que ademais me permitiu sair do país poucas semanas antes de ser convocado pelos jornais a comparecer perante um oficial encarregado de um inquérito policial-militar. Mas o fato mais geral é que com algumas variantes processo semelhante ocorreu com um núcleo básico de programas de pós-graduação em ciências sociais fundados por essa época e que deram origem à pós-graduação tal como a conhecemos hoje. E que dariam origem igualmente à Anpocs em 1977 (éramos, então, 14 pós-graduações). Anpocs essa, que por sua vez também acabaria por receber apoio da Ford.

Em 2007 foi publicado um livro sobre o programa de direitos humanos da Fundação Ford que na verdade acaba por ser sobre um conjunto bem amplo de suas atividades. Intitula-se *Enfrentando os regimes repressivos do mundo: as políticas e as práticas da Fundação Ford referentes aos direitos humanos* (Korey, 2007). Esse livro, que me parece ter sido pouco divulgado no Brasil, apoia-se numa pesquisa bastante abrangente, que além de entrevistas baseia-se, sobretudo, no acesso aos arquivos da Fundação, detendo-se de modo minucioso no levantamento e análise de sua rede de trocas de memorandos internos (difícil, portanto, de se replicar hoje em dia). Assim, não só desse modo se tem acesso às políticas da Fundação, como também ao seu processo de elaboração.

O desenho que fica delineado é o de que o apoio dado pela Fundação à academia brasileira não era apenas um item de um rol de apoios internacionais, mas sim parte de um projeto extremamente complexo e coerente muito pouco conhecido entre nós. Não só por aqui ele foi variando – por exemplo com o desenvolvimento do próprio programa de direitos humanos – como, igualmente, no plano global enquadrava-se num item geral de enfrentamento das ditaduras militares latino-americanas. Enfrentamento que por sua vez fazia parte de uma tríade, os outros dois itens sendo o combate ao apartheid sul-africano e a contraposição à dominação soviética na Europa oriental. Tudo isso bem sintetizado no título do livro de Korey e sua referência ao enfrentamento com “os regimes repressivos do mundo”. Um recorte liberal, por assim dizer, cuja comparação com movimentos semelhantes nos dias de hoje e em contexto

neoliberal bem diferente e em que se popularizou de modo mais ou menos abusivo a expressão em inglês *regime change* seria estratégica.

É interessante observar a atuação nesse cenário mais amplo de personagens que conhecemos como dirigentes, funcionários e consultores da Fundação no seu escritório do Rio de Janeiro; inclusive a de um colega antropólogo. Como é o caso no episódio da queda de Allende no Chile, considerada um ponto de virada na política da Fundação, um desses personagens tendo sido retratado em 1982 no filme *Missing (Desaparecido, um grande mistério)* do diretor Costa-Gravas. Ou nas maquinações para burlar a vigilância dos governos na Europa do Leste envolvendo algumas dessas mesmas pessoas, sobretudo na proteção a intelectuais e artistas dissidentes. Mais uma vez éramos envolvidos em tramas maiores que em boa parte desconhecíamos. Não tão diferente assim dos caminhos do Congresso pela Liberdade de Cultura e pelo menos parcialmente como produto importante do lado cultural da Guerra Fria. Também aqui haveria muito mais o que dizer para estarmos à altura da complexidade do fenômeno; como, por exemplo, o significado da introdução – não exclusiva, mas impactante estrategicamente – de questões sobre minorias, gênero, raça e meio ambiente entre nós, bem como o apoio a movimentos sociais correspondentes. Mas fica mais esse flash, aberto para eventual discussão futura.

Outros flashes mais haveria. Para ficar colado a minha própria trajetória apenas mencionaria o momento em que acompanhado de meu advogado éramos obrigados a ouvir o conselho de um juiz auditor da justiça militar de que eu como “antropologista” deveria visitar uma favela para observar ao vivo “o elo perdido de que nos falava Darwin”. Isso porque dele dependia a autorização para deixar o país durante o processo a que respondia para completar o meu doutorado. Ou o momento de tomada de decisão entre retornar ao país e correr o risco de ser preso ou assumir (como outros “corrêus” o fizeram) a condição de exilado; assim como entre prosseguir uma vida acadêmica regular ou passar à militância *stricto sensu* que incluía similarmente uma linha de estudos, só que clandestina e por detrás da “Cortina de Ferro”. Igualmente marcante foi ouvir Luiz de Castro Faria diante dos juízes militares afirmar com sua veemência conhecida que aluno dele não tinha tempo para fazer subversão; o que em tom diferente seria repetido por Roberto Cardoso na mesma ocasião e por escrito em documentos apensados ao processo por Manuel Diégues Jr., Shelton Davis então em Harvard e por meus professores em Manchester, Peter Worsley (meu

orientador) e Clyde Mitchell. Todos clamando por minha inocência e criando, assim, um impagável penhor de gratidão com esses amigos, hoje falecidos. Enfim, isso poderia ser multiplicado e apenas menciono para ilustrar o modo pelo qual a “trajetória intelectual” não pode ser asseptizada disso tudo. Antinomias à flor da pele.

Menos rocambolescamente – mas com frutos mais palpáveis – não pode deixar de ser registrado o penoso trabalho de construção institucional (“institution-building” no jargão a que nos acostumamos) desses anos todos. Anos em que do lado do governo se encontrava de (quase) tudo, inclusive excelentes quadros, como no caso da Finep. Finep que no caso do nosso Programa acabou por substituir a Ford na medida em que essa focava mais os seus interesses temáticos e alargava as suas atividades para fora da academia, vindo a se reencontrar com alguns de nós mais tarde, mas já fora do antigo contexto institucional. E nesse trabalho sem dúvida o meu modelo foi Roberto Cardoso de Oliveira. Modelo inclusive na opção por esse caminho, e não por outro, ele que possuía uma trajetória política significativa. Mas sobre isso já tenho falado em outras oportunidades. Sobre o que talvez falte falar mais (e não só eu) é a respeito do balanço por se fazer do preço que pagamos e das marcas que isso tudo imprimiu sobre nós próprios e as instituições que foram, afinal, construídas. Não só em função da matriz de pós-graduação que se fixou, mas da rede que a partir daí se desenvolveu. Balanço que deve incluir as nossas opções teórico-políticas e os caminhos divergentes que aos poucos foram sendo trilhados. Mas isso fica para outra ocasião, espero.

Nesta aula, portanto, busquei ficar próximo à minha trajetória intelectual, conforme foi sugerido, embora não de modo linear. Mesmo quando faço considerações mais teóricas. Em relação a mim próprio haveria questões da política e da militância onde a trajetória intelectual não estaria tão diretamente envolvida, embora isso também pudesse ser usado para continuar a refletir sobre a questão geral aqui sugerida envolvendo política à luz da atenção às antinomias. Atenção que eu sugeriria dever se fazer de uma maneira ou de outra no futuro. Até para evitar que diante dos fenômenos da política fiquemos paralisados, restritos a uma apreciação de caráter moralista ou jurídicista, por exemplo. Paralisação que dificulta a apreensão objetiva da complexidade e das variações – bruscas ou lentas – por detrás dos binarismos. E que ao invés se permita uma contribuição advinda da nossa experiência acumulada. Experiência sempre

sujeita a desafios de natureza política, que, obstáculos ou não, deveriam ser valorizados pelos ensinamentos que nos trazem. Aqui apenas mencionamos alguns elementos; pois afinal, se até Marx não concluiu a sua crítica...

Referências

BENZAQUEN DE ARAÚJO, R. *Guerra e paz: Casa-grande e senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

DICKIE, M. A. S. *Afetos e circunstâncias: os Mucker e seu tempo*. São Leopoldo: Oikos: Editora Unisinos, 2018.

KOREY, W. *Taking on the world's repressive regimes: the Ford Foundation's international human rights policies and practices*. New York: Palgrave Macmillan, 2007.

LEHMANN, D. Gilberto Freyre: a reavaliação prossegue. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 14, n. 29, p. 369-385, jan./jun. 2008.

RIDENTI, M. The journal *Cadernos Brasileiros* and the Congress for Cultural Freedom, 1959-70. *Sociologia e Antropologia*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 2, p. 351-373, maio/ago. 2017.

SAITO, K. *Karl Marx's Ecosocialism: capitalism, nature, and the unfinished critique of political economy*. New York: Monthly Review Press; New Delhi: Dev Publishers & Distributors, 2017.

VELHO, O. O cientista social brasileiro. *Cadernos Brasileiros*, Rio de Janeiro, n. 36, p. 45-55, jul./ago. 1966.

VELHO, O. A universidade e a antropologia no Brasil, hoje. *Revista do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UFRGS*, Porto Alegre, n. 7/8, p. 289-296, 1980.

VELHO, O. *Antinomias do real*. Org. Amir Geiger. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2018a.

VELHO, O. Apresentação. In: DICKIE, M. A. S. *Afetos e circunstâncias: os Mucker e seu tempo*. São Leopoldo: Oikos: Editora Unisinos, 2018b. p. 13-16.

VELHO, O. Caminhos e conversas: homenagem a Ricardo Benzaquen. *Dados*, Rio de Janeiro, v. 61, n. 2, abr./jun. 2018c. No prelo.

Recebido: 01/09/2018 Aceito: 14/09/2018 | Received: 9/1/2018 Accepted: 9/14/2018



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

ALMEIDA, Juliano Florczak de. *Bom Jardim dos Santos: plantas, religiosidades populares e seus fluxos em Guarani das Missões (RS)*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2016. 264 p.

Pedro Crepaldi Carlessi*

*Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil

Pesquisador associado ao Centro de Estudos de Religiosidades

Contemporâneas e das Culturas Negras

pccarlessi@gmail.com

Não só humanos participam da construção das religiões. Pelo contrário. Nessa seara diversos seres se enfeixam para compor a vida cotidiana e a manutenção de cultos e práticas diversas. Água benta, santinhos de calendário, figas, fitas, arrudas para o mau-olhado. Não é novo dizer que as coisas – deste e de outros mundos (para me referir a tudo aquilo que está para além do humano) – agenciam relações que dão cabo de enunciar os próprios predicativos da fé. Contudo, colocar-se a descrevê-las enquanto seres sociais e por aquilo que fazem tem se mostrado um exercício provocativo aos etnógrafos.

Atento às relações que humanos e não humanos estabelecem no campo religioso, em seu primeiro livro, Juliano Florczak de Almeida parte de um trabalho etnográfico realizado na cidade de Guarani das Missões, município localizado no noroeste do estado do Rio Grande do Sul, e analisa os fluxos de religiosidade que perpassam alguns vegetais encontrados nessa pequena cidade. O livro, fruto de uma dissertação de mestrado muito bem elaborada, apresenta os caminhos seguidos pelo autor durante o período em que se auto-denomina como “jardineiro fiel” (p. 41).

A perspectiva etnográfica adotada nessa pesquisa merece ser mais bem apresentada. Uma vez em campo, a busca do autor não foi por religiosos que pudessem lhe dizer algo a respeito das plantas e seus compromissos com os santos. O autor descreve que sua tarefa foi “perseguir plantas e, de certa forma, receber os conselhos que estas oferecem aos [seus] interlocutores humanos” (p. 21). Para isso, metodologicamente parte daquilo que o antropólogo britânico Tim Ingold (2011) denomina por *wayfaring perspective* – “perspectiva do caminhante” –, um exercício translacional que foca no movimento e (inter)ação dos agentes em campo. Sua atenção está, a todo momento, na eminência de religiosidades que tecem os encontros entre plantas-homens-tempos-espacos-coisas na vida cotidiana da cidade de Guarani.

Para que isso fosse possível, coube ao etnógrafo desenvolver alguma intimidade com as plantas. Nos capítulos iniciais do livro, Juliano partilha alguns dos percursos e entraves desse processo. Fato interessante é que justamente esta abertura ao outro, digo, uma certa educação de sua atenção não só aos agenciamentos, mas também aos caprichos que caracterizam a vida das plantas, tornou o trabalho de campo do autor uma experiência autorreflexiva sobre os próprios caminhos de sua formação acadêmica.

Ao aceitar o desafio de aprender *com* as plantas, sua etnografia permite, de antemão, reaver o caráter antropocêntrico que fundamentou, por muito tempo, as pesquisas em ciências sociais. Por esse viés, as plantas que o autor apresenta ficariam às margens dos possíveis significados culturais atribuídos a elas pelos citadinos que conheceu em campo. Contudo, a narrativa do autor se elabora por uma perspectiva bastante compromissada com as habilidades das próprias plantas na construção das religiosidades em Guarani das Missões.

Ao descrever as relações de mau-olhado vividas por Vinícius, um de seus entrevistados, o autor exemplifica: “A arruda não somente espanta, como todo bom amuleto, o mau-olhado. A desventura de Vinícius parece mostrar outra propriedade da planta: pode ser uma espécie de oráculo e dar testemunho do mundo” (p. 118). Esta breve passagem, que é esmiuçada teoricamente ao longo do livro e exemplificada também a partir de outras plantas, indica que, tratando-se da manutenção das práticas religiosas em Guarani das Missões, os vegetais não são meros objetos recobertos de significados culturais. Tampouco são seres que “vegetam”, digo, cuja existência social é monótona. São eles mesmos construtores de realidades, às quais cabe alguma atenção dos humanos caso desejem livrar-se dos fluxos de mau agouro.

Se o compromisso do autor com as plantas serve aos antropólogos como mote a uma pesquisa para além-do-humano, igualmente, seus relatos dão fôlego às pesquisas em ciências biológicas que caminham rumo às “múltiplas botânicas” (p. 30). Sobretudo às chamadas “etnociências”, que historicamente se dedicam às nuances culturais atribuídas às plantas *ou* às particularidades biológicas de plantas utilizadas por diferentes grupos humanos, o livro mostra-se pertinente, pois se elabora através de uma perspectiva de aliança entre o binômio natureza-cultura. O autor foge da crítica cognitivista e opta pelo diálogo e mediação com essa específica forma de produção de conhecimento. Não no sentido de praticá-la, mas de sugerir um caminho de fuga ao reducionismo ora biológico, ora cultural. A esse respeito (e ainda sobre a arruda), conclui: “Se a arruda não acaba no verde pálido de suas pequenas folhas, tampouco invólucros das análises podem existir. Em razão disso, tento descrever as coisas não como redomas, mas como caminhos, seguindo a linha que perfazem” (p. 23). Advém dessa perspectiva a relevância da obra no espectro das literaturas em ciências sociais e biológicas interessadas na vida religiosa das plantas.

No livro, o autor se preocupa em simetrizar os seres e fazeres que partilham o mesmo mundo-ambiente. Insere-se, dessa maneira, em um grupo de autores contemporâneos, dentro e fora da antropologia, que abandonam as premissas e concepções estabilizadas de corpos e paisagens para pensá-las enquanto instâncias permeáveis e definidas tão somente na relação que estabelecem. Para tanto, se o viés de uma certa “antropologia ecológica” aflora nessa etnografia, a influência do antropólogo britânico Tim Ingold é, certamente, uma influência de raízes profundas. Ao longo de sua análise, Juliano percorre conceitos elementares da teoria de Ingold (2011, 2012), como o de *landscape*, *taskscape* (p. 76) e *skill* (p. 141), e também vai ao encontro da revisita que Ingold (2008, 2010, 2015) faz à ideia de “cultura material” (p. 108), percepção e educação da atenção (p. 65).

Como uma imagem especular, a obra de Juliano reflete as influências da raiz ingoldiana. Partindo do mesmo caroço metafísico (entre tantos outros, o questionamento do antropocentrismo, do biocentrismo e a perseguição, em campo, por linhas de devir), o autor analisa não somente humanos e vegetais em Guaraní das Missões, mas o fazer da vida (extra)ordinária desses seres em (inter)ação.

Referências

- INGOLD, T. Pare, olhe, escute! Visão, audição e movimento humano. *Ponto Urbe*, n. 3, 2008.
- INGOLD, T. Da transmissão de representações à educação da atenção. *Educação*, Porto Alegre, v. 33, n. 1, p. 6-25, jan./abr. 2010.
- INGOLD, T. *Being alive: essays on movement, knowledge and description*. Abingdon: Routledge, 2011.
- INGOLD, T. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 18, n. 37, p. 25-44, jan./jun. 2012.
- INGOLD, T. O dédalo e o labirinto. caminhar, imaginar e educar a atenção. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 21, n. 44, p. 21-36, jul./dez. 2015.



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

DÍAZ-QUIÑONES, Arcadio. *A memória rota: ensaios de cultura e política*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016. 344 p.

Helga Cunha Gahyva*

*Universidade Federal do Rio de Janeiro – Rio de Janeiro, RJ, Brasil
helga.gahyva@gmail.com

Em 29 de agosto de 2016, o Senado Federal brasileiro iniciava a sessão que corroboraria, dias depois, a decisão sufragada, meses antes, pela Câmara dos Deputados, ratificando o impeachment da presidente da República, Dilma Rousseff. Para parte dos setores à esquerda do espectro ideológico, as inconsistências desse processo deveriam despertar reações entre as classes populares, beneficiárias da agenda distributiva implantada pelos governos petistas. O protesto de parte da intelectualidade e dos movimentos sociais progressistas, entretanto, não redundou em intensa mobilização popular.

O episódio repõe questão recorrente nas reflexões sociológicas: por que, quando ameaçadas em seus direitos, as classes subalternas muitas vezes não se revoltam? Ou em versão extrema: por que elas não cumprem seu suposto potencial revolucionário? Não se pretende, aqui, inventariar as respostas mobilizadas para responder à indagação, mas ressaltar brevemente o recurso a duas interpretações.

De um lado, aquela cara à linhagem conservadora brasileira (Brandão, 2007), segundo a qual orientações da colonização ibérica produziram um *homo colonialis* refratário às tradições democráticas de autogoverno, cujo apego às soluções verticalizadas fora reiterado pelo idealismo utópico das elites nacionais (Vianna, 1955). Assim, a tímida mobilização popular contra o afastamento da presidente reafirmaria a inarticulação de um “povo massa” condenado a mover-se em uma sociedade amorfa. Mas não há apelos a ruptura, pois mudanças exigem ritmo lento e gradual.

O clamor por transformações de grande monta, por outro lado, surge em certas abordagens marxistas. Tais perspectivas constataam os limites da ação de sujeitos submetidos às lógicas da alienação e, normativamente, apostam no desenvolvimento de processos de tomada de consciência capazes de subverter os rigorosos condicionantes estruturais.

Naquele dia de agosto, o pesquisador, professor e ensaísta porto-riquenho Arcadio Díaz-Quñones apresentava ao público carioca, no auditório da Livraria da Travessa, sua coletânea de artigos *A memória rota: ensaios de cultura e política*. Organizado e apresentado por Pedro Meira Monteiro, o livro agrega ao ensaio que lhe confere título, escrito em 1993, quatro textos produzidos no século XXI e uma entrevista com o autor, realizada em 2013.

Se fora coincidência a sincronia entre aquele evento nacional e a palestra de Díaz-Quñones, sua reflexão, aparentemente alheia aos dramas brasileiros,

contribui para repensar as perguntas levantadas no segundo parágrafo desta resenha. Será que, ao invés de questionarmos a inação dos grupos subalternos, não seria mais produtivo tentar compreender suas diversas e muitas vezes tênues modalidades de ação?

A questão pode ser ilustrada por meio dos estereótipos contrastantes daquelas duas ilhas caribenhas que, compartilhando passado comum, permitem-lhe explorar a “dessemelhança do semelhante” (p. 249): Cuba e Porto Rico. Enquanto a primeira, heroica e nacional, reagiu revolucionariamente ao imperialismo norte-americano, a outra, anti-heroica e incompleta, tornou-se sinônimo de “grave perigo de desintegração cultural ou de subordinação colonial” (p. 84). Recusando esse senso comum, Díaz-Quñones permite aos leitores praticar aquele similar jogo de aproximação, agora entre Brasil e Porto Rico. Se as semelhanças entre os dois países derivam da lógica colonial escravista, suas diferenças saltam aos olhos (p. 10). Mas, se tampouco parecemos afeitos aos gestos revolucionários, lá onde se poderia identificar submissão seria possível interpretação alternativa: como nota Monteiro, o diálogo de Díaz-Quñones com as tradições de esquerda molda-se pela recusa a noções simplistas da política, interessando-lhe pensar a ação dos sujeitos “entre o arrebatamento da ação extrema e a batalha miúda do cotidiano” (p. 22). Assim, talvez fosse produtivo indagar se, tal como os porto-riquenhos, também tendamos a perceber na “vontade de paz e de vida uma forma de heroísmo” (p. 107).

Esta frase conclui “De como e quando *bregar*”, resumindo sua discussão sobre a *brega*. Antes de abordá-la, contudo, convém percorrer o último ensaio, “A memória rota”, onde ele contrapõe aos destroços da utopia tecnológica e seu excludente programa de modernização o exercício de uma arte da memória capaz de resgatar vozes silenciadas pelo olhar imperial. Em diálogo com o terceiro capítulo, “A guerra simbólica: 1898” – no qual analisa a construção desse olhar a partir da iconografia e documentação visual produzidas no período da ocupação militar das Filipinas, de Porto Rico e Cuba –, e com o segundo, “Hispanismo e guerra” – no qual discute a gênese do hispanismo por meio da *Historia de la poesía hispano-americana*, de Marcelino Menéndez Pelayo –, Díaz-Quñones busca compreender “como se transmite uma memória e uma tradição intelectual subordinadas” (p. 253). Se o “livro-monumento” (p. 118) de Menéndez Pelayo revelava a simultaneidade entre a construção de um imperialismo discursivo e a perda de hegemonia espanhola sobre territórios caribenhos no

contexto da guerra hispano-cubano-norte-americana, construindo novos *beginnings* e reconectando “espiritualmente” a antiga metrópole às ex-colônias, o princípio de lealdade organizador de seu “grande relato” (p. 110) produzia reconhecimento e exclusões: “Os termos ‘hispano’ e ‘americano’ amiúde supõem um terceiro excluído, o mundo indígena ou o afro-americano, ou o Caribe não-hispânico” (p. 168). São tais lacunas nessa “*distribuição* de consciência geopolítica” (Said, 2001, p. 24, grifo do autor) no campo da cultura letrada que Díaz-Quiñones reconstrói nas suas leituras de Luis Palés Matos e César Andreu Iglesias. Não se trata, todavia, da pretensão de elaborar uma contramemória estável e totalizante. A recusa ao dualismo leva-o à valorização do hibridismo, traço das identidades caribenhas. Nessa chave, Porto Rico leva a condição caribenha ao paroxismo: nesse lugar de tantos lugares, converte-se em não lugar (p. 274-275) e, por isso, em lugar privilegiado para refletirmos sobre a “estética diaspórica”. Foi na sua terra natal, afinal, que o *bregar* se converteu em sinal de identidade (p. 41). Se as zonas de silêncio são propícias à formação de novos *beginnings*, Díaz-Quiñones desafia a memória rota ao dar voz à arte de *bregar*.

A *brega* porto-riquenha remonta a saberes clandestinos, forjados à margem do Estado colonial, cuja reconstrução cotidiana, por sujeitos submetidos a relações assimétricas de poder, marca as relações culturais e políticas no país. Trata-se de um saber estratégico que lhes permite sobreviver em ambientes onde a lógica da resolução dos conflitos segue a lei do mais forte. Ao invés da derrota ou dos sacrifícios de uma improvável vitória, aquele que *brega* reconhece os limites de sua liberdade, recorrendo àquele conhecimento pragmático para atingir o instável equilíbrio entre elementos potencialmente hostis: a *brega* é a guerra *evitada* por outros meios.

Tanto na forma como o jogador de baseball Vic Power *bregava* com o racismo ou o político Luís Muñoz Marín *bregava* com o poder imperial norte-americano, Díaz-Quiñones reconhece a arte do não trágico que é a *brega* (p. 40). Ambos instituíram a negociação lá onde se insinuava o confronto explícito, adaptando-se a circunstâncias nas quais a desproporção de forças em jogo lhes era desvantajosa. No lugar dos gestos heroicos, a precariedade de suas posições os afastava de soluções de ruptura. Para eles, o menor dos males seria melhor resultado (p. 41). A plasticidade, nesses casos, é fiadora da dignidade.

Plasticidade é, igualmente, para Gilberto Freyre, a marca da civilização lusotropical. Seguindo pistas do jogo de (des)semelhanças proposto

por Díaz-Quiñones, podemos identificar na capacidade de equilibrar contrários, que o pernambucano alça à condição de identidade brasileira (Freyre, 2006), similar “propósito de atenuar conflitos para eludir a lógica da confrontação” (p. 41). Mas, se os dois autores apontam para formas negociadas de produção de consenso, a *brega* porto-riquenha não admite essencialismos, pois seu espaço é aquele onde a condição diaspórica desenha identidades múltiplas cujas fronteiras fluidas escapam dos marcos da historiografia nacional (p. 249).

As dessemelhanças entre os autores vão além, superando o espaço desta resenha. Importa, aqui, destacar como elas não anulam efeitos comuns às duas formas de elidir o embate: à sedução do gesto épico, o exercício de uma prática política vocacionada à harmonia (p. 40). A procura pela estabilidade, entretanto, não é da ordem da escolha, mas da necessidade: sujeitos subordinados a situações de intolerância (p. 92) elaboram, em limites estreitos, estratégias que ensejam êxitos miúdos, evitando custosos fracassos. Não se trata de inação, mas de formas pragmáticas de ação, alternativas à “vontade do sacrifício” (p. 265), que problematizam as intervenções políticas na vida cotidiana das classes subalternas: a dignidade não é monopólio do ímpeto revolucionário, insinuando-se mesmo lá onde as pequenas vitórias seguem compasso distinto. *Despacito*.

Referências

BRANDÃO, G. M. *Linhagens do pensamento político brasileiro*. São Paulo: Hucitec, 2007.

FREYRE, G. *Casa-grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. São Paulo: Global, 2006.

SAID, E. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

VIANNA, F. J. de O. *Instituições políticas brasileiras: fundamentos sociais do Estado*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1955. v. 1.



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

MAPRI, José; BLANES, Ruy; GIUMBELLI, Emerson; WILSON, Erin (Ed.). *Secularisms in a postsecular age?*: religiosities and subjectivities in comparative perspective. Cham: Palgrave Macmillan, 2017. 300 p.

Adriano Santos Godoy*

*Universidade Estadual de Campinas – Campinas, SP, Brasil
Doutorando em Antropologia Social (bolsista Fapesp)
adrianosgodoy@gmail.com

O que se tornou o secularismo com a virada pós-secular? É essa a pergunta que norteia os organizadores da coletânea. Há muito tempo o secularismo pauta os debates públicos e acadêmicos sobre o papel e o lugar da religião na contemporaneidade, mas o que se percebe atualmente é que ele não só deixou de ser a única opção viável, como também sua eficácia política passou a ser questionada.

Aliás, a própria concepção do que é o secularismo, e suas frentes de ação e reação, nunca foi uma unanimidade. Sejam as considerações de Jurgen Habermas a respeito da esfera pública ou a abordagem de Charles Taylor enquanto ideal de modernidade, os organizadores indicam que as teorizações sobre o secularismo tendem a obscurecer as suas dimensões empíricas.

Com a constatação de que é impossível uma única definição do que seria o secularismo, uma das preocupações dos organizadores é justamente entender a pluralidade de secularismos existentes pelo seu viés mais prático. Apostando na proposta de Talal Asad e Saba Mahmood, as referências mais recorrentes, o secularismo é apontado como um projeto normativo e ideológico do liberalismo político para enquadrar a religião como incompatível com a vida pública. Como Asad e Mahmood indicam, a perversidade dessa ideologia ser centrada na tradição cristã europeia está na exclusão de religiosidades outras, como o islamismo, que consequentemente passam a ser vistas como irracionais ou perigosas.

Essa premissa, contudo, longe de resumir a discussão é apenas o ponto de partida para as análises mais profundas e específicas. Seja em Habermas (2008), Taylor (2007), Asad (2003) ou Mahmood (2015), os organizadores dessa coletânea questionam a falta de espaço para as subjetividades dos sujeitos envolvidos. Afinal, em quais locais, em quais contextos e com quais sujeitos esse secularismo pode ser percebido? Em outras palavras, não só como o secularismo é construído teoricamente, mas principalmente como ele é praticado no cotidiano, em subjetividades e em casos específicos em que se manifesta e se constrói enquanto relação.

Com uma equipe majoritária de autores antropólogos, a etnografia surge como o meio propício para a abordagem. E é nesse ponto que se pode ressaltar o diferencial da coletânea e a contribuição mais significativa que ela traz: sem abrir mão de um levantamento bibliográfico denso e aprofundado do tema, tem como propósito contrapor situações etnográficas das mais distintas, mostrar onde e como os processos de secularização são experienciados e negociados.

A questão do islã no Ocidente, que norteia grande parte desse campo de discussão, não deixa de aparecer, mas de maneira mais nuançada. Isso fica claro no capítulo oito, de autoria de Verkaaik e Arab, que ao pesquisarem a construção de mesquitas na Holanda conseguem demonstrar que o secularismo com base constitucional pode ser mais vantajoso, política e religiosamente aos muçulmanos, do que a opção de um secularismo culturalista. Os agentes estatais holandeses, ao agir em nome da lei, conseguem driblar a islamofobia crescente na população.

Situação essa quase oposta à da vizinha Bélgica, abordada no capítulo dois, em que Maskens demonstra os pormenores rotineiros de uma repartição pública na qual, em nome da neutralidade burocrática, os agentes estatais proíbem casamentos que julgam ser de conveniência, entre belgas e não europeus, o que resulta em um controle migratório, descaradamente voltado para populações islâmicas, que nos moldes secularizantes são julgadas como insuficientemente modernas para habitar aquele país. Longe de ser homogênea, como demonstra Van den Brandt no capítulo seis, a população belga adepta ao islamismo se organiza em ONGs, para que consiga demonstrar suas demandas políticas como membro daquela sociedade civil usando de argumentos e pautas consideradas secularizadas e não religiosas.

As políticas de resistência islâmica também são abordadas por Delgado, no capítulo cinco, ao pesquisar diversos e distintos grupos de jovens espanhóis empenhados em desconstruir a imagem negativa do islamismo relacionado ao terrorismo. Nesse contexto o corpo passa a ser o campo de tensão e disputa secularista, sendo que para uns a resistência ao preconceito está em reafirmar a corporalidade islâmica, enquanto para outros está no dever de amenizar aos padrões espanhóis. No mesmo caminho vai o capítulo quatro, no qual Martín-Sáiz demonstra como o corpo de espanhóis muçulmanos se torna o último lugar possível de expressão religiosa, com o avançar de leis secularizantes que coíbem espaços destinados ao culto.

Outro movimento importante do livro é levar a discussão da secularização para além da questão do islamismo na Europa, e de modo comparativo perceber as especificidades e os encontros nos contextos latino-americanos. Nesse sentido, nas trilhas da secularização, vários capítulos da coletânea conseguem abordar esse tema em locais pouco óbvios, e tão relevantes quanto, indo além dos contextos euro-americanos aos quais essa problemática é comumente

associada. Birman é quem dá o maior passo nessa direção, no capítulo nove, ao afirmar que no Brasil o outro a ser domesticado pelo Estado não é o muçulmano, e sim a população negra e indígena. Ao acompanhar a invasão militar das favelas cariocas, demonstra como o processo civilizador brasileiro é uma constante guerra aos pobres pelo secular e pelo religioso, que não podem ser compreendidos apenas pelo viés da crença.

O capítulo três é bastante emblemático, ao trazer a discussão do secularismo para Cuba, um Estado ateu. Panagiotopoulos remonta a história da ilha e demonstra como a religiosidade afro-cubana geralmente é indiferente ao processo de secularização, amplamente fomentado pelo Estado, justamente por não demonstrar publicamente interesses políticos.

Situação essa contrastante com a brasileira, como bem demonstra Montero no capítulo dez. No Brasil, a secularização surge com o advento da República, e desde então todas as Constituições tiveram que lidar com a liberdade de crença, em um país que por muito tempo teve o catolicismo como religião oficial. Constantemente coibidas, as religiosidades afro-brasileiras se ancoram na tolerância, a palavra-chave do secularismo nacional para o embate com o catolicismo e o pentecostalismo.

A tentativa de controle do pentecostalismo também aparece na Argentina, e, no capítulo treze, Frigeiro aponta como as restrições espaciais a esse grupo religioso estão intimamente relacionadas a um ideal secularizante de branquitude europeia, ancorado no catolicismo, e que normatiza os espaços públicos em Buenos Aires. Já o catolicismo argentino é abordado por Morello, no capítulo onze, no qual demonstra como no decorrer do tempo a identidade católica ficou mais institucionalmente independente. Para o autor, a secularização latino-americana se concretizou pela desterritorialização institucional da Igreja Católica, sem que a população deixasse de praticar publicamente uma religiosidade mais individualizada.

Como ficou claro até aqui, ao abordar contextos tão diferenciados, a coletânea consegue manter uma coerência argumentativa que transpassa as especificidades políticas e religiosas entre a Europa e a América Latina, e assim contribui com uma abordagem diferenciada do pós-secular. Isso fica ainda mais evidente com o capítulo sete, no qual Giumbelli e Toniol se propõem a entender como a presença da espiritualidade, uma categoria moderna e ocidental, se transforma em política pública de saúde no Brasil, e assim configura

o lugar da religião nos hospitais secularizados. Situação distinta de Portugal, abordada no capítulo doze, em que Bernardo aponta o embate entre a biomedicina e a religião, também no ambiente hospitalar, e quais seriam as táticas de racionalização e sobrevivência dos capelães para justificar o seu contínuo trânsito entre o secular e o religioso.

Ao complexificar a secularidade pelo viés comparativo e empírico, essa coletânea consegue apreender as nuances do que seria o espaço público, já que o Estado e a religião nunca são tratados de forma homogênea. Como vimos, podem ir da rua até um hospital passando pelo parlamento. Por fim, vale ressaltar, a iniciativa de colocar a América Latina nesse debate passa além das etnografias e vai até a própria língua. A escolha da publicação em inglês, em uma coletânea em que nenhum autor está vinculado a instituições anglófonas, é bem-vinda e necessária para ampliar qualitativamente esse debate.

Referências

ASAD, T. *Formations of the secular: Christianity, Islam and modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2003.

HABERMAS, J. Notes on post-secular society. *New Perspectives Quarterly*, v. 25, n. 4, p. 17-29, 2008.

MAHMOOD, S. *Religious difference in a secular age: a minority report*. Princeton: Princeton University Press, 2015.

TAYLOR, C. *A secular age*. Cambridge: The Belknap Press, 2007.



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

**HAN, Byung-Chul. *Sociedade do cansaço*.
Tradução de Enio Paulo Giachini.
Petrópolis: Vozes, 2015. 80 p.**

Geilson Fernandes de Oliveira*

*Universidade Federal do Rio Grande do Norte – Natal, RN, Brasil
Doutorando em Estudos da Mídia (bolsista Capes)
geilson_fernandes@hotmail.com

A sociedade do desempenho e suas urgências

Cada época tem suas enfermidades fundamentais (p. 7).

É com o enunciado acima destacado que o filósofo Byung-Chul Han (1959–) abre as discussões da obra *Sociedade do cansaço*, uma de suas principais produções traduzidas para o português, que vem tendo ampla recepção nos círculos acadêmicos das áreas de ciências sociais e humanas no Brasil. De origem sul-coreana, mas fixado na Alemanha a partir da década de 1980, quando Han estudou Filosofia na Universidade de Friburgo e Literatura Alemã e Teologia na Universidade de Munique, o filósofo que hoje atua como docente na Universidade de Berlim é autor de uma dezena de ensaios sobre a sociedade e o ser humano.¹ Especificamente em a *Sociedade do cansaço*, o pensador promove discussões sobre as transições e reconfigurações socioculturais e suas implicações para a constituição dos sujeitos contemporâneos, dialogando com autores hoje considerados clássicos, tais como Hannah Arendt, Michel Foucault, Friedrich Nietzsche e outros.

Como aclamado pelo enunciado destacado na epígrafe, a visão do autor é de que a sociedade que vem se construindo desde o início do século XXI é bem distinta daquelas que lhe são precedentes. Segundo Han, o século passado foi imunológico, aspecto que ultrapassou a biologia e adentrou todo o social como uma forma de defesa e afastamento de tudo que poderia ser visto como “estranho”. No campo biológico, os riscos de uma época viral foram suprimidos pelo aprimoramento das técnicas imunológicas, principalmente a partir da descoberta dos antibióticos, o que reduziu o medo de pandemias em todo o mundo. Já no que concerne ao social, a imunologia perde espaço quando se observa que o outro, tal como o imigrante ou estrangeiro, já não é mais uma ameaça em si, mas um peso a ser superado.

Se o século XXI já não é mais imunológico, haja vista essas questões, Han o aponta como sendo predominantemente neuronal, quando patologias de outras ordens – especialmente psíquicas – emergem e ganham espaço, tais

1 De suas obras traduzidas para o português, além da *Sociedade do cansaço*, temos *Psicopolítica: neoliberalismo e novas técnicas de poder* (Han, 2015), *O aroma do tempo: um ensaio filosófico sobre a arte da demora* (Han, 2016), *Agonia do Eros* (Han, 2017a), *Sociedade da transparência* (Han, 2017b) e *Topologia da violência* (Han, 2017c).

como a depressão, o transtorno de déficit de atenção com síndrome de hiperatividade (TDAH), o transtorno de personalidade limítrofe (TPL), a síndrome de burnout (SB), entre outras, que passam a constituir uma “nova paisagem de enfermidades” no começo do século. Todas essas patologias, por sua vez, teriam, conforme Han, suas raízes no exagero ou imperativo da positividade, o que em sua perspectiva acaba por se configurar como uma violência, dessa vez não apenas uma violência que vem de fora, do outro, mas que tem as suas origens no igual e até em si mesmo.

Com base nos escritos do autor, observam-se como vetores dessa violência aqueles discursos que colocam o sujeito como detentor de todos os poderes sobre si mesmo, mensagens que pregam seu direito a felicidade e bem-estar em todas as esferas da vida, enunciados que propagam o poder de se ser quem se quer ou poder ter tudo aquilo que se deseja de forma ilimitada. Melhor dizendo, o poder de poder ad infinitum. Todavia, como tipo ideal de uma sociedade que preza pelo sem limites, a sua impossibilidade logo bate à porta, momento no qual frustrações irrompem e desencadeiam patologias não só naqueles que percebem a partir da experiência o quão intangível o poder de poder tudo é, mas também nos indivíduos que simplesmente não se veem em tais pressupostos, que passam a se sentir igualmente deslocados.

A positivação imperativa do mundo que dá base à sociedade contemporânea coloca-se como uma normalidade a ser seguida. O que antes era tido como suficiente, agora já não mais o é, e superar-se continuamente constitui-se como uma ética. Dessa forma, qualquer sentimento ou emoção de ordem negativa logo são interditadas, quicá excluídas, visando a maximização do desempenho. Produz-se, assim, um modo de vida que desconsidera a potência produtiva da raiva, tristeza, desamparo e outros estados de ânimos vistos pelo viés do desempenho como negativos para a produção dos sujeitos.

A passagem de patologias de origem bacteriológicas superadas pela imunologia para as patologias neuronais indica que as transformações tecidas e expressas no contemporâneo estão além das sociedades disciplinares caracterizadas por Foucault (1987). Fortemente marcadas pelo não poder, esse modelo de sociedade produzia doentes, loucos, presos entre muitas outras formas de subjetividades que eram atravessadas pela negação da normalidade. Hoje, segundo Han, vive-se na sociedade do desempenho. Nesse sentido, ao invés das prisões, hospitais, fábricas e manicômios, se tem academias, shoppings

centers, bancos e laboratórios de genética que afirmam o potencial dos sujeitos na produção de si mesmos, objetivando comportamentos cada vez mais bem-sucedidos e satisfatórios.

Esses não são mais sujeitos da obediência, como os da sociedade disciplinar, mas sujeitos de si mesmos, do desempenho e da (auto)produção. Nesse modelo de sociedade, “no lugar de proibição, mandamento ou lei, entram projeto, iniciativa e motivação” (p. 24). É justamente aí que o discurso de poder ilimitado entra em cena, já que o indivíduo é um empreendedor de si mesmo, metáfora que dialoga de modo direto com o regime neoliberal, no qual o *self-mad man* (o homem que faz a si mesmo de modo contínuo) é sua figura ideal-típica. É válido ressaltar que o sujeito do desempenho não deixa de ser disciplinado, no entanto, trata-se de uma autodisciplina, o que não propriamente implica liberdade. O pressuposto do desempenho e da autodisciplina também diz respeito à autoexploração e sua premissa de resultados cada vez mais exitosos para o próprio sujeito – o que não deixa de render bons frutos para o mercado capitalista neoliberal. Com efeito, “o explorado é ao mesmo tempo o explorador. Agressor e vítima não podem mais ser distinguidos” (p. 30). Com uma outra configuração social, outras patologias surgem: agora não mais loucos e delinquentes, mas depressivos e fracassados.

As afirmações do filósofo são categóricas e possuem fundamento explicitado, já que conforme pesquisas recentes (Depressão..., 2017) o número de indivíduos com depressão ou outras doenças de origem psicossomáticas (ansiedade, estresse, mudanças abruptas de humor, bipolaridade, etc.) tem crescido a cada ano, o que é contraditório e sintomático de um tempo histórico em que a positividade é tão reverberada. Refletindo sobre a depressão, o autor indica que ela não é tão somente uma expressão categórica do fracasso do homem em ser ele mesmo, como postulou Alain Ehrenberg (2008), mas resultante das pressões de desempenho. “A lamúria do indivíduo depressivo de que *nada é possível* só se torna possível numa sociedade que crê que *nada é impossível*” (p. 29, grifo do autor), argumenta o filósofo.

Sendo profundamente marcado por esses pressupostos, o *ethos* da sociedade do desempenho pressupõe a multitarefa como um ganho exponencial para os sujeitos. E isso é apreendido pelas crianças desde cedo, já que muitas, além do horário escolar normal, também fazem cursos de natação, música, línguas, etc., com vistas a uma “melhor formação e preparo” para o futuro, onde por

esse viés deverão ter sucesso em todos os âmbitos de suas existências. Na vida adulta, a multitarefa se aperfeiçoa, tornando-se adjetivo utilizado para definir sujeitos proativos. Não raro, há casos em que indivíduos veem seriados ou filmes, se alimentam e trocam mensagens ao mesmo tempo, enviam e-mails ou atendam telefonemas e ainda conversem sobre o dia de seus filhos pequenos enquanto dirigem, trabalhem ao mesmo tempo em que ligam para casa para saber se está tudo ok, além de ficarem também atentos aos assuntos discutidos por amigos com os quais partilham o ambiente de trabalho, entre muitos outros exemplos que desvelam mudanças radicais no que concerne à economia da atenção. Fazer uma única coisa de cada vez, dessa forma, é tomado como uma limitação, característica factível daqueles que não conseguem atingir um bom desempenho. Han, entretanto, afirma que a multitarefa não apresenta nenhum progresso civilizatório, mas um retrocesso, uma vez que consiste em uma atitude habitual de animais em estado selvagem, os quais necessitam atentar para diversos aspectos ao mesmo tempo para manter a sua sobrevivência, como acontece com aqueles que ao se alimentarem têm de ficar atentos ao que ocorre ao redor para não ter seu alimento tomado ou se tornarem comida devido à falta de atenção (p. 31).

Com a multitarefa se tem uma outra forma de atenção, a qual na visão do autor se torna mais dispersa conforme a quantidade de atividades e processos simultâneos em curso. Ademais, a multitarefa implica para o indivíduo pouco espaço para o tédio, sobretudo aquele de ordem criativa, considerando que a pura inquietação não gera nada de novo. Outrossim, esse tipo de ação também induz a redução da capacidade contemplativa, já que o sujeito está pretensamente sempre atento a tudo que acontece à sua volta, mas sem nenhum olhar mais aprofundado e reflexivo. É a partir desse ponto que Han mobiliza o pensamento desenvolvido por Arendt (2001) sobre a *vita activa*, pois, para a autora, todas as formas de ação do sujeito decairiam ao patamar do trabalho, fazendo do homem um animal *laborans* que deixa de lado a vida contemplativa. Contudo, Han apresenta uma visão contrária a essa perspectiva, haja vista que na sociedade do desempenho o homem não abandona seu ego para entregar-se ao trabalho, apesar deste o acompanhar e por vezes se estender ao espaço da casa e do lazer. O sujeito do desempenho, segundo ele, é tão ativo e atento a si mesmo – e não somente ao seu trabalho – que a falta do *ser* enquanto instância criativa faz surgir nervosismos e inquietações.

Uma vida ativa que considere a necessidade de espaço para o tédio e a contemplação, de todo modo, se torna imprescindível em uma sociedade em o que o poder tudo é uma realidade e tem como um de seus efeitos a frustração. É por meio do tédio que se abre espaço para o novo, limitando a mera reprodução. Contudo, saber e poder entediar-se tem se tem mostrado como um desafio em uma configuração social em que essa ação é tida como improdutiva. O mesmo acontece com a vida contemplativa. O sujeito do desempenho até pode ter acesso a lugares ou objetos que possuam como finalidade puramente a contemplação, o que não quer dizer que ela ocorra. A diferença está no fato de que, como aponta Nietzsche (2005, p. 51), aprender a ver significa “habituar o olho ao descanso, à paciência, ao deixar-aproximar-se-de-si”, com vistas a capacitar os modos de ver com uma atenção profunda e cuidadosa, o que não ocorre frente às atribuições das ações sempre imediatistas da sociedade do desempenho. Uma outra pedagogia do olhar se impõe como contraponto a esse estado de coisas, pois a mera ação por si mesma nada acrescenta, conforme assinala Han.

Todos esses aspectos convergem e corroboram a percepção de que, uma vez detentores de tanto poder – e por isso mesmo tão cobrados – os sujeitos da sociedade do desempenho têm suas subjetividades e sociabilidades atravessadas pelas premissas de êxito e positividade. Porém, com modelos tão bem demarcados e assim convocados, não é de se estranhar que logo apresentem frustrações e patologias. É daí que surge o pressuposto de que a sociedade do desempenho é também a sociedade do cansaço. Com a necessidade de uma vida cada vez mais ativa, há o esgotamento dos sujeitos e de suas forças. Se o tédio e a vida contemplativa nessa sociedade não têm espaço, muito menos o tem o descanso, elemento a ser superado de acordo com o *ethos* dessa formação social plena de urgências, mesmo que para isso tenha que se recorrer ao *doping*. Assim, se tornam corriqueiros o uso de medicamentos com vistas a se superar o esgotamento, mesmo que possibilite um desempenho sem desempenho (p. 69).

A sociedade do desempenho estabelece modos de vida que se expressam por um excesso ou tirania da positividade, produzindo sujeitos que devem buscar sempre superar-se com relação aos seus ganhos. Com isso, são engendradas subjetividades e sociabilidades agenciadas pela multitarefa e constante (auto) produção. Inversamente, esses pressupostos têm gerado, contudo, culpas e

frustrações, mecanismos de sofrimento que vêm desencadeando patologias neuronais diversas, uma vez que os modelos impostos não são factíveis em sua realização. Ao invés de sujeitos com desempenhos sempre crescentes, as cobranças resultam num cansaço psíquico que induz a doenças muitas vezes difíceis de serem superadas, já que continua a ser propagado o preceito de que o normal seria idealmente aquele desempenho uma vez já não alcançado. Na sociedade do desempenho os sujeitos estão, assim, fadados a falharem.

O olhar atento e cuidadoso de Han sobre essas questões, apesar de indicar certo pessimismo traduzido na ausência de saídas concernente a esse estado de coisas, se mostra profícuo para se refletir sobre os modelos de sociedade que estão se construindo, sobretudo as que têm suas bases fundadas nos sistemas de trocas capitalistas, bem como sobre os sujeitos e as subjetividades que lhes são inerentes, levantando uma questão de suma importância: ao se entregar aos postulados do desempenho e suas urgências o sujeito pode deixar escapar o olhar necessário sobre si mesmo.

Referências

ARENDT, H. *A condição humana*. Lisboa: Relógio d'Água, 2001.

DEPRESSÃO cresce no mundo, segundo OMS; Brasil tem maior prevalência da América Latina. *Gl. Bem Estar*, 23 fev. 2017. Disponível em: <<https://gl.globo.com/bemestar/noticia/depressao-cresce-no-mundo-segundo-oms-brasil-tem-maior-prevalencia-da-america-latina.ghtml>>. Acesso em: 27 fev. 2017.

EHRENBERG, A. *Das erschöpfte Selbst*: Depression und Gesellschaft in der Gegenwart. Frankfurt: Campus, 2008.

FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*: nascimento da prisão. Trad. Lígia M. Ponde Vassalo. Petrópolis: Vozes, 1987.

HAN, B-C. *Psicopolítica*: neoliberalismo e novas técnicas de poder. Lisboa: Relógio d'Água, 2015.

HAN, B-C. *O aroma do tempo*: um ensaio filosófico sobre a arte da demora. Lisboa: Relógio d'Água, 2016.

HAN, B-C. *Agonia do Eros*. Petrópolis: Vozes, 2017a.

HAN, B-C. *Sociedade da transparência*. Petrópolis: Vozes, 2017b.

HAN, B-C. *Topologia da violência*. Petrópolis: Vozes, 2017c.

NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

BRAGUE, Rémi. *Le règne de l'homme: genèse et échec du projet moderne*. Paris: Gallimard, 2015. 416 p. (Collection L'Esprit de la cité).

Elton Moreira Quadros*

* Universidade do Estado da Bahia – Paulo Afonso, BA, Brasil
eltonquadros@yahoo.com.br

Publicado na França em 2015, o livro *Le règne de l'homme: genèse et échec du projet moderne* ("O reino do homem: gênese e malogro do projeto moderno") do professor e filósofo Rémi Brague, realiza uma contundente crítica aos valores modernos que ainda marcam o nosso tempo, quer do ponto de vista das questões relacionadas à forma como o conhecimento é estruturado, quer como nos organizamos socialmente e, especialmente, tendo em vista a antropologia desenvolvida a partir do projeto moderno.

Culminando uma trilogia iniciada com *La sagesse du monde* ("A sabedoria do mundo") (Brague, 2002), que tem a Antiguidade como foco e que é seguido de *La loi de Dieu* ("A lei de Deus") (Brague, 2005), cujo cerne está na investigação sobre a Idade Média, em *Le règne de l'homme*, Brague lança um olhar arguto e pouco usual sobre a gênese do projeto moderno atingindo aquilo que o autor francês considera seu ponto de decadência e malogro. Com isso, temos encerrado um caminho que indica um slogan que veio sendo gestado no desenvolvimento dos livros anteriores: "[A] ideia de um 'reinado do homem', meu título, é o slogan declarado ou implícito. Além do paralelismo desejado com os títulos dos dois livros anteriores, suas duas pesquisas levaram a essa ideia" (p. 7, tradução minha). Apesar da crítica contundente, Brague, que possui uma visão de mundo anunciadamente cristã, não compreende a modernidade de um ponto de vista reacionário ou mesmo antimoderno.

Sua visão se centra no problema que afirma que houve na modernidade uma tentativa de fundar um humanismo "puro", ou seja, sem que mais nada delimitasse a atuação humana, quer o divino, como a que os medievais estavam ligados, quer a natureza, que, na modernidade, desejou ser dominada, submissa. Isso acabou por nos levar a um caminho em que o sentido do humano muitas vezes foi perdido e, mesmo, em que a tentativa de ultrapassar a natureza nos causou efetivos riscos enquanto habitantes desse mundo.

Brague compreende a noção de projeto dentro de uma definição bem estrita, isto é, uma proposta nova que busca a autonomia do sujeito tendo em vista o progresso. No caso da modernidade, tinha-se uma ideia de sua origem até o seu declínio de um progresso sem fim, em que a humanidade teria que seguir sempre e cada vez mais em direção a uma evolução do conhecimento e, consequentemente, da tecnologia. Essa foi uma das grandes promessas do projeto moderno e, desconfiamos, sua maior "garota-propaganda".

Nesse projeto, o homem passa a se considerar o “criador” não só de coisas, mas, em alguma medida, de sua própria humanidade, tanto que o passado imediato passa a ser considerado um período de “trevas”. O projeto moderno encontra em Descartes um pensador que deseja estabelecer uma certeza que seria a grande fiadora do pensamento humano como senhor e possuidor da natureza.

Grande parte do pensamento moderno está identificada com esse ideal em que o pensamento humano poderá dar respostas totais e cabais a respeito do mundo tendo em vista a ideia de progresso alcançado através da razão instrumental. Brague será um crítico desse projeto e de sua pretensão:

Então eu tive que ter uma visão global do projeto moderno. E admitir o que me faz tremer, a saber, que este projeto está fadado ao fracasso, ou até mesmo, que já falhou em princípio. Privar o humano de todo contexto leva a destruí-lo. Mostrei menos criticando o projeto moderno do que mostrando como a lógica interna de seu desenvolvimento, que é suficiente dizer, leva a uma dialética autodestrutiva. (p. 7-8, tradução minha).

Ele acredita que somos ainda hoje herdeiros desse projeto marcado por um início de um grande entusiasmo esperançoso que terá como seus marcos o racionalismo e/ou empirismo, entre outros, com o consequente ápice advindo com o positivismo, que acreditava que o maior desenvolvimento humano estaria numa espécie de era do conhecimento científico.

O projeto moderno possui uma diversidade de influências que o geram e o impulsionam. Brague chama a atenção para as fontes gnósticas do Renascimento em que há um efetivo peso dado ao conhecimento. Outro ponto apontado por Brague é a Reforma Protestante, fruto nascido na modernidade. O autor francês acredita que há uma ênfase dada no ideário protestante em que se aposta que a graça divina pode corrigir a natureza humana. Se, no primeiro aspecto, temos a ênfase na questão epistemológica, no segundo, temos uma ênfase na moral.

O livro está dividido em três partes: na primeira, ainda na esteira das duas obras iniciais da trilogia, Brague parte da Antiguidade e da Idade Média para demarcar o espaço de formação do projeto moderno, especialmente, a dominação da natureza e a consequente supervalorização do homem.

A segunda parte abordará mais diretamente a mudança, comandada por Bacon, na concepção do conhecimento. Se antes o conhecimento estava relacionado com a contemplação, na modernidade, ele passa a ser considerado instrumentalmente, isto é, agora ele interessará à atividade produtiva. Aqui temos os avanços científicos e a própria Revolução Industrial no centro dessa mudança do valor e objetivo do conhecimento.

Por fim, na terceira parte, temos a narração do malogro da modernidade apontado desde o início por Brague. Nesse ponto, temos aquilo que será entendido, utilizando as palavras do poeta Charles Peguy, como o caráter “parasitário da modernidade” (p. 190, tradução minha). De um lado, temos exposto um conjunto grande de características da modernidade, tais como a desvalorização da natureza e a supervalorização da indústria e da tecnologia, o avanço do capitalismo, o abandono dos valores religiosos, uma visão de mundo que não deseja mais conhecer e sim dominar as coisas e o mundo, o desenvolvimento de um ideal em que o homem é considerado um ser autônomo e autossuficiente. Do outro, Brague também nos coloca como herdeiros de ideias que são consequência do projeto moderno, tais como racionalização da vida humana ou coisas ainda mais graves como eugenia, desvalorização (mercantilização) da vida humana, entre outros.

Se, com Descartes, começou a pretensão do projeto moderno de estabelecer o homem como dominador do mundo, será Nietzsche quem afirmará que o homem deve ser superado, já que só conseguiu conquistar o niilismo. O projeto moderno demonstrou-se, ao longo de seu desenvolvimento, ser uma pretensão impossível, daí acabar gerando angústia, desilusão, fracassos que nos farão, segundo Brague, aderir, no início do século XX, às chamadas propostas totalitárias do ponto de vista político ou niilistas do ponto de vista antropológico.

Brague é conhecido com um dos mais eruditos historiadores das ideias na atualidade, e isso é demonstrado nesse livro e em toda a trilogia, em que o tempo todo o autor recorre a citações diretas de pensadores e literatos, como ele mesmo explica, para que o leitor não pense ser um exagero somente dos seus argumentos. O projeto moderno, segundo Brague, nos leva a uma espécie de desespero niilista. Apesar de um recorte que não distingue inteiramente aquilo que constitui o projeto moderno que fracassa e aquilo que, na modernidade, também apresenta bons frutos, há, efetivamente, na modernidade, um caminho em que se afirmam posições relativas a uma visão reducionista

da condição humana, a qual é também apontada por inúmeros outros autores; para citar alguns, Bauman, Hannah Arendt, Freud, Latour, Habermas e MacIntyre.

Será que algum dia sairemos dessa aporia? Isso parece difícil de ter claro hoje, mas uma coisa parece que nos acompanhará por muito tempo: a modernidade não foi ultrapassada por nós e, talvez, dificilmente seja: estamos (ainda ou sempre?) enredados nesse labirinto. E se esse labirinto nos domina tanto é, certamente, por conta de que ainda estamos verdadeiramente enredados em seus “frutos”.

Referências

BRAGUE, R. *La sagesse du monde: histoire de l'expérience humaine de l'univers*. Paris: Le Livre de Poche, 2002. (Collection Biblio Essais).

BRAGUE, R. *La loi de Dieu: histoire philosophique d'une alliance*. Paris: Gallimard, 2005.



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

ALBERA, Dionigi; EADE, John (Ed.). *New pathways in pilgrimage studies: global perspectives*. New York: Routledge, 2016. 228 p.

Rodrigo Toniol*

*Universidade Estadual de Campinas – Campinas, SP, Brasil
rodrigo.toniol@gmail.com

Peregrinação é uma categoria cujas referências originais remontam ao cristianismo medieval. A despeito desse vínculo explícito, no entanto, o termo é empregado para descrever um amplo conjunto de deslocamentos com características próprias e destinos variados. Considerando apenas a literatura mais recente das ciências sociais, podemos encontrar estudos que mobilizam a categoria para descrever eventos presumidamente religiosos, como a visita de monges às montanhas sagradas do Tibete (Huber, 1999) ou viagens de sufistas a templos no Oriente Médio (Werbner, 2004), assim como o termo também pode ser utilizado para designar práticas seculares, como caminhadas em parques nacionais (Ross-Bryant, 2013) ou visitas a campos de concentração (Miles, 2002). Diante da variedade dos fenômenos empíricos descritos na chave da peregrinação, não é exagero desconfiar da pertinência analítica do uso do termo. Ou ainda, numa versão mais explícita dos limites aparentes dessa categoria, caberia perguntar: teríamos deixado de avançar com a crítica pós-colonial sobre o uso da noção de peregrinação, reificando, assim, sua pretensa universalidade apesar de sua genealogia cristã?

Em certa medida essa é a questão que anima os nove capítulos do livro *New pathways in pilgrimage studies*, organizado por Dionigi Albera e John Eade, publicado em 2017. Na obra, os autores não recusam o uso do termo *peregrinação*, como fica evidente pelo próprio título, mas optam por pluralizá-lo. Para isso, Albera e Eade organizaram o livro a partir de uma exigência dupla: que os capítulos descrevessem situações empíricas localizadas fora do eixo Estados Unidos-Europa e, ao mesmo tempo, que essas situações servissem como mote para que os autores apresentassem a tradição teórica local dos estudos sobre peregrinação. Resulta disso um livro sobre peregrinações na China, Índia, Sul asiático, Malásia, Oriente Médio, Ilhas do Pacífico, África subsaariana, México e Brasil, que também introduz seus leitores nas perspectivas e nos debates que constituíram a tradição das pesquisas sobre o tema em cada um desses contextos.

A originalidade da proposta do livro é também seu maior risco, já que apresentar tradições teóricas a partir de circunscrições nacionais pode terminar por paroquializar perspectivas, estabelecendo-as a partir de um contraste latente com as *grandes teorias*, estas, por sua vez, não apresentadas a partir de um território. Albera e Eade estão conscientes desse risco, mas explicitamente optam por assumi-lo considerando que apresentar tradições teóricas não anglófonas sobre o tema pode, a um só tempo, torná-las acessíveis ao público anglófono

e também ter o efeito de situar as *grandes teorias* em função da localização de outros marcos teóricos. Bem-sucedido ou não em seu intento, o livro já surge como um marco para os estudos de peregrinação, propondo soluções originais para dilemas que, pelo menos, há duas décadas atravessam esse campo de discussão.

O capítulo de abertura do livro, “Pilgrimage in China”, de Marcus Bingenheimer, está articulado por uma discussão tão elementar quanto potente para o debate sobre os limites dessa categoria fora do Ocidente cristão: como se traduz peregrinação? O tema é retomado noutros capítulos, mas o caso chinês talvez seja o mais emblemático justamente porque a variedade de traduções possíveis demonstram que não estamos diante de um problema de ordem nominalista, mas sim epistemológico, já que indica os limites de uma categoria universalizante diante de situações nuançadas na língua local.

Naquele país, os termos equivalentes mais próximos ao substantivo em inglês são *chaoshan*, que literalmente significa “ter um encontro com uma montanha”, e *jinxiang*, que pode ser traduzido como “oferecer incenso”. *Jinxiang*, no entanto, é especialmente utilizado em referência a um tipo específico de “peregrinações”, aquelas em que alguma imagem é transladada entre templos, realizando um percurso predefinido. Já o primeiro termo, *chaoshan*, principalmente utilizado em sua forma variante *chaosheng*, que literalmente significa “ter um encontro com o sagrado”, é empregado para descrever outra forma particular de “peregrinações”: aquelas feitas em terras estrangeiras, isso é, fora da China. Entre as peregrinações estrangeiras, *chaosheng*, algumas possuem um termo próprio, como é o caso de: *chaojin*, reservado para remeter ao *hajj*, a viagem dos muçulmanos à Meca; *qiufa*, empregado para descrever as viagens de monges chineses para Índia; ou ainda, *canxue*, que é categoria utilizada para descrever o deslocamento de monges que viajam entre diferentes monastérios durante seu processo de formação. Para Bingenheimer, as variações nas formas de traduzir o termo na China ganham ainda mais relevância se contrastarmos suas características com a tradução mais usual para peregrinação no Japão, *junrei*, que significa “circulação e adoração no caminho”. Após uma detalhada reconstrução linguística dessa categoria, o autor argumenta que, enquanto os termos chineses enfatizam o destino e os grupos religiosos que realizam o deslocamento, as variações japonesas da categoria dão centralidade à rota, ao itinerário, ao ato de deslocar-se de um ponto a outro.

Também recorrendo a dimensões linguísticas das traduções do termo peregrinação, nesse caso para o híndi, Mathieu Claveyrolas é ainda mais enfático na crítica pós-colonial à categoria. Para isso, Claveyrolas traça a trajetória dos estudos sobre peregrinação na Índia apontando para o tenso diálogo dos pesquisadores locais com os paradigmas advindos da Europa e dos Estados Unidos. O modelo turneriano de análise ritual, por exemplo, afirma Claveyrolas, pouco repercutiu entre os teóricos indianos porque o foco de interesse desses pesquisadores estava relacionado com os eventos ocorridos em locais específicos e não no processo ritual mais amplo, como propunha o modelo de análise do antropólogo britânico. A esse interesse associa-se o que Claveyrolas reconhece como uma das principais marcas da tradição de pesquisas sobre peregrinações no contexto indiano, a análise desse fenômeno a partir de suas funções territoriais, destacando sua relevância para os movimentos políticos nacionalistas e também para a produção de identidades regionais.

O capítulo de Machel Boivin, “Sufism, pilgrimage and saint worship”, tematiza os debates sobre peregrinações feitos no contexto do sul da Ásia, uma das principais regiões islâmicas do mundo. Naquele contexto, significativamente marcado pela ortodoxia religiosa, a única forma de peregrinação reconhecida é o *hajj*. Para as pesquisas dedicadas ao tema, tanto as locais quanto as realizadas por estrangeiros, afirma Boivin, a consequência foi que outras formas de deslocamentos entre lugares religiosos foram invisibilizadas. Esse é o caso do *ziyarat*, uma importante prática de visitação de túmulos entre os muçulmanos, que apenas residualmente foi contemplada nos estudos de peregrinação. A discussão que Bovin realiza sobre o contexto muçulmano é curiosamente potente para ser desdobrada em análises sobre “peregrinações seculares”, quando os deslocamentos e as visitas não integram roteiros institucionalmente estabelecidos e, muitas vezes, oscilam entre o não institucional e o proibido.

De maneira semelhante ao movimento realizado por Bovin, e igualmente relativo a um contexto muçulmano, Katia Boissevain, no capítulo “Studying religious mobility. Pilgrimage, shrine visits and religious tourism from the Maghreb to the Middle East”, explora os variados motivos e formas de circulação entre Magrebe e o Oriente Médio. Além dos grupos de muçulmanos que se deslocam para *ziyarat*, há ainda uma onda crescente do chamado “turismo de Nova Era”, realizado principalmente por ocidentais, majoritariamente estadunidenses e europeus, que se deslocam em grupo em direção a pontos

energéticos ou espaços rituais distribuídos naquela região. A análise de Boissevain, a partir do diálogo com referências de estudos locais, investe em tratar das sobreposições que ocorrem entre os grupos, de muçulmanos e de *new agers*, que realizam essas peregrinações. Também são as sobreposições que Anna-Karina Hermkens enfatiza em seu texto sobre peregrinações na Oceania. Naquela região, afirma a autora, os estudos sobre peregrinação não se desenvolveram em torno de um grupo religioso específico, mas sim a partir de rotas e destinos de peregrinações. Algumas dessas rotas sequer constituem um território sagrado reconhecido por instituições religiosas, sendo, pelo contrário, espaços seculares, devotados à memória da nação, como por exemplo: campos de batalha, cemitérios e memoriais de guerra. Outras, ainda, são rotas tradicionais de grupos aborígenes, posteriormente também apropriadas por turistas da Nova Era.

Um dos efeitos valiosos da leitura do livro de Dionigi Albera e John Eade é perceber os vínculos entre as experiências locais de formas de peregrinação e os “estilos de análise” que delas emergiram. Assim, em contraste com os casos das regiões muçulmanas, em que as definições estritas do que seja peregrinação produziram tradições teóricas igualmente marcadas por esses limites, observamos situações como a australiana, em que a amplitude da noção de peregrinação permitiu que variados tipos de circulação e de espaços de visita fossem inscritos nessa tradição de pesquisas. Nesse espectro, não deixa de ser instigante o caso narrado por Shirley du Plooy, sobre peregrinações na África meridional. O principal problema enunciado pela autora em seu texto não é o de como a tradição local de pesquisas sobre peregrinações foi forjada, mas sim as razões pelas quais essas pesquisas se desenvolveram tão pouco na região. Entre outras hipóteses para tal fenômeno, está o traço colonial das ciências sociais constituídas na região, o que impelia pesquisadores, orientados por um modelo eurocêntrico de análise ritual, a buscarem peregrinações que ocorressem a partir das comunidades das populações nativas em direção a templos religiosos – busca, segundo Shirley du Plooy, sem sucesso, já que esse era um modelo de deslocamento pouco frequente naquele contexto.

Os estudos sobre cristianismo estão concentrados nos dois capítulos dedicados à América Latina, um dedicado ao Brasil e outro ao México. Em “Studies of catholicism and pilgrimage in Brazil”, Carlos Alberto Steil apresenta um amplo panorama dos estudos sobre peregrinação realizados no país, desde o início da segunda metade do século XX até a primeira década dos anos 2000.

Steil demonstra as conexões entre os processos históricos da Igreja Católica no país e os tipos de análise dedicadas às peregrinações na tradição das ciências sociais nacional. Ao realizar esse movimento, o autor introduz um novo conjunto de questões ao livro que dizem respeito às transformações das formas de presença das instituições religiosas e suas consequências para os “modos de peregrinar”. Alejandra Aguilar Ros realiza um movimento semelhante em seu texto “Transcending symbols”, delineando a trajetória do desenvolvimento das pesquisas sobre peregrinação no México, a partir da atenção de seus pesquisadores na tensão entre as práticas do catolicismo popular e os eventos controlados e organizados pela Igreja.

Apresentados aqui quase em forma de vinhetas, os capítulos de *New pathways in pilgrimage studies* são, em si, textos referenciais para aqueles que têm interesse pela área. Sua leitura permite ampliar o repertório de perspectivas metodológicas e enquadramentos analíticos possíveis nos campo dos estudos de peregrinação. Quando lidos em sequência, os artigos produzem ainda outro efeito, o de descentrar o próprio debate sobre os limites do termo peregrinação, enquanto categoria de análise. Assim, por mais recente que seja sua publicação, o livro organizado por Dionigi Albera e John Eade já se apresenta como uma referência incontornável na área e, de maneira mais ampla, oferece novos caminhos também para o avanço da crítica pós-colonial no campo dos estudos de religião.

Referências

HUBER, T. *The cult of Pure Crystal Mountain: popular pilgrimage and visionary landscape in southeast Tibet*. New York: Oxford University Press, 1999.

MILES, W. Auschwitz: museum interpretation and darker tourism. *Annals of Tourism Research*, v. 29, n. 4, p. 1175-1178, 2002.

ROSS-BRYANT, L. *Pilgrimage to the national parks: religion and nature in the United States*. New York: Routledge, 2013.

WERBNER, P. *Pilgrims of love: the anthropology of a global Sufi cult*. Bloomington: Indiana University Press, 2004.



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

Orientações para autores

1 *Horizontes Antropológicos* publicará trabalhos inéditos sob a forma de artigos, resenhas de livros e matérias diversas como noticiário e entrevistas, em português, espanhol, francês ou inglês.

2 O número máximo de autores por artigo é quatro.

2.1 Na submissão de trabalhos, devem obrigatoriamente ser informados os seguintes dados de cada autor: nome, ORCID, e-mail, afiliação institucional (especificando cidade, estado e país da instituição). Para assegurar a integridade da avaliação às cegas pelos pares, os autores dos textos submetidos devem excluir qualquer identificação de autoria, inclusive em referências e notas de rodapé. Em arquivos do Microsoft Office e PDF (Adobe Acrobat), a identificação do autor deve ser removida das propriedades do documento.

2.2 Os artigos devem ser escritos em espaço duplo e ter até 10 mil palavras, incluindo referências e notas.

2.3 Os artigos devem vir acompanhados de um resumo escrito em espaço simples, no mesmo idioma, com até 150 palavras e mais quatro palavras-chave, além de uma versão em inglês do resumo (Abstract), nos mesmos padrões, com quatro palavras-chave (Keywords) e a versão em inglês do título do artigo.

3 As resenhas bibliográficas deverão ser de livros recentes, escritas em espaço duplo e ter até 1300 palavras; devem apresentar a referência completa das obras analisadas, especificando: autor(es), título e subtítulo (se houver), local (cidade), editora, ano de publicação e número de páginas.

3.1 Citações diretas ou indiretas a trechos da obra resenhada devem ser complementadas apenas pela indicação da(s) página(s) correspondente(s); citações de outras obras seguem as regras expressas em 4.2.

4 O padrão adotado pela revista para citações e referências segue as normas da ABNT NBR 10520 e NBR 6023, respectivamente.

4.1 Nos artigos e resenhas as notas explicativas devem vir no rodapé da página e as referências devem vir após o texto, ordenadas alfabeticamente.

4.2 No corpo do texto, a indicação de referência nas citações diretas deve trazer autor(es), ano de publicação e página(s); nas citações indiretas a indicação de página é opcional, conforme os modelos:

Segundo Hassen (2002, p. 173): “Há uma grande carência de materiais didáticos nesse campo, principalmente se aliados à ludicidade.”

Sabemos que há “[...] uma grande carência de materiais didáticos nesse campo [...]” (Hassen, 2002, p. 173).

Sabemos da grande carência de materiais didáticos nesse campo (Hassen, 2002).

Sabemos da grande carência de materiais didáticos nesse campo, segundo Hassen (2002).

ou

Sabemos da grande carência de materiais didáticos nesse campo, segundo Hassen (2002, p. 173).

4.3 As citações diretas com mais de três linhas, no texto, devem ser destacadas com recuo e corpo menor de letra, sem aspas, em espaço simples; transcrições das falas dos informantes seguem a mesma norma, conforme o modelo:

[...] regras de comportamento explícitos às quais os indivíduos se referem conscientemente, e que se fundam sobre justificações ou princípios filosóficos, ideológicos ou políticos, ou sobre o surgimento de novas aspirações individuais ou coletivas. (Bozon, 1995, p. 124).

4.4 As referências, no final do texto, devem seguir os modelos:

4.4.1 Livro (e guias, catálogos, dicionários, etc.) no todo: autor(es), título (em itálico e separado por dois-pontos do subtítulo, se houver), número da edição (se indicado), local, editora, ano de publicação:

DUMONT, L. *Homo hierarchicus*: o sistema de castas e suas implicações. São Paulo: EDUSP, 1992.

FORTES, M.; EVANS-PRITCHARD, E. E. (Ed.). *African political systems*. Oxford: Oxford University Press, 1966.

MINISTÉRIO DE SALUD. Unidade Coordinadora Ejecutora VIH/SIDA y ETS. *Boletín de SIDA*: programa nacional de lucha contra los retrovirus del humano y SIDA. Buenos Aires, mayo 2001.

4.4.2 Parte de livro (fragmento, artigo, capítulo em coletânea): autor(es), título da parte seguido da expressão “In:”, autor(es) do livro, título (em itálico e separado por dois-pontos do subtítulo, se houver), número da edição (se indicado), local, editora, ano de publicação, página(s) da parte referenciada:

VELHO, O. Globalização: antropologia e religião. In: ORO, A. P.; STEIL, C. A. (Org.). *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 25-42.

4.4.3 Artigo/matéria em periódico (revista, boletim, etc.): autor(es), título do artigo, nome do periódico (em itálico), local, ano e/ou volume, número, páginas inicial e final do artigo, data.

CORREA, M. O espartilho de minha avó: linhagens femininas na antropologia. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 3, n. 7, p. 70-96, out. 1997.

4.4.4 Artigo/matéria em jornal: autor(es), título do artigo, nome do jornal (em itálico), local, data, seção ou caderno, página (se não houver seção específica, a paginação precede a data):

TOURAINÉ, A. O recuo do islamismo político. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 23 set. 2001. Mais!, p. 13.

SOB as bombas. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, p. 2, 22 mar. 2003.

4.4.5 Trabalhos acadêmicos: referência completa seguida do tipo de documento, grau, vinculação acadêmica, local e data da defesa conforme folha de aprovação (se houver):

GIACOMAZZI, M. C. G. *O cotidiano da Vila Jardim: um estudo de trajetórias, narrativas biográficas e sociabilidade sob o prisma do medo na cidade*. 1997. Tese (Doutorado em Antropologia Social)–Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1997.

4.4.6 Evento no todo: nome do evento, numeração (se houver), ano e local (cidade) de realização, título do documento (anais, atas, resumos, etc., em itálico), local de publicação, editora e data de publicação:

REUNIÃO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 21., 1998, Vitória. *Resumos...* Vitória: Departamento de Ciências Sociais/UFES, 1998.

4.4.7 Trabalho apresentado em evento: autor(es), título do trabalho apresentado seguido da expressão “In:”, nome do evento, numeração (se houver), ano e local (cidade) de realização, título do documento (anais, atas, resumos, etc., em itálico), local de publicação, editora, data de publicação e página inicial e final da parte referenciada:

STOCKLE, V. Brasil: uma nação através das imagens da raça. In: REUNIÃO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 21., 1998, Vitória. *Resumos...* Vitória: Departamento de Ciências Sociais/UFES, 1998. p. 33.

4.4.8 Documento em meio eletrônico: acrescenta-se à referência a descrição física do suporte (CD-ROM, disquete, etc.); para documentos consultados on-line, indica-se o endereço completo e a data de acesso (dia, mês e ano):

CEISAL – CONGRESO EUROPEO DE LATINOAMERICANISTAS, 3., 2002, Amsterdam. *Cruzando fronteras en América Latina*. Amsterdam: CEDLA: Radio Nederland Wereldomroep. 1 CD-ROM.

ALVES, D. Notas sobre a condição do praticante budista. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 7, n. 9, p. 57-80, jan./jun. 2006. Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/2767/1382>>. Acesso em: 5 jun. 2013.

4.5 Nos textos, evitar o uso de mais de uma fonte; usar inicial maiúscula somente quando imprescindível; os recursos tipográficos devem ser utilizados uniformemente:

- a) *itálico*: para palavras estrangeiras não dicionarizadas e ênfase;
- b) *aspas duplas*: citações diretas com menos de três linhas, citações de palavras individuais ou palavras cuja conotação ou uso mereça destaque;
- c) *negrito* e *sublinhado*: devem ser evitados.

5 Os artigos e resenhas devem ser enviados on-line em: <http://seer.ufrgs.br/horizontesantropologicos>

6 Imagens que façam parte do artigo (figuras e gráficos inclusive) devem ser enviadas em formato TIFF (sem compressão) e resolução de 300 dpi no tamanho final pretendido para a impressão. Largura máxima: 11,6 cm; altura máxima: 16 cm (ou 1368 × 1890 pixels).

7 A publicação dos artigos será decidida pelos editores da revista e organizadores do número, levando em consideração pareceres de consultores externos.

8 Para alargar a captação de colaborações, *Horizontes Antropológicos* faz ampla divulgação da temática de seus números já programados e respectivos organizadores, na contracapa de seus números, em seu website e em boletins de associações profissionais de ciências sociais.

Guidelines for authors

1 *Horizontes Antropológicos* will consider unpublished manuscripts in the form of articles, book reviews, and diverse other materials such as interviews, in Portuguese, Spanish, French, and English.

2 The maximum number of authors per article is four.

2.1 For submission of papers, the following data of each author must be informed: name, ORCID, e-mail, institutional affiliation (specifying city, state and country of the institution). To ensure the integrity of the peer blind evaluation, the authors of the submitted texts should exclude any authorship identification, including references and footnotes. In Microsoft Office and PDF (Adobe Acrobat) files, the author's ID must be removed from the document properties.

2.2 The articles should be written in double-spaced text and contain up to ten thousand words, including bibliographical references and notes.

2.3 The articles should include an abstract in single-space text, in the same idiom as the original paper, of at most 150 words together with a list of four keywords. In the case of Spanish, Portuguese and French articles, an abstract, title and four key words in English will also be required.

3 Book reviews on recent publications should be no more than 1,300 words. They should contain complete reference of the books in question, including author(s), title and sub-title, place (city), publisher, year of issue and total number of pages.

3.1 Direct or indirect citations made in a review must be complemented only with the corresponding pages; citation of other any other written works should follow the rules mentioned in 4.2.

4 The pattern adopted by this journal for citations and references follows the norms of ABNT (Brazilian Association of Technical Norms) NBR 10520 and NBR 6023, respectively.

4.1 In the articles and book reviews the notes should appear at the bottom of the page (footnotes). Bibliographical references should appear in the end of the text and ordered alphabetically.

4.2 Direct citations should appear in the main body of the text in the following manner: author's last name, year of publication, page indication. In the indirect citations the page indication is optional, according to the following models:

According to Lancaster (1992, p. 173): "Machismo, in whatever guise, is not simply a matter of ideology."

We know that "machismo, in whatever guise, is not simply a matter of ideology" (Lancaster, 2002, p. 173).

We know that machismo is not simply a matter of ideology (Lancaster, 1992).
or

Machismo is not simply a matter of ideology, according to Lancaster (1992, p. 173).

4.3 Direct citations of more than three lines should be indented, in small print, without quotation marks, in single-spaced text; transcriptions of interviews should follow the same format, as in the following example:

One view stresses the "vertical" element in faith, the relationship to God; and it selects certain persons, institutions, objects which in a privileged way are held to give access to the divine clearly and unmistakably. [...] The other view of the sacred refuses to localize it in the people, places and things. (Hebblethwaite, 1975, p. 15).

4.4 Bibliographical references at the end of the text should follow the following guidelines:

4.4.1 Books, guides, catalogues, dictionaries, etc.: author(s), title (in italics and separated by two-spaces from the subtitle, when applicable), edition number (if indicated), place, publisher, year of issue:

SAHLINS, M. *How "natives" think*: about Captain Cook, for example. Chicago: University of Chicago Press, 1995.

FORTES, M.; EVANS-PRITCHARD, E. E. (Ed.). *African political systems*. Oxford: Oxford University Press, 1966.

MINISTÉRIO DE SAÚDE. Unidade Coordenadora Executora VIH/SIDA y ETS. *Boletín de SIDA*: programa nacional de lucha contra los retrovirus del humano y SIDA. Buenos Aires, mayo 2001.

4.4.2 Part of a book (fragment, article, chapter in a collective work): author(s), title of the part followed by the expression "In:", author(s) of the book, title (in italics and separated by a colon from the subtitle, when applicable), edition number (if indicated), place, publisher, year of issue:

BRUNER, E. M. Ethnography as narrative. In: TURNER, V. W.; BRUNER, E. M. *The anthropology of experience*. Chicago: University of Illinois Press, 1986. p. 139-155.

4.4.3 Article/paper in journal: author(s), title of article, name of the journal (in italics), place, year and/or volume, number, initial and final page of the article, date.

WHITE, H. The value of narrativity in the representation of real. *Critical Inquiry*, Chicago, v. 7, n. 1, p. 5-27, 1980.

4.4.4 Article in newspaper: author(s), title of the article, name of the newspaper (in italics), place, date, section or part, page (if there is a specific section, the page precedes the date):

TOURAINÉ, A. O recuo do islamismo político. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 23 set. 2001. Mais!, p. 13.

SOB as bombas. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, p. 2, 22 mar. 2003.

4.4.5 Academic works: complete reference followed by the type of document, degree, academic affiliation, place and date of defense as it is indicated in the document:

GIACOMAZZI, M. C. G. *O cotidiano da Vila Jardim: um estudo de trajetórias, narrativas biográficas e sociabilidade sob o prisma do medo na cidade*. 1997. Tese (Doutorado em Antropologia Social)–Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1997.

4.4.6 Scientific meetings: name of the meeting, number (if there is), year and place (city) of the event, title of the document (annuals, acts, abstracts, etc., in italics), place of issue, publisher and date of publication:

REUNIÃO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 21., 1998, Vitória. *Resumos...* Vitória: Departamento de Ciências Sociais/UFES, 1998.

4.4.7 Paper presented at a scientific meeting: author(s), title of the paper presented followed by the expression “In:”, name of the meeting, number (when applicable), year and place (city) where the meeting occurred, title of the document (annals, acts, abstracts, etc., in italics), place of issue, publisher, date of publication and initial and final page of the paper:

STOCKLE, V. Brasil: uma nação através das imagens da raça. In: REUNIÃO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 21., 1998, Vitória. *Resumos...* Vitória: Departamento de Ciências Sociais/UFES, 1998. p. 33.

4.4.8 Documents in electronic media should be listed under the specific sort of support (CD-ROM, disk, etc.); for documents consulted on-line the full web address and date of access (day, month and year) should be indicated:

CEISAL – CONGRESO EUROPEO DE LATINOAMERICANISTAS, 3., 2002, Amsterdam. *Cruzando fronteras en América Latina*. Amsterdam: CEDLA: Radio Nederland Wereldomroep. 1 CD-ROM.

ALVES, D. Notas sobre a condição do praticante budista. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 7, n. 9, p. 57-80, jan./jun. 2006. Available from: <<http://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/2767/1382>>. Access on: 5 jun. 2013.

4.5 In the main body of the text, authors should follow a consistent typographical style; use capital letters only when absolutely necessary;

a) italics: should be used for foreign words and emphasis;

b) double quotes: should be used in direct references with less than 3 lines, citations of individual words; words which have an unusual connotation, and those which should receive particular emphasis;

c) bold type and underlining should be avoided.

5 Articles and book reviews should be submitted on-line at: <http://seer.ufrgs.br/horizontesantropologicos>.

6 Any illustrations that are a part of the article (including diagrams and graphics) must be sent in TIFF format (without compression) and at 300 dpi resolution in the final size intended for publication. Maximum width: 4.56 inches (11.6 cm); maximum height: 6.3 inches (16 cm) – or 1368 by 1890 pixels.

7 The publication of articles will be decided by the editors of the journal and the organizers of the volume, taking into consideration the opinions of external referees.

8 In order to motivate authors, *Horizontes Antropológicos* publicizes the theme of its forthcoming volumes, together with the names of the organizers, on the back cover of each issue, on its website and on news letters of professional associations of the social sciences.

Temas dos números anteriores

1995

- 1 Gênero
- 2 Antropologia visual
- 3 Religiões afro-americanas

1996

- 4 Comida

1997

- 5 Diferenças culturais
- 6 Sociedades indígenas
- 7 Histórias da antropologia

1998

- 8 Religião
- 9 Corpo, doença e saúde

1999

- 10 Diversidade cultural e cidadania
- 11 Música e sociedade
- 12 Cultura oral e narrativas

2000

- 13 A cidade moderna
- 14 Relações interétnicas

2001

- 15 Antropologia e política
- 16 Natureza e cultura

2002

- 17 Sexualidade e Aids
- 18 Arqueologia e sociedades tradicionais

2003

- 19 Imigração e fronteiras
- 20 Antropologia e turismo

2004

- 21 Antropologi@web
- 22 Cultura escrita e práticas de leitura

2005

- 23 Patrimônio cultural
- 24 Antropologia e performance

2006

- 25 Antropologia e meio ambiente
- 26 Direitos sexuais

2007

- 27 Religião e política
- 28 Antropologia e consumo

2008

- 29 Antropologia e arte
- 30 Antropologia e esporte

Temas dos números anteriores

2009

- 31 Circulação internacional
- 32 Etnografias

2010

- 33 Antropologia e estilos de vida
- 34 Antropologia e ciclos de vida

2011

- 35 Ciência, poder e ética
- 36 Cultura material

2012

- 37 Teoria antropológica
- 38 Saberes e fazeres

2013

- 39 Antropologia e trabalho
- 40 Megaeventos

2014

- 41 Antropologia e políticas globais
- 42 Sofrimento e violência

2015

- 43 Diásporas
- 44 Cultura e aprendizagem

2016

- 45 Economia e cultura
- 46 Tecnologias de governo:
etnografias de práticas e políticas

2017

- 47 Gênero e sexualidade, saberes e intervenções
- 48 Antropologia e animais
- 49 Antropologia, etnografia e educação

2018

- 50 Políticas de inclusão
- 51 Sistemas xamânicos e novos xamanismos

Números de *Horizontes Antropológicos* a serem publicados em 2019/2020

Número 53

Antropologia dos museus

organizado por Maria Eunice Maciel e Regina Abreu

Envio de artigos: de 01/10/2017 a 31/01/2018

Número 54

Antropologia e emoções

organizado por Ceres Gomes Vítora e Maria Claudia Coelho

Envio de artigos: de 01/02/2018 a 31/05/2018

Número 55

Arte e cidade

organizado por Cornelia Eckert, Glória Diógenes, Ricardo Campos e
Lígia Dabul

Envio de artigos: de 01/06/2018 a 30/09/2018

Número 56

Imitação, simulacro e falsificação

organizado por Ruben George Oliven, Arlei Sander Damo e
Louise Scoz Pasteur de Faria

Envio de artigos: de 01/10/2018 a 31/01/2019

Número 57

Antropologia da biossegurança

organizado por Jean Segata e Andrea Mastrangelo

Envio de artigos: de 01/02/2019 a 31/05/2019

Submissão de artigos em: <http://seer.ufrgs.br/horizontesantropologicos>

Impressão



Apresentação: Da secularização ao espaço público: meandros e mediações frente ao esquema de separação entre secular e religioso – Ari Pedro Oro; Marcelo Ayres Camurça / **Artigos:** Le tournant substantialiste de la laïcité française – Philippe Portier / Religión, política, espacio público y laicidad en el Uruguay progresista – Juan Scuro / Islam y espacio público: una aproximación etnográfico-virtual a la celebración de la ruptura del ayuno (Iftar) en Granada – Paula Martín-Godoy / El objeto imantado y el espacio público. Praxis político-religiosa del movimiento Misioneros de Francisco en Argentina – Marcos Andrés Carbonelli; Verónica Giménez Béliveau / Fazer religião em público: encenações religiosas e influência pública – Paula Montero; Aramis Luis Silva; Lilian Sales / O julgamento no Supremo do aborto de anencéfalo – ADPF 54: uma etnografia da religião no espaço público – Naara Luna / Religião, cultura, nação: articulações possíveis a partir de três datas comemorativas – Izabella Bosisio / Expandindo a “missão”: articulações para a (inter)nacionalização de uma “rede de solidariedade” – Uliana Esteves / Na corrente midiática da fé: comunicação de massa e dinâmicas contemporâneas do testemunho evangélico – Raphael Bispo / Public spaces and religion: an idea to debate, a monument to analyze – Emerson Giumbelli / **Espaço Aberto:** The days Argentina stood still. History, nation and imaginable futures in the public interpretations of the Argentine crisis at the beginning of the twenty-first century – Sergio E. Visacovsky / Reflexões sobre uma trajetória intelectual em tempos de desafios políticos – Otávio Velho / **Resenhas:** Bom Jardim dos Santos: plantas, religiosidades populares e seus fluxos em Guarani das Missões (RS) / A memória rota: ensaios de cultura e política / Secularisms in a postsecular age?: religiosities and subjectivities in comparative perspective / Sociedade do cansaço / Le règne de l'homme: genèse et échec du projet moderne / New pathways in pilgrimage studies: global perspectives.

Temas dos próximos números e organizadores:

Antropologia dos museus – Maria Eunice Maciel e Regina Abreu

Antropologia e emoções – Ceres Gomes Vítora e Maria Claudia Coelho

Arte e cidade – Cornelia Eckert, Glória Diógenes, Ricardo Campos e Ligia Dabul

Imitação, simulacro e falsificação – Ruben George Oliven, Arlei Sander Damo e Louise Scoz
Pasteur de Faria

Antropologia da biossegurança – Jean Segata e Andrea Mastrangelo