
C ONTROVÉRSIAS RELIGIOSAS E ESFERA PÚBLICA: REPENSANDO AS RELIGIÕES COMO DISCURSO¹

Paula Montero

Introdução

De um modo geral, apesar das grandes mudanças no contexto político que têm redefinido e re-significado o campo religioso como um todo, grande parte dos estudos antropológicos sobre os fenômenos religiosos ainda permanece demasiadamente voltada para o esforço de leitura e decodificação das cosmologias e universos simbólicos como se o religioso fosse uma dimensão universal do humano que apenas se revestisse de formas culturais particulares, freqüentemente auto referenciadas e auto contidas. Desde a experiência missionária americana do século XVI, reconhecer a existência do religioso em culturas não ocidentais foi uma forma de dignificá-las e incorporá-las ao mundo do humano. Essa concepção universalista da religião foi absorvida de maneira a-crítica pela antropologia clássica e permanece de maneira silenciosa no subsolo de nossa disciplina. Ela reaparece, no entanto, em formulações que sustentam que a compreensão dos modos de pensar e de ser das culturas não europeias passaria pela capacidade do antropólogo de acessar e traduzir a experiência daquele Outro assumindo a posição heurística própria àquele ponto de vista. O antropólogo americano Robert Sharf (1992:94) chama a atenção para o modo como muitas interpretações contemporâneas dos símbolos religiosos estão marcadas

por essa perspectiva de jaez fenomenológico que faz da “experiência do transcendente” a essência da religião. Para o autor, o foco na “experiência coletiva” é tida, por grande parte dessa literatura, como um modo de superar os preconceitos presentes nas leituras objetivistas das religiões, pois, o uso da expressão indicaria a capacidade do observador de reconhecer na experiência que o outro tem de seu próprio mundo, “coerência, racionalidade e verdade” (idem:95).

Não é difícil compreender o fascínio da retórica da experiência no período moderno. Segundo Sharf os teólogos, obrigados a enfrentar os desafios do empirismo – noção segundo a qual toda verdade deve ser objeto de verificação –, enfatizaram a dimensão experiencial, e, portanto, inacessível à observação objetiva, da religião de modo a subtrair suas interpretações ao escrutínio da crítica científica. Quanto aos acadêmicos, embora sua formação não os prepare para a produção de verdades religiosas, acabam também tendo interesse na existência do irreduzível, uma vez que, ao se tornarem “especialistas da alteridade” ganham autoridade especial como intérpretes abalizados das cosmologias religiosas. Este modo clássico de situar-se no campo teórico, ao não levar em conta as novas condições do fazer antropológico, já bastante debatidas pela literatura pós-moderna, acaba por fornecer, paradoxalmente, instrumentos de reificação ontológica das visões de mundo que se pensava apenas descrever e analisar².

Secularismo e religião: o paradigma weberiano da secularização em perspectiva

Na medida em que o ordenamento clássico das diferenças proposto pela antropologia evolucionista vai perdendo sua eficácia persuasiva, o campo de estudos das religiões passa a enfrentar o desafio político e ideológico de ter de reconhecer a legitimidade cultural e política das múltiplas tradições não-cristãs tidas até muito recentemente como primitivas, supersticiosas ou simplesmente falaciosas. Nesse novo contexto, coloca-se o desafio teórico de se pensar a própria categoria de “religião” como um produto histórico.

Com efeito, em anos recentes, as categorias do religioso e do secular estão sendo repensadas criticamente por uma vasta literatura (Casanova 1994; Sharf 1992; Asad 1993 e 2003). Apesar disso, o paradigma weberiano da secularização ainda orienta demasiadamente as análises mais sociológicas fazendo com que se percebam as religiões, no melhor dos casos, como um instrumento para o aprendizado da modernização em sociedades que não passaram pela revolução burguesa, e, no pior, como um obstáculo à democracia a ser erradicado. Desse modo pode-se afirmar que parte importante das ciências sociais, ainda bastante imersa na problemática da relação entre religião, modernidade e secularização

tal como foi delineada pela obra de Peter Berger (1986 e 1999), não reconhece nas mutações ocorridas na retórica religiosa e em seu lugar na organização do discurso público, um desafio ao paradigma da secularização.

A inabalável autoridade da obra weberiana sobre os modos de formular as questões relativas à esfera religiosa enraizou no campo das ciências sociais a percepção de que a separação entre o domínio do religioso e o domínio do político é, como bem observa Cristina Pompa no texto introdutório à mesa redonda que originou este artigo, auto-evidente. Essa polarização não leva em conta que as religiões são também parte do processo de construção dos critérios que delimitam o público do privado. Além disso, permanece certa confusão conceitual no campo das ciências sociais que trata a “secularização” alternativamente como categoria epistêmica e doutrina política. Segundo Talal Asad (2003:8) enquanto doutrina política o secularismo “requer a distinção entre razões privadas e princípios públicos e também requer colocar o ‘religioso’ no privado via o secular”. No entanto, a categoria do secular, cada vez mais presente no debate público, permanece não examinada pela literatura. No caso da antropologia, observa ele, apesar da religião ter sido uma de suas preocupações centrais desde o século XIX, o secular não aparece nem mesmo como contraponto necessário ao sagrado³. Desse modo, categorias como “laicização”, “dessacralização”, “privatização da religião”, “descristianização da sociedade” que designam, a nosso ver, fenômenos de natureza muito diversa são, muitas vezes, tratadas como simples equivalentes do processo de “secularização”. Tonoko Masutawa (2007:19-20) observa, em seu livro sobre a invenção das religiões mundiais que o discurso moderno da religião foi, desde o século XIX, ao mesmo tempo, um discurso sobre a secularização da Europa e um discurso sobre a alteridade não europeia. A “religião” começa a ser identificada enquanto tal no contexto acadêmico do século XIX quando, segundo a autora, a sociedade europeia, em contraposição às sociedades não modernas “ainda presas nas garras da mitologia e da magia”, tornava-se, via a ciência e o direito, cada vez mais autônoma frente ao controle das autoridades eclesásticas.

Religiões e Esfera Pública no Brasil

Muitas mudanças conjunturais têm possibilitado uma historicização crítica das categorias analíticas em uso na literatura e a busca de uma nova abordagem sobre as questões que envolvem a relação entre os fenômenos religiosos e a esfera pública. No caso brasileiro, posso nomear algumas mutações que me parecem de especial relevância para a renovação desse campo de estudos. Ao invés de pensar a emergência da sociedade civil como resultante do retraimento da religião para a esfera doméstica, alguns estudos já estão se ocupando da análise do trabalho histórico das agências religiosas na própria construção da

sociedade civil como esfera relativamente separada (Montero 2009; Giumbelli 2002). Além disso, também os processos de secularização podem ser pensados como produto do próprio trabalho religioso: alguns estudos, como veremos a seguir, têm chamado nossa atenção para a profissionalização dos agentes religiosos em política pública. Também a transformação da compreensão internacional do que são os direitos democráticos têm incorporado as religiões ao campo dos direitos específicos a serem respeitados. Finalmente, quando se desloca o foco de observação dos fenômenos religiosos das instituições para as práticas, percebe-se um descompasso entre os modelos teóricos fundados nos comportamentos e nas crenças e aquilo que efetivamente fazem os indivíduos. De um modo talvez demasiadamente apressado chamou-se esse fenômeno de “des-institucionalização” dos movimentos religiosos (Almeida 2004 e 2006; Hervieu-Léger 1999).

Retomemos rapidamente algumas dessas transformações de modo a avaliar suas implicações e seu alcance.

Em primeiro lugar, apesar de todas as previsões e injunções da literatura sobre a secularização, hoje é preciso reconhecer que a Igreja Católica no Brasil – ainda a mais influente instituição religiosa do país – sempre atuou, material e simbolicamente, na formulação de uma ideia de direitos (individuais, coletivos e culturais) e foi ator importante na construção de um modelo de sociedade civil pelo menos em três grandes momentos: do início da República até os anos 1970 lutou contra as forças positivistas e anticlericais pela definição dos atos civis e da liberdade religiosa; nas décadas de 1970 e 1980 colaborou na construção da ideia de direitos sociais; nas décadas seguintes alinhou-se às lutas pelos direitos étnicos. Em linhas gerais pode-se afirmar, portanto, que da República até o fim do período ditatorial a Igreja Católica foi parte integrante dos processos de legitimação das demandas de proteção aos direitos individuais, tendo atuado como força motriz importante na concepção e estabilização política dos direitos de liberdade de consciência. Como se sabe, a construção de um Estado republicano suscitou um complexo debate jurídico para a delimitação dos direitos de propriedade da Igreja Católica e de seu papel político e econômico. Esse debate também foi acompanhado de um projeto de laicização do Estado que implicou, entre outras medidas, na destituição dos efeitos civis associados aos sacramentos de batismo, extrema-unção e matrimônio. Nesse processo, começaram a delinear-se historicamente as fronteiras, sempre cambiantes, que separam o domínio secular do religioso. Ora, ao ser expulsa, contra a sua vontade, do aparato estatal, a Igreja Católica tornou-se uma força política, entre outras, dessa esfera civil em construção. Como bem observa Emerson Giumbelli (2008:82-83), as forças católicas foram um ator importante para o desenho do direito à liberdade religiosa garantida pela Constituição de 1891, que concedeu à Igreja autonomia e força política para que ela pudesse defender a legitimidade da manutenção de suas propriedades e garantir, ao menos em parte, sua influência

social. E mais ainda, elas foram importantes para delinear uma ideia de liberdade religiosa definida mais em termos de auto-regulação do que de controle estatal.

No período pós-ditadura, setores da Igreja Católica alinharam-se, por razões já amplamente estudadas na literatura sociológica, com as forças políticas que lutavam em defesa dos direitos sociais dos mais pobres. Inspiradas na “teologia da libertação” várias lideranças religiosas desempenharam um papel chave, tanto na formação das lideranças populares quanto na organização de movimentos sociais de base.

Mais recentemente, a partir do final da década de 1980, setores da Igreja Católica, tendo como quadro de referência a “teologia da inculturação”, atuaram política e simbolicamente ao lado dos movimentos em defesa dos direitos culturais das minorias étnicas como as populações indígenas e populações tradicionais.

Desse modo, permanece como questão para nossa agenda de pesquisa como as categorias religiosas de longa duração tais como direito natural, comunidade, participação, justiça etc. imantaram e se combinaram a outras tradições políticas de modo a constituir nossa visão de sociedade democrática. Trabalhamos com a hipótese de que foi o debate público em torno da laicidade que esboçou a primeira configuração das fronteiras da esfera pública no Brasil, como um domínio separado do Estado (Montero 2009). Além disso, grande parte das categorias utilizadas na mobilização política e seus estilos de organização também podem ser considerados tributários do modelo de organização da Igreja Católica que, a partir dos anos 1970, inspirou e apoiou vários movimentos que deram origem e visibilidade ao que a literatura alcunhou de “sociedade civil”. Basta observar como categorias do tipo “pobre”, “comunidade”, “caminhada”, “libertação”, “fraternidade” etc., circulam até hoje no campo dos movimentos sociais para nos darmos conta da força persuasiva desse modelo. Como sugere André Corten (1996) a própria ideia de “participação” que marcou o cenário da mobilização da sociedade civil a partir dos anos 1970 é uma categoria que pertence ao discurso teológico. Segundo ele, o discurso teológico é uma forma discursiva que se caracteriza pela produção de um “efeito de piedade”. Esse efeito se produz através de uma narrativa profética que vê signos de Deus nos eventos e assim fala à imaginação produzindo a “participação”. O “efeito de piedade” constitui como base da ação coletiva um tipo particular de imagem do sujeito político – ele se apresenta como o “povo de Deus”. Assim, segundo Corten, o que as Comunidades Eclesiais de Base, por exemplo, procuraram fazer no passado foi injetar no discurso político a ideia de uma “mobilização participativa” advinda do discurso profético que tomava como suporte da ação uma representação teológica da política que a interpreta, não como “pacto social”, mas como signo da aliança com Deus.

Quando se faz uma análise comparativa entre a Igreja Católica e outras instituições religiosas na sua capacidade de influir e pautar a agenda política,

é possível afirmar que permanece uma desigualdade estrutural, histórica, na percepção que se tem a respeito da legitimidade da ação das diferentes religiões na esfera pública. O catolicismo ainda mantém, a meu ver, a primazia simbólica e política na passagem dos valores para as normas. Suas formas discursivas e o modo como suas categorias teológicas circulam no imaginário político e na formulação doutrinária de outros universos religiosos, sua íntima colaboração com o Estado nas áreas sociais, seu modo de organização institucional em termos territoriais nacionais, de certo modo associados politicamente a um Estado estrangeiro, e seu êxito relativo em produzir elites capazes de representar politicamente causas que interessam à Igreja são, entre outros, elementos importantes que garantem, ao mesmo tempo, a preservação de sua legitimidade e sua capacidade de influir na formulação das leis. O protestantismo pentecostal nos parece ser hoje o único grande movimento religioso que, pelo seu rápido crescimento e progressiva conquista de meios de produção de visibilidade tais como canais de rádio e televisão, desafia essa hegemonia. Mas ele ainda não foi capaz de encontrar os meios para legitimar e produzir um discurso público aceitável, já que a associação entre fé, risco e dinheiro que promove e o exorcismo pouco tolerante dos exus que realiza em seus rituais, ainda não são formas religiosas bem aceitas pelas camadas cultas e pelas outras religiões, tendo levado, muitas vezes, a acusações de corrupção e intolerância religiosa.

Outro elemento que obriga a renovação dos estudos sobre os fenômenos religiosos diz respeito à emergência de um novo consenso internacional no qual os Estados nacionais são instados a proteger e conceder direitos iguais às minorias. No caso brasileiro, a Constituição de 1988 estimulou a criação de novos arranjos políticos de modo a ampliar a base de representação nos processos decisórios. A palavra chave que melhor caracterizou esse processo foi a de “participação democrática”. Inspirados nos movimentos internacionais que reivindicavam maior responsabilidade decisória para os cidadãos comuns, padres, pastores e outros representantes de diferentes religiões conquistaram muitas posições nos novos fóruns criados para deliberar questões relativas à implementação de políticas públicas. Nesse sentido, é possível afirmar que o secularismo, enquanto doutrina política do Estado, não implicou necessariamente na separação entre as instituições religiosas e as instituições governamentais. Ele colocou em jogo, ao contrário, uma dupla mutação na qual, por um lado, as demandas religiosas se representam nos fóruns decisórios e, por outro, agentes religiosos são chamados a colaborar na execução de políticas públicas. Nesse processo se re-elaboram novas concepções de “religião” de “ética” e de “política”. Como sugere Talal Asad, quando as religiões se tornam parte integrante da política moderna seus quadros passam a interessar-se e a participar do debate sobre os rumos da economia, da ciência e da educação (2003:182).

○ desenvolvimento dessa nova arena de participação democrática –

consubstanciada em Conselhos, Fóruns, Ouvidorias etc. – afetou profundamente a organização das ações religiosas voltadas para intervenção social e expandiu os limites do que passa a ser percebido como objeto da ética e do trabalho religioso. Em termos gerais é possível afirmar que saúde, educação e assistência pública tornaram-se novas jurisdições religiosas.

No processo de ampliação das competências do religioso as próprias organizações se modificaram de tal modo que, em alguns casos, torna-se difícil distinguir se estamos diante de um arranjo religioso, ou de um arranjo empresarial, acadêmico ou propriamente político. Um exemplo recente dessa mutação, muito bem trabalhado por Eva Scheliga (2010) é o modo como a Rede Nacional de Assistência Social (RENAS), rede de organizações protestantes, capacitou seus afiliados para o trabalho social. Com efeito, conferindo-lhes treinamento acadêmico e técnico adequado, qualificou seus agentes para desenhar e executar projetos nas áreas de saúde, higiene, assistência pública, prestação de contas etc. Como consequência, muitos cristãos bem treinados como missionários e com boa formação acadêmica passam a ter um importante papel no desenho da agenda dos movimentos da sociedade civil em vários campos. Além disso, sua experiência profissional os torna, frequentemente, aptos a incorporar os conselhos governamentais no nível local e estatal. Desse modo, é possível afirmar que alguns segmentos profissionais do campo protestante (ao lado dos católicos) ampliaram sua participação no debate público ajustando sua visão ética a uma linguagem mais secularizada e, assim, passaram a ter um novo e significativo papel na formação da cidadania brasileira, na condução da atividade parlamentar e na produção de novas leis.

Outro elemento que diz respeito a mudanças estruturais no campo dos fenômenos religiosos foi nomeado por alguns autores como processo de desinstitucionalização das religiões. No plano conceitual as ciências sociais brasileiras herdaram de uma sociologia religiosa europeia dos anos 1960, preocupada na linhagem dos estudos do padre e sociólogo belga François Houtart, da Universidade de Louvain, com o declínio do pertencimento religioso e das novas vocações, uma tradição ocupada em produzir indicadores que fossem capazes de medir a intensidade das práticas, crenças e comportamentos religiosos. A questão chave que orientava esse tipo de sociologia era compreender o impacto da conversão religiosa sobre as condutas. A partir da década de 1970 a literatura sobre as religiões produzida nos Estados Unidos e na Inglaterra começa a demonstrar um particular interesse pela diversidade de novas organizações e valores religiosos que, já há algum tempo, teriam modificado a configuração tradicional do campo religioso. Uma vertiginosa produção acadêmica dedicou-se a estabelecer tipologias e taxonomias de modo a caracterizar o que veio a ser denominado – em contraposição ao conceito de “seitas”, termo demasiadamente marcado pelo paradigma weberiano que acabou por lhe cunhar um viés pejorativo

marcado pela sua “hostilidade as coisas deste mundo” – de “novos movimentos religiosos”. Grande parte desses trabalhos ocupou-se, principalmente, em codificar seus aspectos doutrinários e éticos, e descrever suas formas de organização e inserção social (Barker 1985 e 1986; Beckford 1985 e 1986; Luckmann 1967). O desenvolvimento desse novo campo de investigação teria sido, em parte, vetorado pelo estímulo do Vaticano que desde 1980 promove pesquisas sobre “seitas” e pelo Conselho Mundial de Igrejas que, já em 1978, havia publicado um dossiê sobre “novas religiões”. Segundo Giumbelli (2002), um dos poucos traços que esse universo heterogêneo e disperso descrito como “novos movimentos religiosos” tem em comum é o fato de serem movimentos de pouco reconhecimento social e de legitimidade contestada. Mas, de qualquer modo, esses movimentos colocam na agenda dos estudiosos das religiões o paradoxo de compreender práticas “religiosas” que não estão mais claramente associadas a instituições caracterizáveis como religiosas (Hervieu-Léger 1999) e que muitas vezes tampouco se auto-representam como tal⁴.

Pluralismo religioso e controvérsias públicas no Brasil

Parece-nos interessante ressaltar que as convenções discursivas que deram origem ao paradigma das “grandes religiões mundiais” no início do século XX, e que definiram portanto o que se entende por “religião”, permanecem operativas até hoje, como uma espécie de “teimosia fática” na expressão de Masutawa. Segundo a autora, o advento do discurso sobre as “religiões mundiais” é freqüentemente percebido como o advento do “pluralismo” europeu, momento em que a concepção eurocêntrica do mundo teria dado lugar a um pensamento que reconhece a pluralidade de culturas e dos processos civilizatórios (idem:13-18). No entanto, o contexto mais amplo onde nasce o discurso do pluralismo religioso está marcado por uma percepção tácita de que as “religiões orientais”, portadoras de uma vasta e poderosa metafísica, seriam menos propensas do que o cristianismo à modernidade, à racionalidade e à democracia e mais imunes aos processos de secularização. Esse legado das ciências da religião do final do século XIX se projeta até hoje sobre o campo de estudos da religião. Com efeito, quando os estudiosos se põem a pensar nas relações entre religiões, secularismo e política tendem a crer que há apenas dois grandes tipos de religião: as religiões que são aptas a desempenhar um papel positivo na esfera pública, basicamente as religiões cristãs, e as religiões que são necessariamente incapazes de fazê-lo, aquelas mais locais, imbuídas de magia ou organizadas em seitas e que, conseqüentemente, deveriam ser excluídas do círculo da aceitabilidade em qualquer sociedade.

Essa abordagem prescritiva, ao invés de tomar como foco de análise o que os agentes religiosos efetivamente “fazem”, parte do suposto daquilo que as

religiões “devem fazer” para não comprometer a democracia. Ora, se não quisermos recair nas armadilhas do essencialismo é preciso considerar que há diversas maneiras das religiões conquistarem a possibilidade de estarem presentes e de se fazerem ouvir (e ver) na esfera pública.

No caso brasileiro, é possível afirmar que, de uma maneira geral e pelas razões descritas acima, as igrejas cristãs, – os católicos já na década de 1970 e os protestantes mais recentemente – têm desenvolvido interesse em disseminar entre seus agentes um *habitus* ajustado às exigências de uma cultura pública. Como mencionamos acima, muitos movimentos cristãos, evangélicos e católicos, têm feito ao longo destas últimas décadas um grande esforço de treinamento profissional de seus praticantes. O trabalho de Eva Scheliga (2010) sobre a RENAS, mencionado anteriormente, mostra como essas igrejas advogam que os evangélicos devem desenvolver uma relação de maior responsabilidade social e de compromisso com o secularismo.

De outro lado, os cultos de tradição afro-brasileira, em particular os terreiros de Candomblé, por exemplo, tendem, de um modo geral, a ocupar a esfera pública em uma posição mais marginal. Talvez isso se dê em razão do fato de que as dinâmicas de produção de legitimidade das lideranças religiosas tradicionais se organizam em termos de outro tipo de interesse: com efeito, seu capital social depende, em grande parte, da capacidade da conservação do monopólio do conhecimento e do segredo nas mãos das mães de santo. Além disso, pode-se mencionar o desinteresse pela ética da responsabilidade social em um universo no qual a diferença entre o Bem e o Mal depende mais da qualidade da relação pessoal do indivíduo com seu orixá do que com seu compromisso com um *bem comum* pensado de maneira mais abstrata. A natureza da coesão social privilegiada nestes casos é mais do tipo comunitária. A autoridade patriarcal que dá sustentação a esse tipo de rede social absorve o indivíduo em um calendário de obrigações rituais que limita o interesse e as possibilidades de construção de redes de lealdades mais abstratas.

Mas essas características, descritas em termos de esquemas gerais para serem mais bem compreendidas, não podem ser tomadas como qualidades essenciais e inerentes a cada culto. Para evitar tipologias essencialistas é preciso compreender as ações em seus contextos uma vez que elas podem desempenhar funções na esfera pública, não previstas pelo modelo, quando as circunstâncias práticas assim o exigirem. Esse é o caso, por exemplo, da Marcha Contra a Intolerância Religiosa liderada por sacerdotes em 1980. Em uma reação contra a violência física e moral dos Neo-pentecostais, líderes religiosos do Candomblé e da Umbanda se organizaram em uma frente política em defesa da “liberdade religiosa”. É interessante notar, nesse caso, que o sucesso do movimento e a visibilidade que ganhou no debate público dependeu, em parte, da aliança que estabeleceu com movimentos negros defensores de direitos civis e em luta contra

o racismo. Desse modo, sua inscrição no discurso da luta contra a discriminação racial resultou em uma incomum articulação entre demandas que passaram a conectar raça e religião. Curiosamente, dois dos principais objetivos do Estatuto da Igualdade Racial proposto pelo Deputado Paulo Paim em 2003 são: a garantia do secularismo e a luta contra a intolerância religiosa.

Esses dois exemplos nos mostram que os sentidos religiosos sempre são produzidos em relação a percepções e estratégias que se desenvolvem em nível local. A esfera pública não pode ser pensada, portanto, como um espaço vazio. Em nossa maneira de ver, ela deve ser tratada como um *fluxo de interações discursivas* que carregam as incertezas, as aspirações, os medos e as esperanças de falantes e ouvintes.

A partir dessa perspectiva propomos que, para melhor compreendermos as dinâmicas de um campo religioso é necessário enfocar suas estratégias de produção de visibilidade. Quando os agentes religiosos têm que agir publicamente eles se vêem obrigados a aprender, em cada situação específica, a gramática e a semântica relacionada ao modo de organização de cada cultura pública particular. Eles o fazem geralmente no exercício da própria prática, se expondo e desafiando o senso comum. No caso do Brasil ainda é aceitável falar sobre o *Bem Comum* em termos de preservação dos laços comunitários, da tradição, da proteção aos pobres, dos direitos naturais etc. porque muitos desses sentidos e valores herdados do Cristianismo ainda estão bastante enraizados no imaginário da vida cotidiana. Em trabalho anterior (Montero 2009), demonstramos que as particularidades da formação histórica da esfera pública no Brasil modelaram o espaço cívico tendo como referência simbólica a *civis* cristã. Dessa maneira, quando outras tradições religiosas como o Candomblé performatizam publicamente seus ritos – como no caso, por exemplo, da lavagem das escadarias da Igreja do Bonfim na Bahia incluída no calendário turístico de Salvador – elas só podem fazê-lo de maneira aceitável quando são capazes de articular simbolicamente suas ambições de visibilidade pública aos interesses políticos tanto da Igreja Católica quanto do Estado.

Esses exemplos demonstram que algumas práticas, quando consideradas em seus contextos políticos específicos, são mais eficazes do que outras em promover esse tipo de aglutinação de interesses e repertórios entre distintas instituições. Quando são considerados “tradições culturais”, por exemplo, os ritos africanos são mais facilmente incorporados às imagens de identidade nacional do que quando são tratados como “ritos religiosos”. Já muitos ritos cristãos tais como missas, caminhadas etc., conseguem mobilizar em nome de uma coletividade cívica um amplo leque de movimentos religiosos distintos. É impossível definir de antemão qual elemento simbólico é mais apto à produção de consensos compartilhados a respeito de como as coisas são ou devem ser definidas na vida social. De qualquer modo, estamos trabalhando com o suposto de que, quanto

maior a aptidão de um determinado repertório para integrar lealdades locais a uma comunidade imaginada mais inclusiva, maior será sua capacidade de conferir à esfera pública sua linguagem, suas escolhas, suas formas de sensibilidade e juízo.

Assim, para superar o viés normativo implícito toda vez que nos colocamos o problema das relações entre esfera pública e religiões, propomos tratar a noção de esfera pública não como uma entidade empiricamente observável, abordagem já bem trabalhada pelos estudos que se ocupam de movimentos religiosos nos centros urbanos (Birman 2003), mas como um espaço que se constitui discursivamente em contraposição com outras esferas. Tomando esse partido teórico, entendemos que a esfera pública é constituída basicamente de fluxos discursivos. Quem e o que se pode dizer passa sempre por um processo, historicamente determinado de produção de legitimidade para falar e produção de legitimidade sobre o que pode ser dito.

Ao tratar a esfera pública como constituída discursivamente, essa abordagem não nos será propriamente útil para produzir descrições de fenômenos sociais ou de instituições. Desse modo pretendemos, ao contrário, usá-la como categoria analítica que nos permitirá ao mesmo tempo tornar visíveis as relações entre sujeitos de discurso e construir abstratamente um modelo da rede de circulação de categorias de modo a compreendermos a dinâmica dos processos de produção de legitimidade. As implicações teóricas implícitas nessa formulação são de duas ordens:

a) estamos considerando que a legitimidade de um agente ou instituição não é uma qualidade inerente, mas o resultado de uma dinâmica simbólica que é preciso descrever;

b) os processos de legitimação ganham visibilidade social quando se cristalizam em algumas categorias de ampla circulação. Desse modo, compreender como as categorias circulam se torna estratégico para compreender os processos de legitimação.

Propomos, portanto, tomar o conceito de esfera pública de um modo próximo à sugestão de Habermas (2003 e 2007) que a trata como um conjunto de “configurações de visibilidade” constituídas por meio de controvérsias públicas. No paradigma habermasiano isso significa que as “controvérsias” se tornam o equivalente funcional da visibilidade e esta um fator preponderante da produção de legitimidade social. Desse modo, se a legitimidade não é pensada como uma qualidade dos sujeitos, mas como a resultante de um processo discursivo, o mapeamento das controvérsias se torna um instrumento útil para a compreensão dessa dinâmica.

No trabalho que estamos realizando sobre “Religiões e Controvérsias Públicas” a noção de “controvérsia” ganha um papel estratégico e um estatuto teórico relevante ao permitir ao mesmo tempo que se compreendam os processos

de mediação no qual as categorias de um campo discursivo se movem para outro produzindo traduções e, conseqüentemente, novas significações; que uma multiplicidade de pontos de vista se tornem visíveis e possam ser descritos simultaneamente; e, finalmente, que uma variedade de atores, não apenas religiosos, possam ser descritos em suas interação.

Vemos, pois, que nessa nova abordagem a noção de *controvérsia* se torna um instrumento heurístico importante para que se possa empreender uma etnografia da esfera pública capaz de superar os limites ainda muito circunscritos e autocontidos do conceito de “campo religioso” presente na obra de Bourdieu⁵. O conceito de *controvérsia* nos permite observar as manipulações de diversas formas discursivas por diferentes agentes sem a necessidade de supor que eles estão todos disputando no interior de um mesmo campo e que manejam visões de mundo de um só campo. Quando afirmamos que estamos interessadas em compreender como se conquista a *visibilidade social* (e, conseqüentemente a legitimidade de certa configuração discursiva) estamos deslocando a análise de Bourdieu sobre as formas de luta para a imposição legítima da definição de um campo para a análise das formas legítimas de formulação de um problema. Estas proposições põem necessariamente em interlocução a “cosmologia” dos mais diferentes campos, mas prescindem da noção de estrutura (enquanto dominação de classes) como forma de determinação necessária da organização dos “campos”. Por outro lado, a observação das controvérsias nos permite também superar a noção de “autonomia relativa dos campos” que, embora tenha sido um pressuposto importante e um avanço teórico ao postular a existência de lógicas internas aos campos, torna praticamente inviável uma análise que busque aproximar proposições que estão dispersas pelos mais diversos campos. A noção pretensamente mais prosaica de controvérsia em Bruno Latour (ou, pelo menos, sem ambição conceitual) nos ajudou a tornar mais claro o deslocamento que pretendemos. O projeto de “mapeamento de controvérsias” coordenado por Tommaso Venturini⁶, define a noção de controvérsia como uma forma de “incerteza compartilhada”, ou seja, uma série de “situações nas quais os atores estão de acordo de que discordam entre si” (2011:6). Tal como no caso da perspectiva latouriana, a noção de controvérsia não está sendo usada aqui em seu sentido mais corriqueiro de “polêmica”, “divergência” etc.; trata-se de compreender como um conjunto de fatos é reunido em um debate público, quais os processos de tradução que transformam o sentido da linguagem ordinária em um problema social. Em uma etnografia das controvérsias cada ator pode ser decomposto, como sugere Latour, em uma rede mais ou menos heterogênea de proposições. Ao contrário do conceito habermasiano que é mais abstrato e diz respeito à garantia jurídico-estatal dos procedimentos racionais dos fluxos comunicativos, nos propomos compreender, mapeando os atores e seus discursos, as dinâmicas que articulam entre si agentes e proposições referentes a um determinado tema.

Em função da complexidade de questões que a noção de controvérsia nos permite enfrentar, ela nos parece constituir, como sugere Venturini, um instrumento útil para observar e descrever a esfera pública e, por via de conseqüência, o mundo social em construção⁷. Se Latour lançou mão desse instrumento para a análise das controvérsias científicas, estamos nos propondo a fazê-lo para as controvérsias que envolvam agentes e instituições religiosas. Pensamos que esse pode ser um caminho frutífero para renovar nossa reflexão sobre as religiões no mundo contemporâneo e compreender o modo como elas contribuem para a construção do espaço público e para a reinvenção da própria religião.

Referências Bibliográficas

- ALMEIDA, Ronaldo. (2004), "Religião na metrópole paulista". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 19, n. 56: 15-27.
- _____. (2006), "Pentecostalismo em expansão: circulação e flexibilidade". In: F. Teixeira; R. Menezes (orgs.). *As religiões no Brasil*. Petrópolis: Vozes.
- ASAD, Talal. (1993), *Genealogies of Religion. Discipline and Research of Power in Christianity and Islam*. Baltimore/London: John Hopkins University Press.
- _____. (2003), *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*. Palo Alto: Stanford University Press.
- BARKER, E. (1985), "New religious movements: yet another Great Awakening?". In: E. Hammond. *The sacred in a secular age – toward revision in the scientific study of religion*. Berkeley: University of California Press.
- _____. (1986), "Religious movements: cult and anti-cult since Jonestown". *Annual review of Sociology*, 12: 329-346.
- BECKFORD, J. (1985), *Cult Controversies: the societal response to the new movements*. Londres: Tavistock.
- _____. (1986), *New religious movements and rapid social change*. Bristol: Sage/UNESCO.
- BERGER, Peter L. (1986), *O dossel Sagrado*. São Paulo: Paulinas.
- _____. (org.). (1999), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World politics*. Grand Rapids: W.B E. Publishing Company.
- BIRMAN, Patricia. (2003), *Religião e Espaço Público*. São Paulo: Attar Editorial.
- BOURDIEU, Pierre. (1987), "A dissolução do Religioso". In: *Coisas Ditas*. São Paulo: Brasiliense.
- CASANOVA, Jose. (1994), *Public Religions in the Modern World*. Chicago: The University Chicago Press.
- CORTEN, A. (1996), *Os pobres e o Espírito Santo: o pentecostalismo no Brasil*. Petrópolis: Vozes.
- DUARTE, Luiz Fernando Dias Duarte e alli. (2009), *Valores Religiosos e legislação no Brasil: a tramitação de projetos de lei sobre temas morais controversos*. Rio de Janeiro: Garamond.
- GIUMBELLI, Emerson. (2002), *O fim da religião*. Rio de Janeiro: Attar Editorial.
- _____. (2008), "A presença do religioso no Espaço Público: modalidades no Brasil". *Religião e Sociedade*, vol. 28, n.2: 80-100.
- HABERMAS, Jünger. (2003), *Mudança estrutural na esfera pública*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- _____. (2007), *Entre Naturalismo e Religião. Estudos Filosóficos*. São Paulo: Tempo Brasileiro.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. (1999), *Le pèlerin et le converti: la religion en mouvement*. Paris:

Flammarion.

LUCKMANN, Thomas. (1967), *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*. New York: Macmillan Publishing Co.

MASUTAWA, Tonoko. (2007), *The invention of World Religions. Or how the European Universalism was preserved in the language of Pluralism*. Chicago: The University of Chicago Press.

MONTERO, Paula. (2009), "Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil". *Revista Etnográfica*, vol. 13, n. 1: 7-16.

SCHELIGA, Eva. (2010), "Educando os sentidos, orientando uma práxis: etnografia das práticas assistenciais de evangélicos brasileiros". São Paulo: Tese de Doutorado em Antropologia, FFLCH-USP

SHARE, Robert H. (1992), "Experience". In: M. Taylor (ed.). *Critical Terms for Religious Studies*. Chicago: The University of Chicago Press.

VENTURINI, Tommaso. (2011), *Diving in Magma. How to explore controversies with Actor-Network Theory*. Disponível em: http://www.tommasoventurini.it/web/uploads/tommaso_venturini/Diving_in_Magma.pdf. Consultado em 8/12/11.

Notas

- ¹ Este trabalho é resultado do projeto de pesquisa em andamento "Religiões e Controvérsias Públicas" que conta com o apoio da Fapesp.
- ² O autor nos oferece exemplos históricos instigantes desses processos de ontologização. Em seu livro ele analisa como certas técnicas de meditação budistas foram reconstruídas no período moderno na base de fontes escritas antigas. Os estudiosos tratam "termos escolásticos antigos, pertencentes a diferentes estágios da prática budista como se designassem experiências discretas acessíveis a praticantes contemporâneos", observa ele (1992:105).
- ³ Talal Asad observa que o conceito de "tabu" como ideia originária do "sagrado" teve uma longa história na antropologia. A categoria foi tomada de empréstimo pelos classicistas para explicar as religiões antigas e pelos teólogos para definir a "verdadeira religião" – aquela que não misturava o "sagrado" com o "impuro". A Revolução Francesa associara, pela primeira vez, o sagrado a idéia de "poder", ao "sacralizar a cidadania". Mas foi o pensamento teológico e antropológico do século XIX que tornou a noção vaga de "sagrado" uma essência imutável e universal relativa à experiência do religioso. O conceito acadêmico de "sagrado" como representação social, introduzido por E. Durkheim, foi inspirado em William Robertson Smith (1846-1894), orientalista escocês e estudioso do antigo testamento, que definiu o "tabu" como a forma típica da religião primitiva (Talal Asad 2003:33).
- ⁴ Está claro no Brasil que a Igreja Católica não tem mais força simbólica para impor o reconhecimento de seu monopólio religioso e impedir, acusando-as de heresia ou charlatanismo, que formas de mobilização de todo tipo se apresentem como religiosas.
- ⁵ Em sua conferência, já clássica, de 1982 em Estrasburgo sobre a "dissolução do religioso", Pierre Bourdieu (1987) define o campo religioso como um espaço no qual agentes lutam pela imposição da definição legítima do religioso. O que está em jogo nesse campo é uma luta pela manipulação simbólica da condução da vida privada. É interessante notar que já em 1982, Bourdieu começa a demonstrar certa insatisfação com a noção de "campo religioso". Observando que padres se tornam psicanalistas e/ou sindicalistas para falar da salvação, ele comenta que onde antes havia um campo religioso com fronteiras claras hoje um observador "sai do campo religioso sem perceber" (1987:122). Segundo Bourdieu assistimos a uma redefinição do campo religioso, a sua "dissolução em um campo mais amplo, que se acompanha de uma perda do monopólio da cura das almas" (1987:122). Embora o autor reconheça que esse fenômeno da emergência de "novos clérigos" – esses profissionais da cura que fazem moral acreditando que fazem ciência – redefina as fronteiras entre o campo do

religioso e o campo da ciência, sua análise conclui, na verdade, que o campo religioso se dissolve para se reconstituir em um campo moral ampliado, no qual feiticeiros, médicos, conselheiros, professores de ginástica etc. lutam pelo monopólio dos bens de salvação. Vemos pois, que, nesse caso, a noção difusa de “campo religioso” ampliado para o “campo moral”, embora interessante como reconhecimento do processo de transformação dos campos, acaba por repor o campo religioso e suas lutas como uma realidade social específica a ser estudada em sua estrutura de dominação. Isso porque, embora Bourdieu aponte para a “dissolução” do religioso ele ao mesmo tempo afirma que a emergência de “novos clérigos” redefine as competências *no interior* do campo religioso (1987:121). Desse modo, esse novo campo moral do qual todos fazem parte e estão em luta simbólica é apenas uma nova configuração do próprio campo religioso que permanece enquanto tal para o observador. Dito de outra forma, a dissolução do religioso não faz desaparecer o campo religioso nem como categoria analítica nem como fenômeno social.

⁶ Assistente de Bruno Latour no Instituto de Ciência Política de Paris que sedia o projeto “Mapeamento de Controvérsias em Ciência e Tecnologia para a Política” (MACOSPOL). Este projeto usa a cartografia de controvérsias criada por Bruno Latour como principal instrumento e método de investigação.

⁷ O grupo reunido em torno de Luiz Fernando Dias Duarte no Núcleo de Pesquisa “Sujeito, interações e mudança: problemas e perspectivas na sociedade brasileira” trabalha com temas muito próximos aos nossos interesses. Mas até onde posso ver, propõe uma abordagem dos conflitos no espaço público um pouco diferente desta que aqui procuramos formular. Infelizmente, não cabe nos limites deste artigo elaborar uma análise comparada das semelhanças e diferenças destas contribuições (Duarte 2009).

Recebido em dezembro de 2011
Aprovado em março de 2012

Paula Montero (pmontero@usp.br)

Professora Titular do Departamento de Antropologia da USP e atualmente exerce o cargo de Presidente no Cebrap. Especialista no campo de estudos da Antropologia das religiões publicou entre outros títulos *Da Doença à Desordem: a cura mágica na Umbanda* (1985), *Magia e Pensamento Mágico* (1985), *Deus Na Aldeia: Missionários, Índios e Mediação Cultural* (2006).

Resumo:

Controvérsias religiosas e Esfera Pública: repensando as religiões como discurso¹

Este texto se propõe a aceitar o desafio proposto por Cristina Pompa em seu texto de apresentação da Mesa Redonda “Religião e Espaço Público”, realizada na XXXV Reunião da Anpocs de 2011. A autora nos incita a repensar as abordagens e os conceitos que norteiam os estudos atuais sobre os fenômenos religiosos contemporâneos. Em primeiro lugar cabe reiterar os termos que fundamentaram a justificativa daquele encontro cuja proposição geral compartilho inteiramente. A saber: o debate sobre a esfera religiosa no Brasil tem se articulado, *grosso modo*, em torno de duas leituras, uma de cunho mais antropológica, outra mais sociológica, que pouco dialogam entre si. A primeira privilegiou a interpretação cosmológica dos universos religiosos e a definição do “sagrado”, enquanto a segunda ocupou-se do problema da secularização e modernização das sociedades contemporâneas. No intuito de articular as duas perspectivas em um novo marco teórico, argumento neste trabalho que, para superar o viés normativo implícito nas teorias da secularização sem cair na valorização sacralizadora das cosmologias, propomos repensar o problema das relações entre a esfera religiosa e a esfera pública do ponto de vista das práticas discursivas dos atores, enfatizando o modo como interagem em controvérsias específicas. Desse modo, trataremos a noção de esfera pública, não como uma entidade empírica observável, mas como um espaço de interlocução que ganha visibilidade, em parte, por meio de controvérsias e se constitui discursivamente em contraposição a outras esferas.

Palavras-chave: espaço público, controvérsia, secularização, práticas discursivas.

Abstract:

Religious controversies and the Public Sphere: Rethinking the religions as discourse

This text proposes to accept the challenge posed by Cristina Pompa in her introductory text of the seminar “Religion and Public Space”, held at the XXXV Meeting Anpocs 2011. The author urges us to rethink approaches and concepts that guide the current studies on contemporary religious phenomena. Firstly it is important to reiterate the terms that underlie the justification of the general proposition of that meeting which I fully share. Namely: the debate on the religious sphere in Brazil has been articulated, roughly around two readings, one of a more anthropological, and other more sociological that just don't communicate one to another. The first favored the cosmological interpretation of religious universes and the definition of “sacred,” while the second dealt with the problem of secularization and modernization of contemporary societies. In order to combine the two perspectives into a new theoretical framework, I argue in this paper that, to overcome the normative bias implicit in the theories of secularization

without falling into the sacred valuation of cosmologies, we propose to rethink the problem of relations between the religious sphere and public sphere from the perspective of the discursive practices of the actors, emphasizing how they interact in specific disputes. Thus, we will treat the notion of public sphere, not as an empirically observable entity, but as a space for dialogue that gains visibility, in part, through controversy and conforms itself in contrast to other spheres.

Keywords: Public Space, controversy, Secularization, discursive practices.