

INTRODUÇÃO AO *DOSSIÊ RELIGIÃO E ESPAÇO PÚBLICO*:  
REPENSANDO CONCEITOS E CONTEXTOS



---

# I

---

## NTRODUÇÃO AO *DOSSIÊ RELIGIÃO E ESPAÇO* PÚBLICO: REPENSANDO CONCEITOS E CONTEXTOS

*Cristina Pompa*

Desde o início da construção dos campos disciplinares, do corpus teórico e dos instrumentos metodológicos das ciências sociais, a religião tem se encontrado na base de suas preocupações, não apenas como campo empírico privilegiado de investigação, mas, antes, como fundamento epistemológico. Evocam-se imediatamente a efervescência religiosa como celebração do próprio social e as categorias religiosas de entendimento de Durkheim, as formas de religião como diferencial evolutivo na definição dos estágios culturais, de Tylor e, naturalmente, o conceito de secularização de Weber, fundamento da modernidade, como distinção irreversível entre religioso e civil. Ora, é justamente essa distinção, conquista histórica do ocidente moderno, o pressuposto epistemológico das pesquisas sobre religião, até nossos dias, em que raramente há problematização histórica (ou, desconstrução, como preferem alguns), dos binômios sagrado-profano, público-privado, religioso-civil, tão frequentemente utilizados ambigualmente, como categorias analíticas e como realidades empíricas anteriores à análise.

No caso do Brasil, os excelentes mapeamentos e análises críticas já realizados (Almeida 2010; Montero 1999) ofereceram um quadro preciso do estado da arte neste campo de estudos e não preciso retomá-los aqui. Para os objetivos que me proponho nesta breve introdução ao *Dossiê Religião e Espaço*

*Público*, vale apenas salientar – com uma certa dose de esquematismo e, portanto, injustiça para com alguns trabalhos, que o debate sobre a esfera religiosa no Brasil tem se articulado, *grosso modo*, em torno de duas visões, não necessariamente conflitantes, mas em geral relativamente impermeáveis uma à outra. Uma primeira leitura, de cunho antropológico, preocupou-se em identificar universos simbólicos, espaços e agentes do “sagrado”, redes de significados e suas articulações sociais, principalmente quando vistas enquanto expressão autêntica das “classes subalternas”. Pertencem a essa leitura, por exemplo, os inúmeros trabalhos a respeito do catolicismo popular na década de setenta e oitenta, que tiveram um lugar expressivo nas reuniões da Anpocs e nas páginas desta revista na época, paralelamente à importância política da qual a teologia da libertação, com a opção preferencial pelos pobres, se revestiu durante o processo de redemocratização.

Vale lembrar, a este propósito, que muitos desses estudiosos eram por sua vez pessoalmente engajados com a teologia e a prática católica “libertadora”.

Se é verdade que, como diz Montero (1999), o paradigma durkheimiano e, depois, o bastidiano foram predominantes na leitura antropológica, não podemos esquecer a influência decisiva que Geertz, e sua noção de “religião como sistema cultural” exerceu, principalmente a partir da metade dos anos 80, nas pesquisas voltadas para a compreensão do *sentido* atribuído aos símbolos religiosos pelos próprios atores sociais. Esta perspectiva hermenêutica, apesar do privilégio atribuído à semiótica, permanece devedora de certa orientação fenomenológica (Asad 1993) em que a noção de prática se confunde com a de *experiência*, atribuindo em última instância o estatuto de sistema cultural ao próprio sistema de *crenças* religiosas, enquanto dimensão extracotidiana definida pela *fé*.

Uma segunda vertente, de inspiração mais sociológica, frente ao quadro de mutações religiosas na América Latina, e no Brasil em particular, preocupava-se em identificar contingências político-econômicas e relações sociais, em geral decorrentes da chamada globalização, responsáveis pelos avanços ou recuos de uma ou outra autodenominação confessional nas estatísticas oficiais. Tratava-se de dar conta da persistência e/ou do crescimento da presença religiosa (como prática cultural, orientação moral, adesão ideológica, visão de mundo) no interior da própria modernidade, ou, pelo menos, em bolsões socialmente definidos dessa última, em tensão com o paradigma do Estado-nação pautado pelos princípios de laicidade e neutralidade.

Se Bourdieu constituía uma referência contemporânea obrigatória, com o desvendamento das relações de *poder*, simbólico e político, definindo o campo religioso, o foco da reflexão, e, ao mesmo tempo, seu pressuposto epistemológico, era a secularização. As questões norteadoras das investigações, cujo campo empírico era em geral constituído pelo fenômeno pentecostal e neopentecostal, diziam respeito à necessidade de dar conta sociologicamente de uma presença

não prevista na teleologia moderna do Estado secular e sobre a necessidade de repensar os desdobramentos e as reformulações do próprio secularismo.

Um desdobramento dessa tendência tem surgido em anos mais recentes, acompanhando o crescimento das igrejas pentecostais e sua presença maciça na esfera legislativa, de forma inversamente proporcional ao declínio da força dos movimentos sociais populares de marca católica e, paralelamente, dos estudos relativos a esse tema. A leitura do religioso em termos de “mercado” representa, assim, uma tentativa de encontrar referências teóricas e instrumentos analíticos para a presença da dimensão do religioso onde esta não deveria estar – o espaço público – numa concepção normativa que continua determinada pela oposição religioso-secular.

No quadro, como disse, necessariamente incompleto e certamente parcial esboçado acima, o que interessa reter, para o argumento aqui proposto, é que, de uma maneira geral, pode-se dizer que todas essas orientações de pesquisa têm dois pressupostos epistemológico e analítico. Por um lado a religião é concebida como um sistema de crenças e um domínio da experiência de determinados grupos sociais; por outro lado, a relação entre a Religião e o Poder (o Estado, as Instituições, a Política) é vista como tensão entre duas esferas ontologicamente (já que a origem histórica e conceitual da distinção permanece oculta) distintas. Isso acaba por reproduzir, de diferentes maneiras e sob diferentes ângulos, os binômios sagrado/profano, público/privado, religioso/secular que tem constituído a conquista da modernidade e, simultaneamente, os pressupostos das próprias ciências sociais como reflexão sobre essa última. Em outros termos, seja do ponto de vista simbólico, seja na perspectiva sociológica, o domínio do religioso e sua separação do domínio do político são tomados como dado auto-evidente, e não como problema histórico e conceitual.

Há alguns anos, esses pressupostos vêm sendo sacudidos pelas transformações da modernidade tardia. As categorias do social pelas quais era possível pensar o mundo (estratificação, mobilidade, desigualdade, redistribuição etc.) perderam centralidade em prol de outras categorias de ordem cultural: gênero, raça, etnia (Touraine 2005). Cada vez mais, o conceito de cultura, e suas reformulações em termos de identidade e etnicidade, torna-se o *locus* dos direitos coletivos à autodeterminação e a base da solidariedade de grupo e da mobilização política.

As da cultura e da identidade são, pois, as linguagens privilegiadas da “luta por reconhecimento”, cuja gramática é *moral* (Habermas 2004; Honneth 2003; Taylor 2000). As “comunidades imaginadas” dos Estados nacionais são colocadas em cheques pela questão multicultural que, como nos alerta Stuart Hall (2005), parece exceder os termos de nosso vocabulário político, já que articula uma dupla demanda: por igualdade e diferença. Se a luta por igualdade pressupõe a noção moderna dos direitos universais e individuais de cidadania,

a afirmação da diferença coloca em cheque esse pressuposto, reivindicando direitos específicos de grupo.

O caso brasileiro é emblemático dessa redefinição global dos termos da cidadania: as lutas contemporâneas por reconhecimento, amparadas pelo (e definidores do) caráter multicultural da identidade brasileira, sancionados pela Constituição de 88, enterraram definitivamente a ideia de uma identidade nacional negadora das diferenças étnicas, seja pelo viés da assimilação, ou do “branqueamento”, seja pelos modelos mais conhecidos da democracia racial e da nação mestiça. A questão étnica, então, e, mais em geral, a questão cultural e identitária, que expressa pertencimento comunitário, tornam-se centrais para a democratização.

Nos últimos anos, a questão multicultural, o debate público sobre identidade e etnicidade, o uso político de conceito de cultura têm mostrado a centralidade da religião enquanto categoria definidora de pertencimento e, portanto, de papéis, identidades, trânsitos e conflitos políticos. Os desafios trazidos pela articulação cada vez mais complexa da dimensão cultural com a política têm provocado, pois, uma guinada nos estudos sobre religião no Brasil. As linhas de pesquisa de antropologia e sociologia da religião brevemente descritas acima, preocupadas, por um lado, com as cosmologias e com a interpretação dos significados dos universos simbólicos das “classes subalternas”, e, por outro lado, com a distribuição de bens e serviços no mercado religioso, vêm sendo substituídas por uma discussão teórica de outra natureza.

Com efeito, a ressignificação da “religião” em termos de linguagem de interculturalidade, código de disputa na arena política, instrumento de afirmação identitária e medida de políticas públicas implica a necessidade de repensar teoricamente o lugar da religião no espaço público. Cabe agora, pois, uma discussão teórica tanto sobre a natureza de construção processual, transitória e discursiva da dimensão do religioso e de suas relações com o político e o civil, quanto, conseqüentemente, sobre o papel da religião na própria constituição do espaço público enquanto definidora de códigos e valores de cidadania, colocando mais uma vez em discussão e, provavelmente, definitivamente em cheque o paradigma da secularização.

Estas são as inquietações que inspiraram a proposta da Mesa Redonda “Religião e espaço público: repensando conceitos e contextos” realizada durante a XXV Reunião da ANPOCS, em 2011. Patrícia Birman, Paula Montero e Regina Novaes se deixaram inquietar, revendo generosamente sua própria trajetória de pesquisa e mergulhando na investigação dos novos contextos em que a reflexão sobre religião se debruça no Brasil, bem como, sobretudo, no esforço de construir novos instrumentos conceituais e mobilizar um diverso referencial teórico.

As questões colocadas, as análises e as respostas formuladas, ou as pistas

de investigação indicadas, não concernem mais nem a compreensão de estruturas simbólicas e/ ou sistemas cosmológicos, nem a identificação de relações sociais e de poder que se estabelecem entre unidades sociais discretas. A análise desloca-se, mais produtivamente para outras dimensões analíticas, mobilizando conceitos como interação, fluxos, trânsitos, mediação, construções discursivas, negociação, códigos compartilhados. Os novos contextos específicos, transitórios e negociados, no pano de fundo do macro contexto global, são os espaços de disputas e controvérsias no interior do Estado-Nação produtor de políticas públicas pautadas pelas noções de cultura, identidade e direito.

Paula Montero recupera os resultados de pesquisas recentes que mostram o papel de linguagens, conceitos e agentes religiosos na própria construção da sociedade civil e do debate público a respeito dos direitos humanos. A partir daí, e apoiando-se nas críticas de Talal Asad (1993, 2003) a uma ciência social que parece herdar a construção moderna da religião enquanto dimensão trans-histórica e trans-cultural, ela propõe superar o viés normativo implícito na leitura em termos opositivos das relações entre política e religiões. Esta superação se dá substituindo a ideia da emergência da esfera pública como fruto, por contraste, do retraimento da religião na esfera privada, numa visão reificante que vê uma e outra como realidade empíricas, pela definição de esfera pública como dimensão discursivamente constituída, em contextos específicos, impossível de definir fora das interações que a constroem.

É evidente aqui a dívida para com a definição habermasiana de esfera pública; do próprio Habermas, Montero tira também outro novo conceito para o estudo dos novos contextos em que se colocam questões religiosas, vistas antes como práticas sociais e simbólicas do que como crenças e/ou comportamentos fideisticamente orientados: a noção de *controvérsia*. Próxima da ideia de mediação, ou de tradução, também amplamente utilizada pela autora e vários outros estudiosos, a de controvérsia ganha um estatuto metodológico importante, revelando-se heurísticamente mais válida do que a clássica definição bourdieusiana de *campo* (religioso ou político). Com efeito, ela remete às dinâmicas em que atores sociais, códigos simbólicos e discursos – pertencentes, em princípio, a campos distintos – interagem para conferir visibilidade e legitimidade social a determinados temas e problemas.

Mesmo no interior da reflexão teórica, Montero aponta claramente para os ganhos metodológicos da investigação, quando essa desloca o foco de observação das cosmologias para as práticas, das crenças para as ações, inclusive rituais, do dito para o feito. É exatamente nessa direção que se desdobram as reflexões de Patrícia Birmam e Regina Novaes, respaldadas por ampla pesquisa empírica, relativas aos novos contextos em que valores e identidades religiosas interagem com valores e identidades tradicionalmente tidos como “seculares”.

As observações de Regina Novaes partem da revisão de sua longa

experiência de pesquisa com os referenciais religiosos dos jovens brasileiros em contextos diferentes: os cursos universitários de ciências sociais, a chamada cultura *hip hop* e, finalmente, os recentes espaços políticos não institucionais dos fóruns, conselhos e marchas. A partir daí, a autora se interroga a respeito da intercambiabilidade dos valores e dos discursos, definidos de antemão como religiosos ou como políticos, nos contextos práticos, sociais e discursivos da interação entre segmentos sociais (os jovens, no caso) e setores governamentais encarregados da formulação de políticas públicas.

Nos espaços da ciência, da cultura e da política, que o paradigma da secularização – em seu viés normativo – queria definitivamente distanciados da dimensão religiosa, os jovens se configuram como portadores de valores religiosos mediados pela linguagem dos “direitos humanos”, ou, mais em geral dos chamados direitos de terceira geração. É na prática política e na linguagem simbólica dos movimentos reivindicatórios desses “direitos difusos”, cuja titularidade não pertence mais ao indivíduo, mas a coletividades sub ou supra-nacionais (ético-culturais, de gênero etc.) ou à própria humanidade (direito à paz, ao meio ambiente etc.) que são desafiados, simultaneamente, os princípios universalistas e individualistas da cidadania, e o paradigma da secularização.

Paradoxalmente, então, é a ideia de diversidade e de especificidade cultural, cujos sinais diacríticos mobilizam o pertencimento religioso, que pauta discurso e práticas jovens no exercício da cidadania, que o Estado laico e secular é chamado a garantir. Não se trata da simples constatação da existência de um trânsito entre as esferas do público e do privado, do religioso e do secular, do sagrado e do profano, da identidade e da diferença, e sim da identificação do caráter comunicacional e discursivo das distinções. Na mesma linha de Montero, Novaes convida a pensar noções e distinções não abstratamente, mas no interior de processos sociais e trajetórias individuais concretas.

Também o valor heurístico da distinção religioso-secular está no centro das preocupações de Patrícia Birman. Ponto de partida é a sugestão analítica de Van Der Veer (2011): ver o secularismo como projeto – mais do que como processo – captador de energias de transformação social no Ocidente, mas presente também nas inter-relações entre as sociedades europeias dominantes e suas colônias. Assim, o problema não seria mais definir se e até que ponto os países de passado colonial se secularizaram (i.e. emergiram de universos religiosos que pautavam suas relações sociais pré-modernas), e sim perceber os sentidos, identificar os processos, determinar os papéis que as ideologias secularistas tiveram na formação do Estado-nação. A análise dos casos brasileiros proposto por Birman enfoca o papel de atores e práticas religiosas na construção do projeto secular organizado em volta da questão social da violência, esta última também socialmente construída e discursivamente marcadora de espaços e grupos.

○ trabalho investiga as modalidades pelas quais as religiões – agentes,



discursos, códigos morais e práticas rituais – têm participado dos processos de construção do papel da “sociedade civil” na leitura dos conflitos sociais e na definição e gestão de dispositivos voltados para a resolução destes. Os casos analisados mostram, por um lado, a função ritual da linguagem religiosa como o código mais abrangente para veicular mensagens de cidadania e paz e, por outro lado, a forte presença de agentes e práticas religiosas de marca civilizatória na oferta de serviços sociais ligados ao recente processo de pacificação das favelas carioca. Assim, atores religiosos e seus discursos não apenas transitam num espaço secular, mas operam dentro dele e o definem de maneira performativa, conforme os contextos, seja em termos de “cimento social”, integrador da identidade da nação, seja em termos de projeto salvacionista e moralizador do próprio Estado, gerido religiosamente.

No caso do trabalho de Patrícia Birman também, a tensão teórica e a atenção analítica voltam-se para práticas e linguagens, ao invés de crenças e cosmologias, para contextos históricos específicos ao invés de macrossistemas, revelando a fragilidade da distinção *a priori* entre religião e política à qual o material empírico deveria de adaptar.

Para concluir, os caminhos de pesquisa trilhados pelos três estudos aqui propostos convergem nas respostas às inquietações apresentadas no começo destas notas: a religião, longe de identificar uma dimensão distinta da esfera pública, revela-se constitutiva dessa última. Não se trata de um suposto “retorno de deus”, definindo algum tipo de regresso à pré-modernidade com relação à teleologia moderna marcada pela secularização. Trata-se, ao contrário, de elaboração histórica e contextual de uma linguagem cujos códigos (o “direito”, a “liberdade”, a “salvação”, ou, finalmente, a “civilização”) revelam-se mais aptos do que outros para construir consensos em torno de temas, aglutinar práticas e definir objetivos “civis”.

## Referências Bibliográficas

- ALMEIDA, Ronaldo de. (2010), “Religião em Transição”. In: C. B. Martins e L. F. D. Duarte (orgs.). *Horizontes das Ciências Sociais. Antropologia*. São Paulo: Anpocs.
- 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.
- HABERMAS, Jürgen. (2004), “A luta por reconhecimento no Estado democrático de direito”. *A inclusão do outro*. São Paulo: Loyola.
- HALL, Stuart. (2005), *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2ª edição.
- HONNETH, Axel. (2003), *Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34.
- MONTERO, Paula. (1999), “Religiões e dilemas da sociedade brasileira”. In: S. Miceli (org.). *O que*

- ler na ciência social brasileira*. São Paulo/Brasília: Anpocs/Capes.
- TAYLOR, Charles. (2000), "A política do reconhecimento". *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Loyola.
- TOURAINÉ, Alain. (2005), *Um novo paradigma para compreender o mundo de hoje*. Petrópolis: Vozes.
- VAN DER VEER, Peter. (2011), "Smash Temples, Burn Books: comparing Secularist Projects in India and China". In: C. Calhoun; M. Juergensmeyer e J. Van Antwerpen (orgs.). *Rethinking Secularism*. Nova Iorque: Oxford University Press.

Recebido em maio de 2012  
Aprovado em junho de 2012

**Cristina Pompa** (pompa@unifesp.br)

Graduada em Letras pela Università degli Studi La Sapienza de Roma, mestre em Antropologia Social pela Unicamp (1995), doutora em Ciências Sociais (2001) pela Unicamp e pós-doutora no Centro Brasileiro de Análise e Planejamento – Cebrap (2004). Atualmente, é professora da Universidade Federal de São Paulo – Unifesp e pesquisadora do Cebrap.