

Religião, Laicidade e Secularismo. Um debate contemporâneo à luz do caso brasileiro

Religion, Secularity and Secularism. A contemporary debate in light of the Brazilian case

Paula Montero¹

Universidade de São Paulo

pmontero@usp.br

Resumo

Este artigo pretende mapear o estado da arte do debate acadêmico sobre laicidade e secularismo de modo a apreender seus principais argumentos e o modo como eles reorganizam, em um novo patamar, o campo dos estudos sociológicos e antropológicos dos fenômenos religiosos. Ao lado disso, pretende examinar, em suas grandes linhas, a configuração dessa problemática no Brasil contemporâneo e o modo como ela interpela o debate acadêmico brasileiro sobre a religião, levando-se em conta as especificidades de nossa construção histórico-social de laicidade e secularismo².

Palavras chave: religião, laicidade, secularismo, esfera pública.

Abstract

The aim of this article is to chart the international academic debate about secularity and secularism in order to seize its main arguments and their consequences to the reorganization of the field of religious sociological and anthropological studies. Besides that, taking into account the specificities of Brazilian historical and social formation of the secular, we intend to examine, in its broad outlines, the setting of this debate in contemporary Brazil and the way it challenges the academic understanding of religious phenomena.

Key words: religion, secularity, secularism, public sphere.

Introdução

O debate sobre a laicidade e o secularismo ganhou novo fôlego no mundo acadêmico diante dos desafios colocados pelas representações de violência e teocracia que se associaram, definitivamente, à presença crescente dos imigrantes muçulmanos e seus descendentes no coração da Europa. No imaginário europeu os sinais mais e mais visíveis de expressões de religiosidade islâmica na vida pública puseram no tabuleiro da reflexão contemporânea a ameaça a um dos pilares mais importantes dos regimes políticos republicanos: seu caráter laico.

O paradigma da laicidade, como se sabe, deu origem a um conjunto de regimes jurídico-políticos que, a partir do século XVIII, substituíram as filosofias teocráticas por um modelo de governo fundado na soberania popular e no reconhecimento das liberdades individuais. A perplexidade domina, no entanto, a cena política contemporânea européia diante do crescente temor de que o pleno exercício desse arquétipo fundador coloque, paradoxalmente, em xeque sua própria permanência. Um belo exemplo desse pânico insidioso que toma conta progressivamente da imaginação do continente, em particular a França com seu estrito paradigma de laicidade, foi a imensa repercussão de um vídeo, exibido pelo cardeal ganense Peter Turkson, Presidente do Conselho de Justiça e Paz do Vaticano, no Sínodo Internacional de 2012. O vídeo “Demografia Muçulmana”, que já circulava com grande popularidade no You Tube desde 2009, vaticina que a França se tornará uma República muçulmana em 39 anos. Apoiado em indicadores demográficos os autores (não identificados) argumentam que, em razão da baixa taxa de fertilidade dos europeus, a população européia se tornará em poucas décadas predominantemente islâmica. Independentemente da veracidade desse prognóstico importa ressaltar a intensidade do temor de islamização da Europa que ultrapassa amplamente as fronteiras da hierarquia católica. Ele se manifesta também no plano político como, por exemplo, na ‘lei do véu’, que, em 2011, proibiu as mulheres na França de usá-las em público e, pouco depois, pela proibição de orações coletivas de muçulmanos nas ruas de Paris. O ministro do Interior e dos Cultos, Claude Guénant, anunciou então que as medidas faziam parte de um conjunto de políticas destinadas a reafirmar o caráter laico da sociedade francesa.

Embora intimamente associado à idéia de laicidade, o conceito de secularismo remete, não ao regime jurídico do Estado, mas ao nível societário e à a sua doutrina política de emancipação do religioso. Uma vasta literatura histórica têm procurado demonstrar como a categoria do secular emerge no bojo do desenvolvimento do cristianismo para designar um domínio temporal relativamente autônomo e em oposição ao domínio eclesiástico atinente às coisas sagradas (Marramao 1997; Gauchet 1985; Asad 2003; Taylor 2007; Portier 2012). A história do secular tem como referência, portanto, o modo como o Ocidente definiu sua modernidade e a religião, em oposição ao mundo medieval. Parece-me importante distinguir os dois conceitos de modo a compreender outra dimensão importante do debate contemporâneo: a configuração do espaço público em sua contraposição com o Estado, por um lado, e com a vida doméstica, por outro.

Neste texto pretendemos mapear o estado da arte do debate acadêmico sobre laicidade e secularismo de maneira a apreender seus principais argumentos e o modo como ele reorganiza em um novo patamar o campo dos estudos sociológicos e antropológicos dos fenômenos religiosos. José Casanova assevera que o debate sobre a secularização chegou a ‘beco sem saída’. Quando tomado no sentido do declínio das práticas e crenças religiosas “a teoria tradicional da secularização funciona relativamente bem na Europa, mas não nos

Estados Unidos”. Já o paradigma estadunidense do pluralismo religioso “funciona relativamente bem para os Estados Unidos, mas não para a Europa. É mais importante ainda, conclui ele, constatar que nenhum dos dois funciona para outras religiões do mundo nem em outros lugares do mundo” (Casanova 2007:2-3). Muitos estudos inspirados no trabalho clássico de David Martin *A General Theory of Secularization* (Martin 1978) descrevem a secularização como uma resposta jurídica para definir a articulação entre o religioso e o político. Segundo essa vertente, nos países católicos se teria instituído um sistema do tipo separatista. Este modelo poderia, em princípio, descrever as diferentes experiências de laicidade dos países latinoamericanos desde o separatismo mais extremo, como no caso mexicano, aos casos mais flexíveis como no caso da República Dominicana e Brasil que assinaram concordatas com o Vaticano. Procuraremos, no entanto, neste trabalho, levando em conta as especificidades de nossa construção histórico-social de laicidade e secularismo, desafiar essas tipologias. Nos propomos examinar, em suas grandes linhas, como essa questão é tratada no Brasil contemporâneo e como ela interpela o debate acadêmico local sobre o campo religioso.

1.- O debate contemporâneo sobre laicidade e secularismo.

O debate contemporâneo sobre a laicidade e o secularismo articula, a nosso ver, três níveis distintos de problemas: o primeiro, no nível das estruturas e instituições políticas, diz respeito às especificidades dos regimes estatais e seus modos particulares de regulação das manifestações religiosas; o segundo, no nível societário, se refere à caracterização da sociedade em termos de sua formação nacional e o modo como ela percebe a neutralidade axiológica do Estado frente às religiões; o terceiro diz respeito à homogeneidade/heterogeneidade étnica e religiosa da nação reolocando o problema da relação entre as esferas religiosa e política. Frequentemente esses três níveis aparecem justapostos ou são tratados como equivalentes. Vale a pena, portanto, para dar maior clareza às implicações teóricas e políticas não claramente explicitadas no debate, examinar, com um pouco mais de detalhes, cada um deles separadamente.

a) O problema da laicidade.

A laicidade, entendida como um modelo de regime político, estabelece uma ordem institucional pensada como resultante da deliberação e da vontade do cidadão. Segundo Jacqueline Lagrée (2010:8-9), essa definição de laicidade a identifica com o advento da modernidade e articula dois princípios políticos fundamentais: o princípio do artificialismo que concebe a autoridade política como produto de um contrato voluntário e o princípio da heterogeneidade que postula que o Estado deve ser neutro e permitir, a cada um, viver segundo sua compleição, uma vez que, nesse regime o governo se obriga a reconhecer o pluralismo de opiniões e atitudes. Segundo a autora, a literatura historiográfica tende a retratar a emergência do mundo laico como uma ruptura ou superação da religião tradicional. Em sua abordagem ela propõe uma leitura mais dialética entre modernidade e religião que não parte do suposto de uma antinomia radical entre mundo laico e mundo religioso. Se as instituições religiosas foram, com efeito, um obstáculo à emergência de uma política de autodeterminação, a cultura cristã, ao contrário, foi ela mesma propulsora da expansão da laicidade. Discordando das interpretações historiográficas que remetem a noção de pluralismo ao paganismo grego, Lagrée argumenta que a cidade antiga operava

em uma lógica de encapsulamento que suprimia toda e qualquer possibilidade dos sujeitos se pensarem fora do sistema político. Desse modo, o exercício da autonomia como princípio só pode ser concebido e imaginado com a emergência e o desenvolvimento da razão cristã. Os códigos evangélicos tais como o dogma da encarnação (que distingue e dignifica o homem destacando-o dos outros seres) e o sacramento da confissão (que anuncia a importância da consciência humana), começam a orientar-se para uma política de emancipação do humano por meio de uma escrita que institui o divino como transcendente deixando espaço para que o homem comece a conceber por si mesmo sua relação com o mundo (2010:11-13). A afirmação de autonomia que se desenvolveu no bojo do magistério católico e, posteriormente, no pensamento protestante, encarnou-se nos últimos duzentos anos em dois tipos de regulamentação estatal do religioso: as políticas de erradicação da fé tal como foram desenvolvidas nos países comunistas e na república francesa e as políticas de reconhecimento adotadas pela maior parte dos Estados europeus (2010: 16-17).

Segundo Philippe Portier (2012:3-4) no mundo laico moderno o poder está a serviço dos homens e de seus direitos. Esse novo modelo de viver em comum (pós-teológico) se viu obrigado a regular as relações entre Igreja e Estado. O autor chama a atenção para o fato que os distintos modos de regulação dessas relações foram fortemente marcados pelas diversas trajetórias de construção dos Estados nacionais e suas formas específicas de acesso à modernidade. Essas diferenças nas trajetórias foram, em parte, determinadas, segundo o autor, pela rapidez na constituição de uma estrutura estatal, pelo seu maior ou menor distanciamento com relação ao centro romano, pela orientação geral das posições dos intelectuais nessa construção, pelo acesso mais ou menos precoce às formas capitalistas de organização da economia e pelas características específicas da diversificação do campo religioso.

Esse modo de examinar a construção histórica da laicidade que enfatiza a particularidade dos itinerários políticos adotados por cada formação nacional exige, portanto, uma reflexão que se desdobra em vários níveis. A abordagem pluridimensional proposta por Portier me parece uma contribuição importante ao debate sobre a laicidade, pois, além de permitir uma análise comparativa bastante ampla, inclusive com o caso brasileiro que retomaremos adiante, torna mais complexa, como bem argumenta o autor, a tese do duplo modelo esboçado por David Martin (1978): de um lado, os países de influência católica e seu separatismo rígido; de outro, as nações de tradição protestante marcadas por um confessionalismo estatal que aceita a complementaridade entre instituições políticas e eclesiais. Para Portier (2012:4-14), embora os modelos de Estados nacionais ainda se distribuam em torno desses dois grandes tipos ideais, percebe-se, nos países da Europa Central uma importante mutação em direção à aproximação entre esses modelos articulada em torno dos princípios da igualdade e do reconhecimento. Veremos também, mais adiante, que o modelo não se ajusta perfeitamente ao caso brasileiro.

A fórmula do confessionalismo protestante caracterizou-se pelo tratamento desigual das religiões por parte do Estado associado à tolerância, ou seja, liberdade plena de organização e manifestação pública das religiões. Essa forma de regulação foi sustentada por uma sensibilidade coletiva que associou a instituição eclesial a uma expressão simbólica de identidade nacional e a uma “teologia da secularização” que não colocou obstáculos à emancipação do Estado. Já a fórmula do separatismo rígido caracterizou-se pela igualdade no tratamento dos cultos e a não intervenção no modo de organização das igrejas. Esse modelo emergiu nos países onde a Igreja católica e o pensamento teológico disputaram com o Estado o direito o controle de questões temporais e nos quais, ao se

oporem ao republicanismo, não contribuíram significativamente para a construção de uma “comunidade imaginária” nacional.

Dois grandes movimentos contemporâneos afetaram profundamente, segundo Portier, as condições históricas que amparavam esses modos de regulação da laicidade nas entidades nacionais da Europa central: de um lado, o novo arcabouço jurídico, que conferiu as bases para a formação da União Européia inspirado em uma lógica internacionalista dos direitos humanos, universalizou o ethos igualitário como referência legal; de outro, a imigração em massa para a Europa de populações não cristãs que, ao enfraquecer sua forte homogeneidade religiosa, fez emergir essa inovação jurídica que tomou a forma dos direitos culturais. Essas condições levaram à convergência dos modelos estabilizando um novo consenso em torno de um “diferencialismo igualitário” que, embora respeitasse as formas nacionais de regulação das crenças, garantia aos cidadãos o direito à publicidade de suas identidades culturais e religiosas privadas. Esse novo consenso desafia segundo a literatura (Casanova 1994; Legrée 2010) um dos pilares centrais do paradigma da secularização que descreve a modernidade como o momento da ruptura cultural e jurídica com o universo religioso.

b) A controvérsia do secularismo.

Em sua reconstrução genealógica do conceito de secularização Giacomo Marramao observa que essa idéia tem uma história de longa duração. O autor localiza seu núcleo originário no direito canônico, código inspirado no direito romano e regulador das disputas internas da Igreja católica. “No século XVI, observa ele, o termo refere-se aos conflitos inerentes à passagem de um religioso ‘regular’ ao estado de clero ‘secular’” (Marramao 1997:17) Mas a secularização também passou a designar um processo político de expulsão progressiva da autoridade eclesiástica do domínio temporal de modo a afirmar uma jurisdição laica, estatal, sobre amplos aspectos da vida social. Nesse conflituoso processo no qual as esferas religiosa e política passam a disputar o controle da vida social o secularismo se desenvolve como doutrina que defende uma nítida separação entre religião e política. Desse modo, o autor demonstra que tendo surgido como termo técnico no âmbito do direito canônico, a expressão sofre várias mutações, deslocando-se para o campo da política no século XVI e, por fim, no século XX, expandindo-se para o campo da sociologia e da ética (1997:15-19).

Em seu trabalho já clássico sobre o que ele designou então como “religiões públicas” José Casanova (1994) propôs uma distinção analítica entre o conceito de secularização e o conceito de secularismo. Segundo ele, o paradigma weberiano da secularização estaria constituído de três proposições distintas que deveriam ser tratadas de maneira separada: a primeira diz respeito ao declínio do religioso; a segunda à diferenciação das esferas; a terceira à privatização da religião. Em seu argumento, o autor sugere que a presença cada vez mais atuante das religiões na esfera pública contemporânea fragiliza o paradigma da secularização, sobretudo no que diz respeito aos supostos sobre declínio do religioso ou de sua restrição à esfera privada. Desse modo, sugere ele, seria preciso “repensar melhor a questão das mudanças nas fronteiras entre esferas e o papel estruturante da religião nessas diferenciações e no desafio às próprias fronteiras” (1994:7).

Os processos históricos que levaram à secularização foram, com efeito, muito variados. Segundo Casanova (2006:5-6), essas variações estão, em parte, intimamente associadas às diferenças entre a cristandade católica, protestante (calvinista e luterana) e

bizantina. Tomando como referência a obra de David Martin (1978), Casanova argumenta que nas zonas de influência latina, onde perdurou uma colisão prolongada entre cristandade católica e ciência moderna, o processo de secularização acompanhou-se da consolidação de uma doutrina política secularista “construída como a emancipação triunfante da razão, da liberdade e da ciência profana”. Desse modo o secularismo firmou-se como princípio político emancipatório apenas nas democracias liberais onde as instituições eclesiásticas se opuseram com força à autonomia do Estado e da ciência. Nos Estados Unidos, em contrapartida, onde o triunfo do “secular” foi promovido pela própria religião a ponto de tornar as fronteiras entre o religioso e o secular bastante difusas, os movimentos sociais são mais propensos a justificar suas reivindicações apelando para valores cristãos do que para princípios secularistas. Embora essa característica possa definir a sociedade americana como mais “religiosa” isso não significa, segundo Casanova (2006:6), que ela seja menos “secular”. A distinção entre o conceito de secularização e a doutrina do secularismo é um passo importante, a nosso ver, para que se possa compreender que não é necessário replicar o processo europeu de diferenciação das esferas para que uma sociedade possa ser considerada secular ou moderna e para demonstrar que o próprio modelo europeu, ao ver-se confrontado com as pretensões políticas dos movimentos islâmicos, foi obrigado a repensar a doutrina do secularismo como princípio fundamental e inquestionável da democracia liberal.

A emergência do secularismo como doutrina política está intimamente associada à formação dos estados-nação (Asad 2003). Ele esteve na base da produção de legitimidade desse tipo de estado ao propor um aparato estatal neutro frente aos conflitos teológicos e definindo uma ética política independente das convicções religiosas. No entanto, o grande afluxo de populações não ocidentais para os países europeus ao transformar as nações em um mosaico de pertencimentos fragmentados em uma multiplicidade de formas de vida desafia o princípio político da neutralidade axiológica do Estado. Como sugere Portier (2012:11) o secularismo estrito, esta forma jurídica destinada a responder aos problemas de uma divisão da Europa entre católicos e protestantes, tornou-se incapaz de enfrentar adequadamente os novos desafios colocados por este quadro de um pluralismo cultural e confessional.

c) Teorias da esfera pública secular, post-secular e multicultural.

Diante dessa problemática, autores como J. Habermas passaram a defender em suas obras mais recentes que, além da separação jurídica clássica entre Igreja e Estado, fundamento histórico dos direitos civis, é preciso também produzir uma nova normatividade capaz de reconhecer direitos culturais e sua publicidade (Habermas, 2003;2008). Mas como articular a neutralidade política conquistada pelo secularismo com a presença do religioso na esfera pública se pergunta P. Portier (2012)? A posição teórica assumida por Habermas com relação a esta aporia o situa, segundo este autor, entre um secularismo estrito e o pluralismo jurídico do multiculturalismo. Embora reconheça a insuficiência de uma razão agnóstica que não incorpora as ‘reservas de sentido’ e as ‘intuições morais’ aportados pelos sistemas religiosos, Habermas não transige a respeito da separação entre a esfera das decisões políticas e as esferas de formação da opinião pública. Levando em conta os argumentos enunciados na teoria política do reconhecimento, tal como elaborada por Will Kymlicka, Habermas considera que o Estado, em sua normatividade jurídica, deve reconhecer o direito das comunidades de crença de se

organizarem segundo suas próprias regras, expressar-se no espaço público e receber apoio do estado. Mas, em contrapartida, o reconhecimento das tradições culturais e religiosas não pode ultrapassar os limites dos direitos republicanos de liberdade e autonomia. Além disso, embora a linguagem religiosa deva estar presente no espaço do debate público, os argumentos religiosos não podem servir de fundamentação para decisões de governo, de administração pública ou jurídica. Na leitura de Portier (2012:16) esse posicionamento teórico de Habermas o situa hoje ao lado dos que defendem uma sociedade pós-secular. Rompendo com uma defesa estrita do secularismo, ele reconhece a função civilizadora das religiões e aceita que relações de cooperação possam estabelecer-se entre igrejas e Estado.

A resposta multiculturalista³ ao secularismo também é objeto de intensa contestação. Em seu debate com Charles Taylor (1998), Talal Asad afirma que o secularismo não é simplesmente uma resposta intelectual para a questão da paz social e tolerância, mas também um modo de performatizar a representação liberal da cidadania. Nessa representação o secularismo seria um instrumento político de redefinição e superação das práticas diferenciadoras do *self* em termos de gênero, classe, cultura, religião, etc. Criticando o universalismo implícito nessa noção de cidadania secular, o autor considera que ele obscurece a percepção de que o acesso ao Estado e às formas de participação são desigualmente distribuídas conforme as minorias religiosas nos diferentes países (Asad 2003: 5-8). Essa percepção de que as minorias não são todas reconhecidas da mesma maneira faz com que o autor se coloque um novo problema: por que a representação política das minorias religiosas parece ser mais difícil de resolver nas democracias liberais modernas do que a representação política das minorias raciais e étnicas?

Os princípios do secularismo e suas práticas tornaram-se objeto de intenso debate quando as nações européias foram obrigadas a enfrentar-se com as demandas de reconhecimento e representação política dos cidadãos muçulmanos. Essa pressão desnudou a ambivalência do conceito e as questões não resolvidas no plano da integração das diferenças nas construções de nacionalidade. Tariq Modood⁴ sugere que é preciso trazer para o campo da religião os avanços conquistados pelas lutas anti-racistas e feministas que deslocaram a idéia de igualdade do campo do individualismo e da assimilação cultural à maioria para o plano do reconhecimento das etnicidades na esfera pública (2009:169-177). O problema aqui é que a questão da igualdade religiosa quando colocada nesses termos parece ser mais difícil de equacionar do que a étnica, a racial ou a de gênero. O autor menciona que, embora derivadas das mesmas idéias ocidentais de igualdade e reconhecimento das diferenças, as demandas por leis anti-blasfemia, por financiamento para escolas muçulmanas, pela igualdade de oportunidades de emprego e de representação política soam estranhas e deixam não apenas os secularistas, mas também multiculturalistas, desconfortáveis. Isto porque, segundo o autor, também o multiculturalismo estaria profundamente marcado pelo viés secularista. A identidade muçulmana é percebida como religiosa e, conseqüentemente, deveria permanecer restrita ao mundo da privacidade em contraposição à sexualidade que se tornou um traço legítimo das identidades políticas e do discurso público. O autor reconhece que as políticas da diferença fizeram avançar os limites da cidadania liberal ao concebê-la não apenas como um projeto individual, ao desafiar as fronteiras da separação público/privado e considerar que sexo e raça não são escolhas e, portanto, os sujeitos não podem ser discriminados em função daquilo que não controlam. No caso da religião, no entanto, o argumento se complica porque ser muçulmano, assim como ser adepto a qualquer outra ‘religião’, é consensualmente percebido como objeto de “livre escolha”. Por essa razão o autor entende

que não se pode mais discutir igualdade racial e multiculturalismo sem discutir ao mesmo tempo os limites do secularismo em sua forma de conceber as fronteiras entre o público e o privado.

2.- O debate sobre o secularismo no Brasil.

Fatos recentes tais como a Ação Direta de Inconstitucionalidade impetrada pelo Procurador Geral da República Claudio Fontelles contra o artigo 5 da Lei de Biosegurança que autorizava pesquisas com células tronco embrionárias em 2005, a criação da Frente Parlamentar contra o Aborto e em Defesa da Vida por agentes religiosos também em 2005, a assinatura de um acordo do governo brasileiro com o Vaticano em 2008 que, entre outros privilégios, incluiu o retorno da instrução religiosa católica às escolas, e ainda, o projeto de uma nova Lei Geral dos Cultos proposto pelo deputado George Hilton em 2009 para garantir a laicidade do estado e o Princípio de Igualdade no tratamento institucional dado pelo Estado às demais religiões de matriz não católica, são indicadores seguros de que o debate público em torno do secularismo ganhou novo alento na arena política brasileira contemporânea. Apesar de sua virulência e constância na cena nacional nesta última década, parece-me que também vale para o Brasil o comentário de Talal Asad a respeito da reflexão acadêmica sobre esse tema (2003:21): embora o estudo das religiões tenha sido uma preocupação central das ciências sociais e, em particular da Antropologia, elas deram pouca importância à idéia de secular como uma ontologia e uma epistemologia. Não resta dúvida que no caso brasileiro, a partir dos trabalhos pioneiros de Antonio Flávio Pierucci (1986;1989;1990) muitos estudiosos passaram a ocupar-se do problema da presença crescente de religiosos no Congresso Nacional e na política (Freston 1992,1993;Oro 2003;Machado 2003 e 2005, entre outros). No entanto, em meu modo de ver, essa literatura, em diálogo com a abordagem teórico-metodológica marcadamente weberiana dos trabalhos de Pierucci, acabou por privilegiar de um modo geral o problema da “invasão” da esfera política pelos agentes religiosos, sem re-examinar, à luz das condições presente, as premissas e o alcance analítico do paradigma da secularização (Montero 2003). Hoje, quando também no Brasil as religiões estão em toda parte (e, aliás, sempre estiveram), é difícil sustentar que elas estão “fora de seu lugar”. Desse modo, as ciências sociais são chamadas a enfrentar de uma nova maneira o problema das relações entre religião e política, em particular, repensando o próprio secularismo que, de ponto de partida impensado do estudo das religiões, se torna ele próprio objeto privilegiado da reflexão. No caso brasileiro esse esforço começa a desenhar-se com os trabalhos de Emerson Giumbelli (2002, 2003, 2004, 2008, 2011, 2012), Patrícia Birman (2003), Joanildo Burity (2007, 2008, 2011) e Montero (2003, 2006, 2012⁵). Trata-se de uma tentativa de compreender como, a partir das condições sócio-históricas locais, construiu-se no Brasil um estado nacional que se definiu como laico e que formou uma idéia particular de religião e de secularismo.

Levar a sério o que dizem nossos agentes nos estimulou a empreender uma passagem teórica que desloca o foco de investigação da teoria do secularismo para a observação das controvérsias. Nesse movimento foi possível perceber a existência de uma mutação em andamento a respeito do sentido da religião e do religioso no Brasil, e, conseqüentemente, do secularismo. O declínio da hegemonia católica, o crescimento dos evangélicos, a redefinição dos parâmetros ideológicos e jurídicos da democracia pela Constituinte de 1988 e pela transnacionalização das causas humanitárias e ambientais são

algumas razões que influíram nas transformações dos modos de apresentação de si dos agentes religiosos. O arranjo pluralista e liberal decorrente dessas mudanças levou à multiplicação dos meios de exposição pública dos discursos, obrigando progressivamente os atores a se autodefinirem, autojustificarem e se posicionarem na apresentação de seus argumentos e, por via de conseqüência, a aprenderem a lidar com o contraditório que vem das interpelações que lhes são dirigidas por sua audiência. Desse modo, embora os debates em torno da laicidade do Estado brasileiro, por exemplo, remontem ao século XIX, os desafios político-ideológicos enfrentados pelas sociedades que hoje se autodefinem como democráticas e pluralistas, mas que se organizaram no passado em regimes chamados seculares, são inteiramente novos. Dito de maneira bastante resumida, e retomando o debate internacional delineado anteriormente, um dos desafios de nossa reflexão consiste no fato de que o conceito de secular, entendido apenas como um regime que supõe a separação entre o aparato burocrático do Estado e o aparato eclesiástico, não é mais capaz de descrever as múltiplas relações entre pluralismos culturais e religiosos e as formas estatais. Com efeito, a elaboração progressiva de um novo consenso em torno de um “diferencialismo igualitário” desafia o paradigma das esferas separadas implícito no paradigma da secularização. Ao lado disso, na falta de fundamentos éticos religiosos universais que legitimem as decisões nas sociedades seculares em função da aceitação do pluralismo como princípio normativo, cresce a percepção de que o entendimento coletivo só pode ser construído a partir de argumentos desenvolvidos publicamente, na interação com outros argumentos. Essa nova condição provoca uma profunda mutação no conceito de esfera pública. Para descrevê-la corretamente nos parece que importa menos detectar a relação de oposição e diferenciação da esfera pública com relação a outras esferas do que examinar as particularidades das configurações discursivas que lhe dão forma estabilizando consensos por meio das controvérsias.

A partir desse novo paradigma – paradigma das controvérsias⁶ - que, em contraposição ao paradigma da secularização atribui um peso heurístico renovado aos discursos dos agentes, voltemos novamente nosso olhar para a cena brasileira.

3.- A laicidade no Brasil

Em artigo publicado na Folha de São Paulo em agosto de 2009, o articulista Hélio Schwartsman comenta, a propósito da ação judicial movida pelo Ministério Público Federal de São Paulo que pede a retirada de crucifixos e bíblias das repartições públicas federais, que “essa é uma discussão que já deveria ter sido resolvida mais de um século atrás, quando a Constituição de 1891 estabeleceu a separação entre Estado e igreja”. Por que, então, não foi resolvida, e voltou a assombrar desse modo o debate contemporâneo?

Uma das linhas de resposta a essa questão diz respeito, como propõe Philippe Portier (2012:3-4) no debate que descrevemos acima, às especificidades das trajetórias de construção dos Estados nacionais determinadas fundamentalmente pelo modo como a burocracia estatal foi constituída, pelo seu maior ou menor distanciamento do centro romano e pelas características específicas da diversificação do campo religioso. Essas propriedades engendram linhas de força, posições institucionais e redes sociais que delimitam e conformam o entendimento coletivo a respeito do secular e, conseqüentemente, do religioso.

Em trabalho anterior (Montero 2011) procurei demonstrar que a hegemonia histórica da ainda pervasiva cultura cristã em nossa sociedade está, em parte relacionada, ao

modo como se construiu nossa estrutura estatal em oposição ao regime do Padroado. Com efeito, a burocracia estatal e a religiosa estavam de tal modo entrelaçadas nesse regime que o território e os súditos eram controlados por meio de aparelhos administrativos complementares em sua concepção organizativa e espacial. Em consequência dessa justaposição de funções que perdurou por séculos a Igreja católica e seus agentes foram parte ativa na construção do estado nacional. Como bem observa Juan Cruz Esquivel (2008:165-166) essa instituição manteve o poder de controlar aspectos múltiplos da vida cotidiana estendendo sua influência para o espaço social e político “com base na legitimidade que a idéia de ‘credo nacional’ ou ‘doutrina de Estado’ lhe conferia”. Em contrapartida, o catolicismo foi explicitamente utilizado para cimentar o sentimento de uma unidade nacional e para garantir soberania estatal ao longo de um vasto território. Temos aqui já um elemento diferenciador importante da experiência brasileira com relação ao modelo dualista de David Martin, pois, embora a ideologia republicana se tenha consolidado em contraposição ao poder eclesiástico, a cultura cristã foi usada e permaneceu como repertório da experiência de construção de nacionalidade.

A situação de privilégio político conferida pelo regime do Padroado acabou por conduzir, entretanto, a Igreja católica brasileira, ao longo do século XIX, para uma situação de grande precariedade institucional. O regime a deixou com grande escassez de padres, pouca comunicação com Roma e, apesar dos subsídios estatais, com poucos recursos disponíveis. Na prática, observa Esquivel (2008), o padroado significou nesse período uma subordinação total da instituição religiosa ao Estado monárquico e um grande distanciamento com relação ao Vaticano. A continuidade do regime do Padroado no período pós-independência reforçou o controle estatal e a ingerência do poder imperial nos assuntos eclesiásticos. O clero constituía apenas “um corpo administrativo subordinado ao rei” (idem,166). Ao lado disso, acrescenta o autor, as idéias do Iluminismo europeu e seu anticlericalismo intrínseco se disseminaram rapidamente na incipiente vida urbana e a orientação liberal dos legisladores redundou em uma série de medidas restritivas à atuação das organizações eclesiásticas.

O que é interessante ressaltar aqui, para os propósitos de nosso argumento sobre a particularidade de nossa trajetória de construção de nacionalidade e idéia de laicidade é que, ao invés de se constituírem em obstáculo à emergência de uma política de autodeterminação, o caminho para a separação Igreja/Estado foi aberto com o auxílio da própria hierarquia católica quando, o episódio da “Questão religiosa” de 1872 levou os bispos Don Vital e Don Antonio de Macedo Costa a desafiar o poder civil. Os prelados, imbuídos da doutrina ultramontana, não admitiam a sujeição da Igreja a uma estrutura política dominada por maçons e liberais. Ao apelar para as constituições apostólicas para expulsar e excomungar maçons pertencentes às irmandades desnudou-se publicamente o conflito de jurisdições encravado no coração do aparato de estado. “A superposição de legislações e poderes, de difícil solução, conclui Esquivel, contribuiu para a queda do regime imperial e para a separação Estado/Igreja” (2008:168). É claro que muitas outras causas estavam em jogo nesta complexa transição. Interessa-nos, no entanto, reter o fato de que a construção da laicidade brasileira se deu no contexto de um violento e permanente confronto entre os dois aparatos para delimitar as competências e áreas de influência. Mas, ao contrário das experiências européias, em particular a França, nas quais a instituição eclesial se erigiu como um forte obstáculo à secularização, o fim do padroado e a separação dos poderes foi em grande parte estimulado pela própria Igreja católica. Na constituinte de 1890 a Igreja defendeu uma estrutura autônoma embora tenha usado de todos os recursos para imprimir na carta constitucional os valores cristãos. Desse modo, no ato inaugural da nação brasileira pelo regime republicano, a Igreja como instituição perde seus poderes civis, mas o catolicismo permanece como matéria prima da construção da nacionalidade disputando com o positivismo que penetrara nas classes letradas e dirigentes do país, mas reinando, quase absoluto no coração das classes populares.

Se, por um lado, com a separação, a Igreja católica perde o controle sobre a vida social, por outro lado, a separação terminou por fortalecer a Igreja católica como instituição. O estabelecimento de um regime de laicidade, retirou, é certo as facilidades de intervenção na moral familiar e na educação e a afastou do centro do poder, mas, ao mesmo tempo, livrou-a do dízimo, lhe deu autonomia de jurisdição e lhe permitiu trabalhar na centralização e no fortalecimento institucional da Igreja. Retirando-se do Estado, a Igreja pode tornar-se uma força ativa na construção de sua contrapartida: a sociedade civil. Ao longo do trajeto histórico que passou pelo *aggiornamento* varguista e terminou com a ditadura militar na década de 1960, a “consolidação do aparato eclesiástico, a criação de associações laicas, a expansão das tarefas beneficentes e a realização de congressos eucarísticos muito populares, contribuíram para a construção de um imaginário no qual a união católica era capital para a legitimidade dos regimes políticos”, conclui Esquivel (2008:171). Em suma, gostaríamos de sublinhar que a instituição de um regime republicano pela extinção de um regime de Padroado conferiu à laicidade brasileira alguns traços distintivos: a Igreja católica permaneceu como a única organização religiosa que, até os dias de hoje, se organiza territorialmente e burocraticamente no Brasil à imagem do Estado, sendo, com efeito, a única que funciona e responde a uma estrutura estatal, no caso o Estado do Vaticano; em função das características estatais na forma de organização do catolicismo, a religião cristã se manteve como o paradigma de referência para avaliar, controlar e educar toda espécie de prática popular tanto no campo religioso quanto no espaço público das cidades. Catequese e Civilização foram percebidas como políticas públicas intercambiáveis até pelo menos a primeira metade do século XX (Montero 2011).

Esse quadro, embora esboçado em suas grandes linhas, nos permite compreender a particularidade do modelo republicano brasileiro no qual, ao contrário de outras nações católicas européias nas zonas de influência latina, a Igreja contribui duplamente para a construção de uma “comunidade imaginária nacional”: ao participar da construção da estrutura política do Estado imperial conferindo-lhe seus fundamentos éticos e, no momento seguinte, ao dar corpo à contrapartida do Estado e à separação das esferas pela estruturação de uma sociedade civil cada vez mais atuante. Talvez por essa razão, apesar de oficialmente declarada como regime de regulação do religioso na República, a laicidade nunca tenha sido suficientemente forte para produzir uma doutrina política que tome como ilegítima a atuação política da Igreja e sua manifestação no espaço público. Faltou-lhe até muito recentemente, muitos dos ingredientes que pudessem tornar o secularismo uma doutrina política e cultural pervasiva: apesar da hegemonia do paradigma liberal e positivista entre as classes dirigentes faltava a constituição de organizações universitárias e científicas de massa que pudessem propagar de maneira ampla o ideal da emancipação triunfante da razão em colisão sistemática com a cristandade; embora marcado pela ideologia liberal o republicanismo não se ocupou com a instituição de uma democracia ampla e inclusiva que estendesse o acesso de grandes massas da população aos benefícios do estado e a reivindicações por direitos⁷; o regime de laicidade foi direcionado para a regulação dos direitos e deveres da Igreja católica enquanto instituição e não para erradicar a fé ou dirimir conflitos religiosos que, na verdade, até então eram percebidos como inexistentes⁸; diante dos desafios antepostos pela heterogeneidade populacional na construção do cimento imaginário da nação prevaleceu uma ideologia assimilacionista, seja do ponto de vista racial seja do ponto de vista cultural, que fundada no ideal do sincretismo unificava as diferenças percebidas a partir de códigos retirados do universo teológico cristão. Essa situação tendeu a modificar-se, porém, a partir das últimas décadas com a emergência de uma percepção não-sincrética da multiplicidade religiosa brasileira.

Considerações finais: o secularismo como doutrina no Brasil.

A interpretação que oferecemos sobre o papel estratégico da Igreja católica na construção da laicidade republicana e da cultura cristã como ideologia unificadora da nacionalidade nos permite compreender porque as forças políticas alinhadas ao regime de laicidade não foram fortes o suficiente para desnaturalizar, tornar anacrônica, e finalmente suprimir a presença dos símbolos cristãos em espaços oficiais ou impedir o acordo privilegiado do Estado brasileiro com o Estado do Vaticano. A configuração da controvérsia a respeito da expressão do catolicismo na esfera pública continua operando segundo um padrão que recua ao final do século XIX momento fundador da república. Com efeito, o trabalho de Emerson Giumbelli (2012) revela que, se o consenso em torno da defesa da laicidade do Estado é amplo (a separação dos poderes e, portanto, a não submissão ao poder clerical) perdura um profundo dissenso com relação à doutrina do secularismo no que diz respeito à necessidade de erradicação da fé católica da vida pública (neutralidade axiológica)⁹. A associação do catolicismo com o poder público não é percebida como uma ameaça à laicidade. É possível afirmar a nosso ver que, de fato, ainda não se enraizou na experiência comum da sociedade brasileira um entendimento do bem coletivo que prescindia da ética proposta pelo cristianismo. Tomando de empréstimo a formulação proposta por Charles Taylor (1998:44) diríamos que no Brasil o Estado moderno ainda não fez “da cidadania o princípio primário da identidade”. E não estou segura de que o fará tão cedo embora a gramática da cidadania venha se tornando cada vez mais pervasiva desde a Constituição de 1988¹⁰.

O secularismo, quando tratado como uma doutrina, vem normalmente acompanhado de certo tipo de sensibilidade diante do religioso como experiência subjetiva, voluntária e privada. Mas, essa configuração que articula uma visão de mundo a uma experiência de vida exige, para sua plena manifestação, a consolidação de alguns princípios institucionais e de certas condições sociais específicas que, no caso brasileiro, não estavam presentes. Estou de acordo com E.Giumbelli quando afirma que, no Brasil, “foi no interior da própria ordem jurídica encerrada por um Estado comprometido com os princípios da laicidade que certas formas de presença da religião (na esfera pública) aconteceram” (2008:81). No entanto, trabalhamos com a hipótese de que se, juridicamente, o estado republicano constitui-se sob a égide da laicidade, sob o ponto de vista da percepção dos atores ela não significou uma adesão ao secularismo. Roberto A. Lorea (2008:193-218) fez um significativo balanço sobre como, nos tempos de hoje, as leis que asseguram a laicidade¹¹ em diversos campos, são sistematicamente desrespeitadas pelas autoridades públicas: no que diz respeito ao financiamento público das igrejas o autor lembra que, com o argumento de garantir benefícios para a “comunidade”, o Tribunal de Contas do Rio de Janeiro aprovou em 1994 a construção de um ginásio esportivo anexo à igreja com dinheiro público e em 2008 o Estado entregou à Pastoral da Infância aproximadamente 30 milhões de reais sem auditar sua utilização; nos campos do direito de família, direitos sexuais e reprodutivos a Câmara dos deputados de São José dos Campos sancionou em 2005 lei que proíbe a distribuição de pílulas anticoncepcionais do dia seguinte pela rede pública de saúde sob alegação de que tinham efeito abortivo; no campo da assistência religiosa um candidato ao concurso de capelão do Corpo de Bombeiros do Distrito Federal em 2006 foi recusado por não ser católico ou protestante únicas confissões admitidas na convocatória do concurso; também em 2006 a cidade de Entre-Ijuís no Rio Grande do Sul aprovou lei municipal que obriga a leitura da Bíblia nas escolas públicas municipais; no Rio de Janeiro o pastor licenciado e senador da República Marcelo Crivella condicionou com êxito seu apoio a Sérgio Cabral em 2006 ao governo do Estado do Rio de Janeiro à retirada no Congresso de sua proposta de emenda constitucional autorizando a união estável de pessoas do mesmo sexo.

Esses exemplos demonstram que embora o quadro constitucional se apresente claramente como laico, ele deixa margem à interpretações locais que reiteradas vezes vão em sentido contrário ao que, aparentemente, reza a norma legal. Ignorância dos governantes?, Complacência diante do desrespeito às leis? Resistência arcaica à laicidade?

A melhor resposta à essa contradição não pode situar-se no plano normativo: como sabemos bem, as normas legais não são transparentes nem sua aplicação é mecânica. Um conjunto de percepções filtra sua leitura e disputa seus significados. Nestes casos diríamos que estes exemplos evidenciam que a cultura cívica de determinados setores da sociedade brasileira por ter em grande parte se construído a partir dos conflitos entre agentes religiosos e o Estado, ainda está permeada por grande sensibilidade religiosa que no mais das vezes identifica os valores cristãos ao interesse público. Dizemos “ainda” porque já há sinais de que esta sensibilidade está mudando. O fato de que estas questões não sejam mais pacíficas, mas, ao contrário, cada vez mais freqüentemente objeto de disputas públicas que chegam aos tribunais, é um indicador claro de que a percepção católica da “nacionalidade” e do “bem coletivo” está sendo desnaturalizada e, pelo próprio exercício de flexibilidade exigido na fundamentação e justificação das decisões e posições, sendo colocada em perspectiva. A exigência de justificação provoca, a nosso ver, uma profunda alteração no próprio entendimento do religioso que de certo modo abandona o domínio da fé, do dogma e da doutrina tomados, muitas vezes, pelos próprios atores como resquícios supersticiosos, para metamorfosear-se, quando se pretende legitimidade pública, em discursos seculares em torno do bem comum organizados em termos de códigos generalizadores tais como assistência pública, educação, cultura ou mesmo ciência.

Não cabe no escopo deste artigo examinar as razões dessa mudança e suas conseqüências para o entendimento nativo do que, por economia, chamamos de “religiões”, mas que, cada vez mais se autorepresenta como ‘espiritualidade’, ‘filosofia’, ‘conhecimento’, ‘tradição’, etc. Pode-se afirmar, contudo, que a expansão evangélica das últimas décadas é um elemento bastante importante nessa mutação das sensibilidades: a multiplicação de templos, muitos deles monumentais, o espetáculo das massas em procissão nas ruas, a penetração de agentes religiosos em todos os níveis do estado são fatores que minaram a força persuasiva da imagem do Brasil como nação católica e conferiram novos instrumentos de poder e de expressão pública de opinião aos não-católicos (meios de comunicação de massa, representação no Congresso e no Executivo) fazendo crescer sua capacidade de influência na formação da opinião pública, e modificando a percepção corrente sobre o que seria o interesse coletivo. Apesar disso, o trabalho que estamos desenvolvendo tem demonstrado que essa mutação progride dentro dos limites da gramática do cristianismo, e se expande para outras formas de religião ao custo de muitas de suas mediações simbólicas. Isto porque, para além do conteúdo dos argumentos, é preciso que condições materiais e simbólicas lhe dêem verossimilhança, fundamentos de confiabilidade e meios de subsistência capazes de promover adesões. Seria possível aceitar em nome do *bem integral da pessoa humana e de uma sociedade mais justa, pacífica e fraterna* como reza a Concordata do Governo Brasileiro com o Vaticano, a imunidade tributária para certos empreendimentos neopentecostais? Seria consensual *declarar o empenho do estado em destinar espaços para fins religiosos no planejamento urbano no contexto do plano diretor das cidades*, como reza o artigo 14, para toda e qualquer forma de culto? Todas as confissões religiosas teriam o direito de *celebrar casamentos em conformidade com suas leis e garantir para esses ritos efeitos civis*? Seria consensualmente aceito prever punições para quem “utilizar, com a finalidade de causar escândalo, levar ao ridículo ou expor à execração pública, cerimônia, vestes, cânticos ou símbolos constantes da liturgia de confissão religiosa” como propõe a Lei Geral das

Religiões, versão da Concordata proposta pelos neopentecostais?. Seguramente não, se levarmos em conta as reações contrárias que ambos os documentos suscitaram por parte de entidades científicas, de políticos e representantes religiosos católicos. No entanto, como sugere Boltanski (1991:54-55), toda possibilidade de instauração de um acordo percebido como legítimo depende de um difícil equilíbrio entre a universalidade como princípio de legitimidade e a aceitação de justificativas para a permanência de certas desigualdades.

Diante da desigualdade das formas de reconhecimento das diferentes práticas tidas como religiosas na cena brasileira contemporânea o princípio de equivalência de todas as religiões é insuficiente para sustentar a legitimidade de uma norma geral reguladora desse campo. A idéia de “bem comum” a qual se referem as diferentes organizações religiosas diferem em grau de generalidade e grau de naturalidade. Se aceitarmos os eixos - grau de singularidade *versus* grau de universalidade e grau de proximidade *versus* grau de alteridade - como os principais vetores de produção de argumentos legítimos como propõe Boltanski (1991:253), teremos que, quanto mais os modos de justificação lançam mão de argumentos generalizadores e impessoais, mais serão capazes de se apresentar de modo verossímil como representantes do bem comum.

As pesquisas que estamos desenvolvendo têm demonstrado que, no contexto brasileiro, ao lado dos argumentos de caráter científico e jurídico, os signos católicos como o sinal da cruz, a figura do Cristo, a idéia de comunidade entre outros, ainda são os mais aptos, pelas razões acima descritas, para dar forma a justificações generalizadoras e impessoais. Quando examinamos os argumentos já mencionados em seu conjunto pode-se perceber, com efeito, nos exemplos citados, a consolidação de um consenso em torno do Estado laico enquanto “princípio superior comum” na formulação proposta por Boltanski e Thévenot (1991:48). Não obstante isso, paradoxalmente, esse mesmo substrato comum permitiu converter a laicidade na arena na qual se desenvolvem operações prático-simbólicas de uma nova forma (secular) de expansão pública das religiões. O trabalho de Carlos Gutierrez (2012), por exemplo, demonstra como a Igreja Universal do Reino de Deus, retomando para si a simbologia de um Israel mítico, se autorepresenta não como fé, mas como patrimônio cultural alternativo à tradição católica. Desse modo, poderíamos afirmar que a doutrina do secularismo à moda brasileira vai em direção da expansão da religiosidade no espaço público, seja no sentido da disputa para conferir a todas as religiões os mesmos privilégios já constitucionalmente garantidos à Igreja católica, seja transformando cada vez mais variadas religiões em índice de nacionalidade. Não se pode deixar de notar que essas foram exatamente as duas modalidades por meio das quais a Igreja católica garantiu historicamente suas pretensões de influir no ordenamento da vida social.

Bibliografia

- Asad, Talal. 2003. *Formation of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford : Stanford University Press, 2003.
- Birman, Patricia (org.). 2003. *Religião e Espaço Público*. São Paulo : Attar Editorial, 2003.
- Birman, Patrícia. 2005. Fronteiras Espirituais e Fronteiras Nacionais. *Mana*. 2005, Vol. 11, n.1.
- Burity, Joanildo A. 2008. Cultura, Identidade e Inclusão Social: o lugar da religião para seus atores e interlocutores. *Debates NER*. 9 (14).
- . 2007. Organizações Religiosas e Ações Sociais: entre as políticas públicas e a sociedade civil. *Revista Antropológicas*. 18 (2): 7-48.
- . 2008. Religião, Política, Cultura. *Tempo Social*. 20 (2):83-113.
- . 2011. Republicanismo e o Crescimento do Papel Político das religiões: comparando Brasil e Argentina. *Revista de Sociologia da UFSCAR* 1 (1).
- Calhoun, Craig. 2012. Time, World and Secularism. [auteur du livre] David Kyuman Kim, John Torpey and Jonathan VanAntwerpen Philip S.Gorski. *The Post-Secular in Question: religion in contemporary society*. New York : New York University Press, 2012.
- Casanova, José. 1994. *Public religion in the Modern World*. Chicago : The University of Chicago Press.
- . 2007. Reconsideración de la Secularización: una perspectiva comparada mundial. *Revista Academica de Relaciones Internacionales*. UAM-AEDRI 7:1-20.
- Dullo, Eduardo. 2012. Após a (Antropologia/Sociologia da) Religião, o Secularismo? *Mana* 18 (2):379-392.
- Esquivel, Juan Cruz. 2008. Laicidades Relativas: avatares de la relación Estado-Iglesia en Brasil. [auteur du livre] Roberto J. Blancarte (Coord.). *Retos de la Laicidad y la Secularización en el Mundo Contemporáneo*. Mexico: El Colegio de Mexico, 2008.
- Freston, Paul. 2008. *Evangelical Christianity and Democracy in Latin America*. Oxford : Oxford University Press.
- . 1992. Evangélicos na Política Brasileira. *Religião e Sociedade* 16 (1-2): 26-44.
- . 1993. *Protestantes e Política no Brasil*. Campinas : Universidade Estadual de Campinas, 1993. Tese de Doutorado.

- Gauchet, Michel. 1985. *Le Désenchantement du Monde*. Paris : Gallimard, 1985.
- Giumbelli, Emerson. 2011. A Noção de Crença e suas Implicações para a Modernidade: um diálogo imaginário entre Bruno Latour e Tala Asad. *Horizontes Antropológicos* 35.
- . 2008. A Presença do Religioso no Espaço Público: modalidades no Brasil. *Religião e Sociedade* 28: 80-101.
- . 2012. Crucifixos Invisíveis:polêmicas recentes no Brasil sobre símbolos religiosos em recintos estatais. *Anuário Antropológico* 10 (1):75-102.
- . 2003. O "Chute na Santa": blasfêmia e pluralismo religioso no Brasil. [auteur du livre] Patricia Birman (Org.). *Religião e Espaço Público*. São Paulo : Attar Editorial, 2003.
- . 2011. O Acordo Brasil-Santa Sé e as Relações entre Estado, Sociedade e Religião. *Ciencias Sociales y Religión* 14: 119-143
- . 2002. *O Fim da Religião: Dilemas da liberdade Religiosa no Brasil e na França*. São Paulo : Attar, 2002.
- . 2003. Religião e Espaço Público no Caso do Cristo no Júri;Rio de Janeiro 1981. *Acervo*. Revista do Arquivo Nacional 16 (2):
- . 2004. Religião, Estado, Modernidade: notas a propósito de fatos provisórios. *Estudos Avançados* 18 (52): 47-62.
- Gomes, Edlaine. 2008. A religião em discurso: a retórica parlamentar sobre o aborto. [auteur du livre] M. Natividade, R. Menezes, D. Lima (org.) E. Gomes. *O Impacto da Religião na Tramitação de Projetos de Lei no Brasil*. Minas Gerais : IUPERJ/UFMG, 2008.
- Gutierrez, Carlos. 2012. A Construção dos Espaços 'Culturais/Religiosos' como Estratégia da Iurd no Campo Religioso. 28. Águas de Lindóia : 28 Reunião Brasileira de Antropologia, 2012.
- Habermas, Jürgen. 2003. De la tolérance religieuse aux droits naturels. *Cités*. 2003, Vol. 13.
- . 2008. *Entre Naturalism et Religion* . Paris : Gallimard, 2008.
- Lemieux, Cyril. 2007. À Quoi Sert l'Analyse des Controverses? *Mil neuf cent.Revue d'histoire intellectuelle* 1 (25):
- Lorea, Roberto A. 2008. Violaciones de las Libertades Laicas en el Brasil del Siglo XXI. [auteur du livre] Roberto J. Blancarte. *Los Retos de la Laicidad en el Mundo Contemporáneo*. Mexico : El Colegio de Mexico.

- Luiz Bernardo Leite Araújo, Marcela Borges Martinez e Taís Silva Pereira. 2012. *Esfera Pública e Secularismo: ensaios de filosofia política*. Rio de Janeiro : UERJ.
- Machado, Joanildo A. Burity e Maria das Dores Machado. 2005. *Os Votos de Deus: evangélicos, política e eleições no Brasil*. Recife : Fundação joaquim Nabuco.
- Machado, Maria das Dores Campos. 2003. Existe um Estilo Evangélico de Fazer Política? [auteur du livre] Patrícia Birman (Org.). *Religião e Espaço Público*. São Paulo : Attar Editorial.
- Martin, David. 1978. *A General Theory of Secularization*. Oxford : Blackwell.
- Modood Tariq e Levey, Geoffrey Brahm. 2009. *Secularism, Religion and Multicultural Citizenship*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Modood, Tariq. 2009. Muslim, religious equality and secularism. [auteur du livre] Geoffrey Brahm and Tari Modood. *Secularism, Religion and Multicultural Citizenship*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Montero, Paula. 2012. Controvérsias religiosas e Esfera Pública: repensando as religiões como discurso. . *Religião e Sociedade* Vol. 32.
- . 2003. Max Weber e os Dilemas da Secularização: o lugar da religião no mundo contemporâneo. *Novos Estudos do Cebrap* 65: 33-44
- . 2011. Religião e esfera pública: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil . [auteur du livre] Cavalcante & Sinner (org.). *Teologia Pública em debate*. São Çeopoldo : Sinodal.
- . 2006. Religião, Pluralismo e Esfera Pública no Brasil. *Novos Estudos Cebrap* 74: 47-66
- . 2009. Secularização e Espaço Público a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil. *Etnográfica* 13 (1):.7-16.
- Oro, Ari. 2003. A Política da Igreja Universal e seus reflexos nos campos religiosos e políticos brasileiros. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 18 (53): 53-69.
- Pierucci, Antonio Flavio. 1990. A Velha Recém-Casada. *Novos Estudos do Cebrap* 26:211-219.
- . 2011. Eleição 2010: desmoralização eleitoral do moralismo religioso. *Novos Estudos do Cebrap* 89:5-15.
- . 1986. O povo Visto do Altar: democracia ou demofilia. *Revista Novos Estudos do Cebrap*.16:66-88.

- . 1989. Representantes de Deus em Brasília: a bancada evangélica na Constituinte. [auteur du livre] ANPOCS. *Ciências Sociais Hoje*. São Paulo : Vértice/ANPOCS, 1989.
- Portier, Philippe e Lagrée, Jacqueline. 2010. *La Modernité Contre la Religion? Pour une Nouvelle Approche de la Laïcité*. Rennes : Presse Universitaire de Rennes.
- Portier, Philippe. 2012a. La Régulation Étatique du Croire dans les Pays de l'Europe de l'Ouest. Rio de Janeiro: UFJF.
- Portier, Phillippe. 2012b. Démocratie et Religion dans la pensée de Jurgen Habermas. Rio de Janeiro: UFJF.
- Schwartzman, Hélio. 2009 "Crucifixos na Berlinda". Folha Online, 13/08.
- Taylor, Charles. 2007. *A Secular Age*. Cambridge : Harvard University Pres.
- . 1998. Modes of Secularism. [auteur du livre] Rajeev Bhargava (ed.). *Secularism and Its Critics*. Delhi : Oxford University Press.
- Thévenot, Laurent e Boltanski, Luc. 1991. *De la Justification. les Économies de la Grandeur*. Paris : Gallimard.
- Triandafyllidou, Anna, Tariq Modood and Richard Zapata-Barrero. 2006. European Challenges to Multicultural Citizenship. [auteur du livre] Tariq Modood and Richard Zapata-Barrero Anna Triandafyllidou. *Multiculturalism, Muslims and Citizenship. A European Approach*. New York : Routled.

¹ Professora Titular do Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo e pesquisadora do Cebrap.

² Este artigo é resultado de pesquisa em andamento “Religiões e Controvérsias Públicas” financiada pela Fapesp. Agradeço aos participantes dos seminários as sugestões e críticas que ajudaram a corrigir imprecisões e tornar mais claros meus argumentos.

³ Anna Triandafyllidou, Tariq Modood e Richard Zapata-Barrero (2006) em seu texto sobre a cidadania multicultural na Europa situam a emergência do multiculturalismo como doutrina na Europa no início dos anos 2000. Ele estaria associado às mudanças no contexto das políticas de imigração de mão de obra que tiveram início do pós-II Guerra. Os autores distinguem em grandes linhas pelo menos 4 momentos nesse processo: de 1950-1970 a imigração foi estimulada tendo em vista a premente necessidade de mão de obra para a reconstrução industrial da Europa pós-guerra; na década seguinte, pós crise do petróleo e crescimento do desemprego, a dinâmica da migração desaqueceu-se drasticamente; nos anos oitenta, a integração econômica européia levou a internacionalização do trabalho e do capital contribuindo para um novo tipo de movimentação das populações e novas formas de trabalho (mais flexível, legalmente inseguro, mais especializada e menos homogênea); no início dos anos 2000 as políticas migratórias foram marcadas pelo traumático evento de 11 de setembro que colocou no topo das prioridades nacionais a segurança das fronteiras.

⁴ Tariq Modood, de origem paquistanesa, é professor de Sociologia, Política e Política Pública na Universidade de Bristol. Defensor de uma cidadania multicultural moderada foi o fundador em 1999 do Bristol University Research Center for the Study of Ethnicity and Citizenship do qual é o diretor.

⁵ No momento, tomando como objeto privilegiado as controvérsias públicas nas quais se engajam agentes religiosos, estamos desenvolvendo um estudo, apoiado pela Fapesp, sobre o problema das relações entre religiões e espaço público no Brasil contemporâneo. Por meio de uma análise sistemática de discursos que se apresentam publicamente como religiosos, nos propomos a examinar sua gramática, suas formas de argumentação, os sentidos que são colocados em circulação bem como sua capacidade de persuasão.

⁶ -Segundo Cyril Lemieux (2007:191-192) duas grandes correntes metodológicas se oferecem ao pesquisador das ciências sociais que se interessa pelo estudo das controvérsias: a mais clássica que a entende como meio de revelar relações de força, posições institucionais ou redes sociais dificilmente acessíveis à observação direta. Nessa ótica o pesquisador se dá como programa de observação das mudanças sociais e institucionais, a trajetória dos atores, o tipo de recursos que mobilizam, o curso de uma controvérsia e sua conclusão. Uma segunda abordagem, iniciada pela *science studies* e depois retomada na França pela “sociologia do confronto” – seja no sentido dada a ela pelos trabalhos de uma antropologia da ciência de Bruno Latour e Michel Callon, seja no sentido de uma sociologia dos regimes de ação de Luc Boltanski e Laurence Thévenot – consiste em entender as controvérsias como ações coletivas que conduzem a uma transformação social. Isto porque as controvérsias permitiriam aos atores colocar em xeque determinadas correlações de força e crenças já bem instituídas.

⁷ Na verdade, até a primeira metade do século XX, as práticas mágicas e as danças de possessão africanas foram percebidas como costumes in-civilizados e, enquanto tal, uma ameaça à moralidade pública e à saúde individual. Elas foram reguladas ao longo do século XX em função do grande projeto global republicano que foi a higiene pública e não a democracia ou a defesa do pluralismo religioso.

⁸ Contrariamente a muitos Estados europeus como o francês, por exemplo, não é possível falarmos em “conflito religioso” e/ou diversidade religiosa no Brasil antes do estabelecimento da República. Não havia, então, a percepção da existência de outras religiões na sociedade brasileira. Desse modo, a posterior defesa legal da liberdade de culto instituída nas constituições republicanas não foi resultante da arbitragem estatal sobre guerras religiosas.

⁹ Entre os argumentos do juiz que deixou a critério de cada corte decidir a retirada dos crucifixos das paredes dos tribunais o autor enumera: concorda com a laicidade do regime; aponta que não há no ordenamento jurídico brasileiro, incluindo o artigo 19 da Constituição Federal, proibição expressa para o uso de qualquer símbolo religioso; concorda que não se pode permitir coação de consciência, mas reitera que a manifestação cultural da religião, hoje não representa qualquer submissão ao poder clerical; que a exposição de tal símbolo não ofende o interesse público, mas ao contrário, ao contrário, preserva os interesses individuais culturalmente solidificados, garantindo-os, pois este costume representa “as tradições” da sociedade; a cruz é um símbolo que homenageia princípios éticos e representa, especialmente, a paz (2008:81).

¹⁰ Estou ciente de que esta formulação traz consigo certa imprecisão porque parece sugerir que essa direção é, no meu entendimento, uma evolução necessária. No entanto, procuro suspender nesta análise qualquer posicionamento normativo no sentido de “desmascarar” o caráter não secular do estado brasileiro. Inspirada nas proposições de Talal Asad minha abordagem busca compreender quais as experiências, sensibilidades, atitudes e pressupostos se associam para dar sustentação a essa maneira de compreender e regular o secularismo (2003:17).

¹¹ Para o autor, dois artigos são fundamentais, na Constituição de 1988, para a garantia do regime de laicidade: o art.5,VI que protege a liberdade de culto afirma “ser inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção dos lugares de culto e suas liturgias”; o art. 19,I, que garante a laicidade do Estado o proíbe de “estabelecer cultos religiosos ou igrejas, subvencioná-los, obstaculizar seu funcionamento ou manter com eles ou seus representantes relações de dependência ou aliança, resguardada, na forma da lei, a colaboração com o interesse público”. Mas a Constituição de 1988 também inseriu dois artigos que vão em sentido contrário do princípio de laicidade: art. 210, parágrafo 1º. que estabelece o ensino religioso facultativo nas escolas públicas e o inciso VIII do art. 5 que inclui assistência religiosa em entidades civis e militares de internação coletiva (2008:193-194).