

O Campo Religioso, Secularismo e a Esfera Pública no Brasil

Paula Montero *

O modo como diferentes culturas lidam com questões percebidas como religiosas não pode ser bem compreendido se não nos colocarmos o problema das relações entre religiões e os Estados nacionais. Neste artigo pretendemos analisar como as características distintivas dos processos históricos que levaram à formação do Estado nacional no Brasil determinaram a conformação particular de seu campo religioso. Demonstraremos que para compreender o que define as peculiaridades desse campo é preciso considerar a hegemonia histórica da ainda pervasiva cultura cristã em nossa sociedade.

Se levarmos em conta uma perspectiva de longa duração seria preciso ponderar que o território colonial foi controlado, ao longo de três séculos, por meio dos privilégios concedidos pelo Padroado Real à Coroa Portuguesa. Essa concessão arraigou profundamente o catolicismo na sociedade colonial e teve, a nosso ver, três conseqüências importantes para a conformação do campo religioso e, conseqüentemente, para a configuração da esfera pública contemporânea:

1. em primeiro lugar tornou o Catolicismo a linguagem política da colônia e do regime imperial. Como se sabe, era comum que religiosos participassem da estrutura burocrática do Estado. Na verdade, a burocracia estatal e a religiosa estavam de tal modo entrelaçadas que o território e os súditos eram controlados por meio de aparelhos administrativos muito semelhantes em sua concepção organizativa e espacial. A igreja Católica é 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.

2. em segundo lugar, a vastidão do território a ser controlado quando comparados à escassez dos meios eclesiásticos e estatais levou ao florescimento de uma fé cristã popular relativamente autônoma. E ainda, em função do relativo isolamento da

* Professora titular da Universidade de São Paulo (USP) e Presidente do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP).

população não urbana, em muitas regiões, as práticas cotidianas cristãs se misturaram aos sortilégios de origem africana e a algumas práticas terapêuticas indígenas.

3. em terceiro lugar, em função do caráter estatal do catolicismo, a religião cristã se tornou 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.

Quando levamos em conta essas particularidades históricas inerentes à formação da nação brasileira pode-se perceber que, 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. A República instituiu o secularismo mais do que o pluralismo religioso. Desse modo, a posterior defesa legal da liberdade de culto instituída nas constituições republicanas não foi resultante da arbitragem estatal sobre guerras religiosas. 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. Sob a mira da Igreja Católica, de médicos, advogados e intelectuais bem pensantes foram acusadas de charlatanismo e abuso da credulidade pública (Montero, 2008). Essa controversa repressão só terminou quando estas práticas finalmente foram reconhecidas como religiosas, tendo sido capazes de organizar, ao longo do tempo, um corpo doutrinário escrito e uma organização litúrgica relativamente estável. Nesse mesmo processo, as forças mágicas até então manipuladas em função de propósitos práticos e imediatos, foram transformadas em deuses transcendentais, condição necessária ao reconhecimento de uma “crença” religiosa.

O Pluralismo religioso no Brasil

Algumas das características mais interessantes do campo religioso brasileiro, já muito bem descritas na literatura sobre o tema, dizem respeito à sua grande variedade de credos, sua constante capacidade de invenção de novas religiões, a porosidade das fronteiras religiosas e a quase universal convicção da população na existência de um deus único e transcendente.

A “invenção” de novas religiões está longe de ser, no entanto, um processo randômico. Na verdade, para serem aceitas como religiosas, novas práticas precisam

obedecer a um certo código histórico implícito. Em grandes linhas este código recomenda que benefícios materiais não sejam declarados como os objetivos primeiros da organização e que o ideal cristão da *caridade*, associado ao secular da *assistência social*, estejam presentes entre as principais práticas rotineiras do grupo. Com efeito, a assistência gratuita aos pobres e sofredores é parte da gramática inconsciente da linguagem religiosa reconhecida no campo religioso brasileiro. Além disso, paradoxalmente, para a percepção comum, o poder de toda força espiritual também depende de sua capacidade de controlar a feitiçaria africana. A ainda prevalecente perspectiva mágica na cosmologia popular, especialmente com relação à doença, ao amor e ao dinheiro, explica, em parte, a constante circulação das pessoas entre as fronteiras religiosas sem que os indivíduos se sintam obrigados a permanecer fiéis a nenhum sistema teológico ou doutrinário particular.

A bem disseminada concepção popular de um Deus único, onipotente e onipresente, inspirada no catolicismo, retém a idéia de que este ser incriado é a força que sustenta a existência humana e a fonte de toda forma de justiça. Nesse sentido, qualquer organização religiosa que inclua essa referência é reconhecida como um caminho legítimo para a conquista do bem comum. Cada forma religiosa particular é percebida como apta para exercer sua soberania sobre um segmento específico do universo e das forças sagradas. Desse modo, a idéia de “fé” compreendida como *confiança* na força dos atributos sagrados, é a idéia chave que move o campo religioso brasileiro, muito mais do que a de “crença”, isto é, a aceitação das verdades de uma determinada doutrina. A figura do ateu, o oposto inverso ao homem religioso, é tida com desconfiança por sua falta de *fé*, percebida como recusa em estabelecer relações de reciprocidade e aliança com a esfera sobrenatural e, em última instância, com os congêneres humanos.

Levando-se em conta essas características históricas do campo religioso brasileiro passaremos agora a analisar como a expansão do secularismo na última metade do século XX acabou por fazer emergir novas concepções do religioso.

Democracia, Secularização e Esfera Pública.

O consenso internacional de que os Estados nacionais devem proteger e conceder direitos iguais às minorias é bastante recente. No caso brasileiro, a Constituição de 1988 estimulou a criação 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 a implementação de políticas públicas. Nesse sentido, é possível afirmar que o secularismo, enquanto doutrina política do Estado, não implica necessariamente na separação entre as instituições religiosas e as instituições governamentais. Ele põe 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).

O desenvolvimento dessa nova arena de participação democrática – consubstanciada em Conselhos, Fóruns, Ouvidorias, etc. – afetaram profundamente a organização das ações religiosas voltadas para intervenção social e expandiram 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 é o modo como a Rede Nacional de Assistência Social (RENAS), rede de organizações protestantes, capacitou seus afiliados. 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) ampliam sua participação no

debate público ajustando sua visão ética a uma linguagem mais secularizada e, assim, passam a ter um novo e significativo papel na formação da cidadania brasileira, na condução da atividade parlamentar e na produção de novas leis.

Os estudiosos tendem a pensar que há apenas dois grandes tipos de religião: aquele que caracteriza as religiões aptas a desempenhar um papel positivo na esfera pública e aquele que reúne as que são necessariamente incapazes de fazê-lo e que, portanto, são excluídas do círculo da aceitabilidade. No entanto, se não quisermos recair nas armadilhas do essencialismo é preciso considerar que há diversas maneiras de conquistar a possibilidade de estar presente e de se fazer ouvir (e ver) na esfera pública.

De uma maneira geral e pelas razões descritas acima é possível afirmar que, em termos de um modelo descritivo, 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. Como mostra o trabalho de Eva Scheliga (2011) sobre a RENAS, por exemplo, 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 a ocupar a Esfera Pública em uma posição mais marginal. Talvez isso se dê em razão do fato de que a legitimidade das lideranças religiosas tradicionais 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 que se possa compreender sua lógica própria 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 neste 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.

Esse 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 focar suas estratégias de produção de visibilidade na esfera pública. 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, 2008) demonstramos que as particularidades da formação histórica da esfera pública no Brasil modelou 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.¹

Esses exemplos demonstram que algumas práticas, quando consideradas em seus contextos políticos específicos, são mais capazes do que outras em promover esse tipo de convergência de interesses e repertórios entre distintas instituições. Quando são considerados “tradições culturais” 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, muitos estudos já demonstraram que, quanto maior for 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.

Referências bibliográficas

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

MONTERO, Paula. “Secularização e Espaço Público: a re-invenção do pluralismo religioso no Brasil”, *Etnográfica*, vol. 13, n. 01, 2008.

SCHELIGA, Eva. “Educando Sentidos, Orientando uma Práxis: etnografia das práticas assistenciais de evangélicos brasileiros”. Mimeo. Tese de Doutorado, FFLCH-USP. 2010.

¹ A devoção ao Nosso Senhor do Bonfim é bastante popular na Bahia. Sua tradição remonta ao século XVIII quando um marinheiro trouxe a imagem de Portugal para Salvador. Ele também trouxe a devoção portuguesa de lavar a escadaria da igreja. Para propagar essa devoção ele fundou uma confraria. O primeiro registro da lavagem data de 1889, ano da abolição da escravatura. Em razão dessa associação entre a lavagem e a abolição as cerimônias do Candomblé se apropriaram progressivamente do rito.