PARA ALÉM DA SECULARIZAÇÃO: trajetória da relação entre religião e espaço/esfera pública no Brasil.

Karina Areias¹

RESUMO

O Brasil, desde sua “descoberta” foi se tornando católico por imposição dos colonizadores e o catolicismo foi a religião oficial brasileira até à proclamação da República. Após a separação entre Estado e Religião, com a instauração da República, o catolicismo não se restringiu à esfera privada e continuou a exercer influência no âmbito público, inclusive através de concessões legais. Esse quadro permitiu que não só a Igreja Católica continuasse a exercer influência na sociedade brasileira, como também suscitou disputas entre outras religiões, que lentamente passaram a reivindicar sua importância para a sociedade, principalmente no caso do protestantismo. Neste trabalho, apresento algumas correntes teóricas sobre secularização e laicização das sociedades modernas, assim como busco fazer um retrospecto das imbricações entre a(s) religião(ões) e espaço/esfera pública no Brasil.

PALAVRAS-CHAVE

Laicidade; Secularização; Religião; Política; Espaço/Esfera Pública.

¹ Graduada em Licenciatura em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Pernambuco. Mestra e doutoranda em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da mesma Universidade.

INTRODUÇÃO

Há muitas possibilidades de se estudar e compreender o fenômeno religioso contemporâneo. No entanto, investigar o envolvimento da(s) religião(ões) no(s) espaço(s) público(s) e na esfera pública (sobretudo no âmbito da política), permite identificar uma função social da religião frente às novas demandas da contemporaneidade e um envolvimento religioso com questões de educação, cidadania, inclusão social, lutas por direitos sociais, através da política institucional, etc. Este é o ponto de partida de nossa reflexão sobre o lugar da religião em uma sociedade parcialmente secularizada e orientada politicamente por valores republicanos, democráticos e/ou liberais.

Entender um fenômeno local (o caso brasileiro, por exemplo) requer uma reflexão mais abrangente do processo que o constitui. O “retorno” contemporâneo do vigor religioso não é exclusividade brasileira. Assim, a reflexão aqui estabelecida se inspira por questões como as que relacionamos a seguir. Como as instituições religiosas têm ampliado sua presença nos espaços públicos, na política e na educação? O que há de específico em cada contexto nacional ou regional? Como explicar que religiosos e secularistas localizem na educação e na política, um campo de disputas em múltiplas dimensões – curriculares, didático-pedagógicas, legais, identitárias, étnicas, socioculturais, etc.? É fato que esta presença se dá, seja diretamente, através das eleições ou em mandatos oficiais, seja protestando e reivindicando pelo seu próprio reconhecimento ou em prol de causas sociais, na luta pelo respeito aos direitos humanos, etc. Ou seja, nas mais diversas formas de atuação nos espaços públicos há presença religiosa. Se o secular e a democratização levam ou deveriam levar, segundo uma parte importante da literatura, a um afastamento do religioso dos meios públicos,

relegando a(s) religião(ões) à esfera íntima, privada, como explicar esse fenômeno recente que denominei de “retorno”? O que precisa ser secularizado no funcionamento do espaço e da esfera pública; quais os limites da atuação religiosa neste meio? De fato, há muitos questionamentos acerca do fenômeno religioso recente e isto tem sido notoriamente tematizado nas ciências sociais e humanas.

Esses questionamentos são imprescindíveis para traçar um quadro de análise. Não irei seguir à risca todos estes, mas eles constituem base para o percurso deste texto, que intenta tanto fazer um registro de discussões teóricas acerca do processo de secularização e laicização das sociedades modernas quanto, por outro lado, fazer um retrospecto das incursões públicas da(s) religião(ões) ao longo da história brasileira. No texto, há menções à relação da religião com o espaço público e com a esfera pública. Para além de teorizações e debates acadêmicos em torno da polissemia destes termos e de suas diferenças, empregamos de forma didática a distinção colocada por Brasil (2004), que postula espaço público como sendo toda forma de ação que não ocorre no âmbito privado da intimidade, do domicílio, das relações interpessoais, mas envolve uma dimensão de publicidade e visibilidade; já esfera pública deve ser vista como uma estrutura na qual não apenas há ações públicas, mas também regulação pública das mesmas.

Desencantamento do Mundo, Secularização, Laicização. Debates teóricos acerca do lugar da religião nas sociedades modernas.

A questão religiosa na e para as sociedades modernas suscitou muitos estudos e enfoques diferenciados. A corrente funcionalista predominou na sociologia da religião no século vinte, considerando que as religiões tenderiam a desaparecer das sociedades racionais e burocratizadas modernas, pois haviam de perder sua função social de

explicar e dar sentido à vida diante do desenvolvimento científico e tecnológico que alcançariam estas sociedades. Nas décadas de sessenta e setenta do século passado, houve uma mudança de postura por parte de alguns cientistas sociais ao se encarar a questão da religião, uma vez que essa previsão não foi constatada. Nas palavras de Hervieu-Léger,

O retorno em força da religião à cena pública, no coração mesmo das sociedades ocidentais, onde se supunha que a privatização do religioso era a mais avançada; a evidência, através da explosão dos novos movimentos sociais, dos investimentos crentes ligados à mobilização política e cultural, a dispersão das crenças reveladas pela escalada das religiosidades paralelas e dos novos movimentos religiosos; todos esses fenômenos atacavam a ideia de uma modernidade racionalmente desencantada, definitivamente estranha à religião (HERVIEU-LÉGER, 2005, p. 24).

Uma das principais influências para a ideia de que a religião tenderia a perder sua força nas sociedades modernas foi a tese do desencantamento do mundo, onde o sobrenatural não teria mais o poder de reger a vida social, uma vez que, com o desenvolvimento da ciência, com a burocratização das sociedades, e com a liberdade e autonomia dos indivíduos, a religião não mais seria necessária à organização social e deixaria de ser buscada pelos indivíduos à guisa de conforto, paz e respostas às incertezas da vida. Acerca desta tese, pode-se dizer que seu principal expositor foi Max Weber, um dos clássicos da sociologia e fundador do que hoje concebemos como sociologia da religião (NEGRÃO, 2005; PIERUCCI, 1998; SELL, 2007).

Em seus estudos, Weber analisou a questão religiosa à luz da racionalidade moderna e acreditava que, a partir da intensificação da burocratização e racionalização (do processo de secularização), a religião (ou as religiões) perderia(m) seu poder de dominar todas as instâncias da vida social, onde haveria uma delimitação da interferência institucional (jurídico-política) da Igreja. Embora tenha sido precursor de

muitas teses a respeito do “desencantamento do mundo”, esse pensamento não é exclusivamente weberiano. Antes mesmo de Weber, Comte, Durkheim, Marx e Freud, por exemplo, partilhavam (embora com explicações e entendimentos diferentes) dessa convicção, de que com o avanço das sociedades modernas, a religião perderia sua hegemonia de reger e controlar a vida social.

Há menos de 50 anos atrás o império da racionalidade moderna levava os sociólogos da religião e os filósofos da cultura a vaticinar para breve o colapso final da religião na civilização ocidental e, por extensão, em toda a humanidade. A lei dos três estados de Augusto Comte, retomada sob formas mais sofisticadas, se impunha como verdadeira interpretação do curso da história. A dialética marxista não estava só, ao implicar o desaparecimento de qualquer transcendência religiosa, desprovida, com o advento da sociedade comunista, de seu solo infra-estrutural, a propriedade privada dos meios de produção. Pensadores de todos os quadrantes chegavam a conclusões semelhantes, inclusive atribuindo à dinâmica interna do próprio cristianismo o triunfo do ateísmo. (DOWELL, 2008, p. 18)

Entretanto, esse desaparecimento do religioso no mundo moderno e pós-moderno (embora esse termo seja criticado, ele serve para remeter a uma fase histórica com características distintas do modernismo) não se verificou. Pelo contrário, houve uma intensificação das formas de representação simbólico-religiosas e um aumento na diversidade de denominações religiosas, ao mesmo tempo em que se observam complexas transformações dentro das instituições religiosas tradicionais, porosas ao espírito moderno, e incursões destas nas diversas instâncias do espaço público.

A complexidade do assunto foi e está sendo acompanhada por diversos estudiosos e teóricos das ciências humanas. Nos anos setenta e oitenta, na sociologia da religião, Peter Berger, sociólogo americano (ele mesmo um dos principais nomes da teoria da secularização nos anos 1960, quando publicou “O Dossel Sagrado”, em 1967), concluiu que, o “sobrenatural não morreu”. O processo de secularização não retirou da sociedade moderna a influência religiosa, mas fez com que as religiões sofressem

modificações, adaptações ao novo modo de organização social, à realidade do mundo moderno e racional, e, não se esquecendo de certos preceitos religiosos tradicionais fizeram concessões para se manterem competitivas, fortes e influentes.

Na verdade, o mundo secularizado e pluralista levou ao desligamento da normatização da vida pública pelo monopólio religioso. Durante muito tempo a cidadania estava diretamente vinculada à filiação religiosa. O processo de secularização teve consequências no plano individual, subjetivo, e no plano coletivo (social e cultural), abalando o poder da Igreja de reger e controlar a vida social, de dar explicações, de legitimar, etc. No entanto, logo após a afirmação contundente da teoria da secularização em 1967, a visão bergeriana começa a enfrentar dificuldades a partir de observações empíricas que apontam que este processo não levou, necessariamente, ao declínio da religião (embora ainda não se tratasse de uma revisão radical da interpretação bergeriana, que só viria a acontecer nos anos de 1990).

Segundo Berger (1969), o processo de secularização levaria à retirada ou afastamento dos ritos e símbolos religiosos da vida prática das pessoas que vivem em sociedades modernas, industriais e burocratizadas. Porém, a religião não desapareceu das sociedades humanas como previam pensadores desde a época do Iluminismo. O que vem ocorrendo de fato é o surgimento de novas formas de religiosidade e a proliferação de outras denominações religiosas que procuram adaptar-se ao mundo moderno e ao Estado laico (como no caso brasileiro), onde há uma pluralidade de religiões que concorrem entre si para conquistar um maior número de fiéis e exercer maior influência.

As considerações de Berger são interessantes (principalmente porque, a princípio, ele corroborou a ideia de que as religiões estariam fadadas a desaparecer ou perder sua influência, o que não se verificou na realidade, fazendo-o mudar de postura)

para reforçar que, de um lado, a religião não foi subtraída das sociedades modernas como imaginavam os pensadores durante e pós-iluminismo e, de outro, a constituição e legitimação dos Estados modernos, burocráticos, racionais, democráticos, republicanos, laicos e liberais colocou em cena a proliferação de novas denominações religiosas, assim como provocou mudanças nas instituições religiosas tradicionais, além de ter mudado a postura dos indivíduos em sua relação com o sagrado (HERVIEU-LÉGER, 2005).

Nos anos 1990, alguns sociólogos americanos, vinculados à teoria da escolha racional, reafirmam a tese de Peter Berger de que a separação entre Igreja e Estado levou ao fortalecimento do pluralismo religioso, como Roger Finke, Rodney Stark, e Laurence Iannaccone. No artigo, “Efeitos da Secularização do Estado, do Pluralismo e do Mercado Religiosos sobre as Igrejas Pentecostais”, Ricardo Mariano afirma essa corrente de pensamento defendida por sociólogos americanos que estudam o fenômeno da religião. Sobre isto, o autor afirma que:

Eles defendem a tese de que a separação Estado-Igreja nos Estados Unidos e noutros países favorecera a expansão do pluralismo religioso e, com isso, resultara numa maior mobilização religiosa dos agentes religiosos e da população. A separação teria contribuído para a diversificação institucional do campo religioso ao pôr fim ao monopólio religioso, às perseguições religiosas e aos privilégios legais da religião dominante, e ao mesmo tempo, ao conceder e assegurar ampla liberdade religiosa aos indivíduos e aos demais agentes e grupos religiosos (MARIANO, 2003, p. 113).

Saindo de uma visão funcionalista de religião (como a bergeriana e alguns sociólogos norte-americanos), segundo a qual esta serve a um propósito: dar sentido à existência, percebe-se uma transformação da percepção de alguns teóricos e estudiosos acerca do fenômeno religioso recente (com maior ênfase nas últimas três décadas) que se relacionam tanto às mudanças e articulações da e na própria sociedade, quanto do e

no próprio campo religioso. O crescimento vertiginoso dos evangélicos nos continentes americano, asiático e africano; a disseminação de novas formas de religiosidade como a “new age”; a própria renovação e reestruturação da ortodoxia religiosa católica/cristã; a escalada de evangélicos conservadores na política Norte Americana (e, mais recentemente também no Brasil); o crescimento de grupos extremistas (do Islamismo e de outros); a intensificação do fluxo religioso propiciados pelo avanço tecnológico; a imersão de grupos religiosos que clamam por inclusão e reconhecimento cultural, identitário; os movimentos ecumênicos e inter-religiosos; e de tantas outras questões as quais a religião tem grande peso na atualidade (e em muitos casos são a força motriz), tem trazido novos desafios no enfrentamento teórico dessas questões e cada vez mais despertam o interesse por novos estudos, novas compreensões e abordagens (BURITY, 1998, 2000, 2003, 2005, 2006, 2008; 1998; NEGRÃO, 2005; PIERUCCI, 1998, 2000, 2003; SELL, 2007). Como atesta Dowell,

O ressurgimento da religião não se confina, contudo, à esfera privada. São evidentes os sinais de sua redobrada influência na vida pública. Tem-se, por um lado, a reafirmação, às vezes agressiva, de seu próprio valor por parte das tradições religiosas islâmica, hinduísta e budista, diante da invasão da cultura ocidental. Por outro, o peso moral de autoridades religiosas, como o Papa João Paulo II e o Dalai Lama, na solução de problemas políticos nacionais e internacionais. É patente também o papel que desempenhou anos atrás a Igreja Católica na luta contra as ditaduras militares na América Latina, no Brasil, em particular, mas também nas Filipinas, ou na derrocada do socialismo real na Polônia e na Europa Oriental. E ainda hoje o fundamentalismo cristão continua a pesar significativamente com a “moral majority” nas eleições e nas decisões legislativas e judiciárias dos Estados Unidos. Sem falar do estado islâmico dos aiatolás no Irã e do Talibã no Afeganistão, bem como da impregnação do político e cultural pelo religioso no mundo muçulmano em geral. (DOWELL, 2008, p. 19-20)

Uma teorização mais recente acerca da relação entre religião e espaço/esfera pública e bastante pertinente no contexto atual é o modelo concebido por Chantal Mouffe (2005). Esta autora propõe um modelo de democracia enquanto “pluralismo agonístico”, onde o pluralismo emerge como parte constitutiva das democracias modernas e suscita uma profunda mudança simbólica nas relações sociais. Esta autora acredita ser uma questão urgente identificar o lugar da Igreja em época de consolidação das democracias liberais. Em sua concepção, a tensão inerente à pluralidade nas democracias atuais deve ser encarada de forma positiva, uma vez que permite conciliar a identidade individual à identidade coletiva (de cidadão), pois permite uma alternativa ao fechamento de um sistema que privilegie apenas uma das duas lógicas. Esse processo não está isento de conflitos, de ambiguidades e contradições, porém, a democracia pluralista moderna suscita o reconhecimento destes conflitos e contradições e precisa articulá-los de forma que esteja sempre em negociação e ajustes, sem que necessariamente se pretenda chegar a um equilíbrio total e consenso geral, pois é justamente nesse jogo de articulação entre diferentes demandas e diferentes identidades que a democracia pluralista é possível (MOUFFE, 2005, 2006).

Para o modelo de democracia proposto por Chantal Mouffe é fundamental que não se tenha o outro (o oponente) como inimigo, mas sim, como adversário que possui legitimidade e precisa ser respeitado e tolerado, pois “Nós lutaremos contra suas ideias, mas não colocaremos em questão seu direito a defendê-las” (MOUFFE, 2005, p. 23). Os acordos e concessões em determinados momentos são possíveis e fazem parte do jogo, do processo político, no entanto, novas demandas surgem intermitentemente e novas disputas emergem à arena. Nesse sentido, não se trata de colocar fora do jogo as paixões

ou visões religiosas (e mantê-las na esfera íntima, privada e pessoal), no intuito de racionalizar as decisões da esfera pública.

É necessário entender que longe de ameaçar a democracia, o confronto agonístico é de fato sua própria condição de possibilidade. Certamente, a democracia pluralista demanda consenso sobre um conjunto de princípios éticos-políticos comuns. Mas ela também requer a expressão de dissenso e as instituições através das quais os conflitos podem se manifestar. (MOUFFE, 2005, p. 24)

Assim, meu intuito aqui é postular que a religião não consiste apenas em um conjunto de ideias e valores, mas, sobretudo, constitui um campo de práticas que envolve não só a produção de sentidos, mas também a disputa de sentidos e de posições sociais e políticas. Esta postulação se sustenta notadamente no reconhecimento da religião como parte integrante da conflitividade contemporânea, da disputa por legitimidade e reconhecimento de sua importância social.

Retrospecto da relação entre Religião, espaço público e esfera pública no Brasil

Devo começar com a constatação, nada original, de que a relação entre religião e política vem de longa data. No Brasil, desde sua “descoberta” pelos portugueses e os longos anos da época colonial, passando por todo o período de monarquia e, mesmo após a proclamação da República (com a separação oficial entre Estado e religião), as religiões não desapareceram do espaço e da esfera pública. Elas não se restringiram à consciência de seus fiéis, não ficaram restritas ao universo privado, como supunham alguns pensadores. Pelo contrário, hoje se assiste a uma explosão de novas denominações religiosas e a invasão destas nos meios de comunicação em massa, em eventos públicos, na política, etc.

O Brasil, “descoberto” já no declínio da Idade Média europeia, não escapou à influência da religião católica e teve sua população indígena (ou o que restou dela)

“educada” por missionários católicos. Os negros trazidos da África também não escaparam aos ditames de adesão aos preceitos católicos. Nas palavras de Oro e Ureta:

A América Latina, como se sabe, “nasceu” católica. Isto é, os primeiros viajantes e exploradores espanhóis e portugueses aqui chegaram com o intuito não somente de conquistar economicamente terras e riquezas naturais, mas, também, de ver concretizado o sonho milenarista e salvacionista cristão, acalentado pelo imaginário europeu, de encontrar o paraíso terrestre, noção baseada no Gênesis e recheada pelo imaginário edênico ao longo dos séculos. Portanto, a expansão ibérica significou também a expansão do catolicismo na América Latina, mediante a união da cruz e da espada, do trono e do altar, fato este que não mudou durante as décadas e os séculos, mesmo com a constituição dos Estados-Nações no continente, posto que muitos países adotaram legalmente o catolicismo como religião oficial, com a consequente ausência ou limitação da liberdade religiosa na região. Ao longo do tempo, porém, a situação foi mudando segundo os países e hoje nota-se uma heterogeneidade de posicionamentos no que concerne as relações oficiais entre religião e política, Igreja e Estado. (ORO e URETA, 2007, p. 281-282)

Durante todo o Império, a Igreja Católica fora a religião oficial do Estado brasileiro, e conseqüentemente, não havia liberdade religiosa. Após a proclamação da República, em 1889, esse quadro lentamente, começou a mudar. Com a instauração da República alinhada aos ideais seculares de autonomia do poder político, de separação oficial entre Igreja e Estado, e este por sua vez assumindo uma postura laica, passou-se a reconhecer e a tratar com “igualdade” religiões diferentes do catolicismo (AZEVEDO, 2004; MARIANO, 2001).

Mesmo diante das mudanças ocorridas com o passar do tempo, até chegar ao panorama atual, que de certa forma começou a se constituir com a modernidade, a partir das revoluções europeias, com a formação das repúblicas, a laicização dos estados, etc. não há como negar uma forte influência cultural do catolicismo no Brasil. Não bastasse a ostentação de símbolos religiosos notadamente católicos em espaços públicos (como a cruz encontrada em hospitais, escolas, fóruns, assembleias, etc.), e o calendário oficial ainda manter feriados católicos, estamos sempre envoltos com posicionamentos do

Vaticano em relação a tentativas de afirmação da justiça e cidadania, da liberdade individual, em relação aos avanços científicos e tecnológicos, etc. A Igreja Católica, não só no Brasil, possui ainda o poder de intervir direta ou indiretamente em questões que não deveriam ser de sua alçada (nos moldes seculares, republicanos e democráticos). Assim, podemos seguir Parker (1995, p. 336) e “afirmar com propriedade que no núcleo significativo da cultura popular latino-americana – além de toda amplitude e diversidade de suas manifestações – é possível discernir o dinamismo da fé cristã”.

Uma maneira de entender a particularidade da questão brasileira é reconhecer que no Brasil não houve uma racionalização das esferas sociais que permitisse uma total independência da esfera religiosa. No entanto, não se pode afirmar que o processo de secularização, assim como a laicização do Estado decorrente do ideal republicano, não tenha configurado essa relação, pois, uma coisa é a esfera religiosa exercer influência na esfera e no espaço público, outra coisa é todas as esferas da vida social serem controladas por princípios religiosos. De fato, a religião (católica) foi retirada do centro formador e irradiador da organização estatal, mas isto não impediu, no Brasil, que esta e outras religiões participassem da vida pública, e, acima de tudo levou a uma pluralização da oferta religiosa no país, reconfigurando a própria posição do catolicismo brasileiro. Como coloca Oro (2006, p. 16), “A secularização tem desenvolvimentos nacionais específicos em que a separação do religioso e do político segue caminhos diversos e menos rotundos do que o modelo francês, que, porém, aparece como parâmetro”.

Embora esse quadro venha mudando lentamente, com tropeços e avanços, um fato curioso e relevante é o da relação entre catolicismo e Estado brasileiro, logo após a instauração da República, que tem como princípios básicos a adoção de um marco legal

separado da autoridade religiosa e acima dela com vistas a zelar pelo interesse do todo social, do bem comum, em detrimento das particularidades. Notoriamente há uma grande contradição entre esse ideal e a história da República brasileira, que entre outras especificidades, por meio de dispositivos legais, sempre concedeu privilégios à Igreja Católica (GIUMBELLI, 2002, 2008; 2018; MARIANO, 2006; ORO; 2006).

Na verdade, embora o processo de laicização do Estado brasileiro tenha apresentado conflitos dentro dos marcos institucionais e no âmbito das elites laicas e religiosas, a Igreja Católica (que logo em seguida se mobilizou contra a adoção do estado laico no Brasil) não aceitou facilmente a perda de seu status de religião oficial, e, logo após a Proclamação da República e durante os anos que a sucederam, pressionou ao ponto de chegar a ser quase a religião oficial “de fato” no governo Vargas, iniciado em 1930. Em alguns dispositivos da Constituição de 1934 foi introduzida uma reaproximação do Estado brasileiro com a Igreja Católica, com o objetivo de uma “colaboração recíproca” entre essas instituições, em nome (discurso impresso pela moral e Teologia Católica) do “bem comum”. Como exemplos, pode-se citar que o casamento religioso voltou a ter validade civil e o ensino religioso nas escolas públicas voltou a ser permitido, alterando os princípios definidos na primeira Constituição da República brasileira, datada de 1891, a qual defendia (sob forte influência do positivismo) os princípios de laicidade, reconhecendo e colocando em pé de igualdade as demais religiões, embora houvesse resistência à aceitação social destas, e separando as instituições religiosas, políticas e econômicas (COSTA, 2007; GIUMBELLI, 2002, 2008, 2018; MARIANO, 2001, 2003; MENDONÇA, 2003; VIEIRA, 2001; ORO, 2006).

De fato, foram muitas conquistas no sentido de retirar a religião (nesse caso, a católica) do papel hegemônico de regular a esfera pública e a vida social. No entanto, no caso brasileiro (que não foi diferente de muitos outros), a Igreja Católica não aceitou facilmente essa separação e procurou continuar a influir na organização da vida social. Esta Igreja continuou a exercer sua influência tanto na esfera pública quanto nos espaços públicos.

Diante destas constatações, não há como ignorar a legitimação da presença pública das religiões no Brasil, principalmente no que concerne à análise pretendida neste trabalho. Embora essa relação não esteja isenta de conflitos e ambiguidades, no que concerne ao comprometimento social das religiões e à própria autonomia do poder político, pode-se afirmar que, em alguns casos da história recente brasileira, houve uma importante atuação de setores da Igreja Católica, e mesmo de algumas igrejas protestantes (embora não tenha havido um posicionamento unívoco), na luta pela justiça, afirmação de direitos e cidadania, convocando as pessoas a se engajarem politicamente.

Esses casos estão intimamente vinculados ao período de ditadura militar, onde algumas dissidências cristãs tornaram-se a principal resistência ao modelo imposto pelo autoritarismo, além de terem exercido papel fundamental no processo de redemocratização do país. Nesse período, notadamente a Igreja Católica “atua, simultaneamente, como um ator da sociedade civil e da sociedade política, no processo de pressão e de negociação com a arena estatal com vistas ao restabelecimento da plenitude democrática” (AZEVEDO, 2004, p. 113). A Igreja assumiu um posicionamento contrário ao uso de violência pelos militares, ao mesmo tempo em que

criticava o modelo econômico assumido pelo regime (DOIMO, 1995, BURITY, 2006b; IRELAND, 2006; LÖWY, 1991, 2000; ORO, 2006).

Uma corrente do cristianismo católico de bastante importância para a aproximação da Igreja às causas dos pobres e marginalizados, dos perseguidos, torturados e exilados na época do regime militar foi a Teologia da Libertação, movimento considerado da ala política de esquerda de inspiração marxista, surgido na década de 1960. O quadro de degradação apresentado na América Latina à época é o fundamento gerador do conceito de “libertação”. Nessa perspectiva, libertação é toda “ação que visa criar espaço para a liberdade” (BOFF, 1980, p. 87). Ser livre, neste sentido, é poder construir-se autonomamente. O processo histórico da América Latina foi dominado pelos países capitalistas de primeiro mundo, que sempre impuseram aos latino-americanos seus valores, suas políticas, sua cultura, etc. Neste sentido, “libertação” é a luta pela liberdade da cultura, dos valores, da economia, da política latino-americana, frente às diversas opressões impostas por um modelo imperialista. Devido à pobreza e à marginalização do povo latino-americano, a libertação mostra-se como superação de um processo de exclusão de milhões de pessoas, do acesso a bens e serviços, diante do sistema capitalista.

Segundo um dos teólogos que encabeçaram a teologia da libertação no Brasil, Leonardo Boff, “*a religião passa a ser um fator de mobilização e não de freio*” (BOFF, 1980, p. 102). Ou seja, a religião não mais se apresenta como um impedimento para o ser humano conhecer verdadeiramente quem ele é e deixar de entender a realidade erradamente, dando suporte à ideologia liberal e ao sistema capitalista. Pelo contrário, passa a ser fonte de libertação e de esperança para o ser humano, com uma postura crítica e conscientizadora, assumindo os interesses dos pobres, dos excluídos, dos

marginalizados. A religião, desta forma, não se reduz a uma ideologia para manter o *status quo* social e político. “Libertação é libertação do oprimido. Por isso, a teologia da libertação deve começar por se debruçar sobre as condições reais em que se encontra o oprimido de qualquer ordem que ele seja” (BOFF, 1986, p. 40).

Inspirado pela Teologia da Libertação, outro movimento católico, surgido na mesma época, foi o movimento “Igreja dos Pobres”. Este veio a se contrapor à Igreja tradicional, institucional, onde se perpetua e legitima o estado das coisas em prol das categorias e grupos dominantes. Esse movimento tem engajamento político e social com movimentos populares, inspirando-se na Teologia da Libertação ao assumir uma postura ecumênica e crítica à religiosidade tradicional popular, considerando-a alienante. A sua proposta de modernizar o catolicismo num processo de secularização, onde a ciência e a crença no progresso através da racionalidade fizeram com que, nas décadas de 1970 e 1980, a Igreja dos Pobres apostasse em outro tipo de pregação religiosa. A religião não mais deveria apenas regular a vida social, e sim prover educação, instrução para que as pessoas se libertassem dos dogmas num processo de conscientização e protagonismo social e político (BOFF, 1980; DOIMO, 1995; BURITY, 2006; IRELAND, 2006; LÖWY, 1991, 2000; ORO, 2006).

As mudanças advindas com o processo de secularização levou à mudança de postura dentro da própria Igreja, mobilizando alguns setores do clero e do laicato, ligados à Ação Católica e à Juventude Universitária Católica, que nos anos setenta e oitenta lideraram o movimento, atuando como assessores e agentes da pastoral. O objetivo era “reformular as concepções e visões de mundo da base católica, incorporando-a dentro de uma nova comunidade de crenças e valores que reconhecesse a autonomia da ordem secular” (STEIL, 1998, p. 63-64). É a partir desta modernização

da instituição católica que surge uma maior aproximação com o povo, que era chamado a se engajar política e socialmente em busca do conhecimento científico, por meio de uma ética inerente ao meio social (STEIL, 1998).

Durante as décadas de 1960 e 1970, as Comunidades Eclesiais de Base² incentivaram e apoiaram movimentos sociais de natureza reivindicatória e contestatória, disseminando um discurso comunitário e anti-institucional. Fundindo diversos agrupamentos sociais sob essa identidade política de “pobres marginalizados” da sociedade através da negação do sistema de exclusão política, surgindo uma nova forma organizativa própria das comunidades pobres, baseada na participação direta das bases em reflexões, decisão e execução (BOFF, 1980; DOIMO, 1995; BURITY, 2006; IRELAND, 2006; LÖWY, 1991, 2000; ORO, 2006).

Trata-se, no entanto, de inverter a missão da Igreja. Ao invés da preocupação apenas com cultos e com o policiamento dos ritos sagrados, passa-se a investir em educação popular, já que a inclusão social dos pobres na cidadania através da educação era o que prometia a teoria do desenvolvimento e a revolução socialista, e disso, dependia o futuro do catolicismo (STEIL, 1998, p. 61-76). “Esta presença física ‘no meio dos pobres’ torna possível uma atuação diferenciada junto às organizações de base, que irão compor o universo dos movimentos sociais, assim como uma abertura desses agentes à cultura popular” (STEIL, 1998, p. 62).

Vale ressaltar o fato de que a aceitação dos grupos religiosos no meio social e político se deu de maneira gradual. Durante os anos de repressão imposta pelo autoritarismo militar, setores das igrejas mais ligados à militância de esquerda se opuseram ao regime e à ordem estabelecida, o que pôs fim, ao menos em parte, à crença

² Pequenos grupos articulados a partir do trabalho de agentes pastorais, animadores de comunidade, padres e membros de ordens religiosas, estimulados desde 1965 no Brasil, pelo Plano da Pastoral de Conjunto no Episcopado Católico.

na impossibilidade das instituições religiosas se modernizarem e se mobilizarem em torno do bem comum, abrandando a visão de que servem apenas para apoiar e manter o sistema vigente. Segundo Mariano,

(...) os dirigentes católicos, influenciados pela Teologia da Libertação, pelas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), pela “opção preferencial pelos pobres” e açoitados pelos ditadores de plantão, engajaram-se na defesa dos direitos humanos, na oposição à ditadura militar e em lutas políticas e movimentos sociais que extrapolavam em muito os limites e interesses do campo religioso. Seu engajamento na esfera pública nas décadas de 1960 e 1970 não teve como objetivos precípuos a obtenção de privilégios institucionais e a disputa por mercado religioso, mas conferiram elevada respeitabilidade à hierarquia católica e a seus órgãos de representação no país, legitimando sua atuação e autoridade na esfera pública após o fim da ditadura. (MARIANO, 2011, p. 248)

Embora haja uma forte presença e importância do catolicismo no Brasil, outra denominação religiosa, o protestantismo, cresceu de modo significativo a partir dos anos 1950 e passou a se mobilizar, mesmo que timidamente, em busca do reconhecimento de sua importância para a sociedade brasileira. Nessa época surgiu o movimento ecumênico e, como parte deste, o movimento de “Igreja e Sociedade na América Latina” (ISAL), que consistia em um programa de estudo e ação diante da realidade brasileira. Chegara o tempo em que a religião assumiria uma responsabilidade social e, mesmo não oficialmente, uniria evangélicos de várias denominações (batistas, presbiterianos, metodistas, pentecostais, etc.) e alguns interlocutores da igreja católica, apostando na adaptação da igreja à modernidade e em um papel que deveria ser cumprido através do engajamento social e político. “A experiência ecumênica vivida nos dez anos do programa Igreja e Sociedade havia aberto – ou ampliado – o círculo de relações e de atividades entre ramos evangélicos no Brasil” (CÉSAR, 2003, p. 23).

As mudanças ocorridas nas décadas de 1950 e 1960 fizeram com que algumas igrejas protestantes saíssem de sua missão original, de apenas evangelizar pela pregação, para assumirem uma postura de adaptação à realidade brasileira através do conhecimento e da ação social. Nem todo o protestantismo aliou-se numa mesma linha de pensamento e de interpretação da sociedade e da teologia, mas o que foi formulado nesse período constituiu-se em importante reflexão sobre a igreja e a sociedade. Mas, como atesta Ireland:

As CEBs e congregações pentecostais eram vistas como povoando e expandindo este espaço, aumentando sua densidade, e, por isso, contribuindo para o desenvolvimento da democracia. As concepções mais dinâmicas enfatizavam as relações dialéticas entre sujeitos populares inspirados pela fé, seu novo tipo de associação, e uma nova dinâmica de sociedade civil capaz de modificar suas fronteiras. (IRELAND, 2006, p. 147)

A comissão de Igreja e Sociedade foi criada pela CEB (Confederação Evangélica do Brasil), como competência do Setor de Responsabilidade Social da Igreja, por sua vez criado em 1955. A CEB fora fundada em 1932, com o intuito de fazer do protestantismo um agente importante na sociedade brasileira, sobretudo ao se tratar de política e responsabilidade social no protestantismo brasileiro. Deve-se lembrar que alguns membros da CEB foram fundamentais para a constituição do movimento ISAL – Igreja e Sociedade na América Latina, que também estava engajado na luta por alcançar um pensamento teológico que desse parâmetros adequados aos protestantes para sua participação na transformação da sociedade, onde a Igreja e os protestantes também teriam responsabilidade social, não apenas espiritual. A CEB, no entanto, foi fortemente desarticulada por setores conservadores das igrejas a ela filiadas, no pós-golpe de 1964, tornando-se praticamente inativa, até sua inglória reconstituição, durante o governo Sarney, para legitimar práticas da chamada “bancada evangélica” no Congresso constituinte. Caiu novamente em desarticulação desde então, eclipsada por outras organizações de representação dos evangélicos.

Antes de passarmos a próxima sessão, convém deixar claro que há diversas correntes e manifestações religiosas desenvolvidas a partir da Reforma Protestante (1529), desde os protestantes históricos (Luteranos, Anglicanos, Batistas, Metodistas, etc.) ao Pentecostalismo e Neopentecostalismo desenvolvido nos Estados Unidos. Todas essas correntes diferem entre si, possuem histórias e costumes diferentes e não necessariamente convergem em suas posições políticas e sociais. De forma mais geral, denomina-se evangélica toda religião protestante que tem como princípio seguir o Evangelho, a qual a Bíblia é a única fonte doutrinária. Não é o objetivo aqui analisar/explorar essas distinções, mas apenas frisar que estes termos aparecem nas citações dos mais diferentes autores (sobrepostos ou de forma classificatória) e que estes termos remetem a grupos e correntes religiosas distintas, embora por vezes pareçam ou assumam certa homogeneidade e mesmo um termo englobe o outro.

Panorama Brasileiro Pós-1988

Passada a fase de redemocratização, aproximadamente de três décadas para cá, o panorama religioso brasileiro mudou vertiginosamente. Agora se deve falar de religiões que atuam nos espaços públicos, lutam por seu reconhecimento e colocam na agenda pública debates relacionados aos seus princípios e valores particulares, com distintos e contraditórios perfis, suscitando as mais diversas respostas e reações. Do lado católico, também há movimentos e iniciativas novas, não mais com o caráter de reivindicação social em nome dos direitos humanos e individuais, da redemocratização do país, movimentos que foram inspirados pela Teologia da Libertação ou pelo movimento ecumênico propiciado pelo protestantismo. Desses movimentos iniciados nas décadas de cinquenta e setenta do século passado, surgiram algumas organizações não-governamentais, que até hoje atuam no enfrentamento à pobreza e em prol da inclusão social, educação e cidadania.

Após o processo de abertura política, institucionalização e reconhecimento das diversas religiões existentes no Brasil, conforme assegurado pela Constituição de 1988, assistimos nos anos 1990 a um “surto religioso” com novas denominações e modalidades religiosas que vêm disputando um espaço cada vez mais público e marcam presença em diversos eventos, inclusive de dimensões mundiais, como a ECO-92, no Rio de Janeiro, o Fórum Social Mundial realizado em Porto Alegre nos primeiros anos deste milênio, etc. No Brasil, dois movimentos que marcaram o início dos anos 1990 contaram com o apoio das religiões: a “Ação da Cidadania Contra a Fome, a Miséria e pela Vida”, lançada em 1993, e o “Movimento Viva Rio”, iniciado em 1993/94. A participação religiosa tem crescido em campanhas, seminários, debates, fóruns, celebrações, oficinas, etc. que mobilizam atores e entidades da sociedade civil, do chamado terceiro setor e do Estado, visando discutir e buscar novas alternativas para enfrentar a problemática social. Estes princípios exigem das religiões respeito e diálogo, levando ao afastamento de posições impositivas e intransigentes, e, levando-as a se unirem com outras denominações religiosas e com outras esferas sociais, como o Estado, ONGs e outras organizações da sociedade civil e do mercado, que objetivam se dedicar à ação social (LANDIM, 1998).

No entanto, os movimentos religiosos citados acima, ao mesmo tempo em que conferiram legitimidade à maior aproximação entre religião, sociedade civil e espaço público, principalmente com objetivos em comum, devido à repressão e desrespeito aos direitos humanos durante a ditadura militar no Brasil, suscitaram, por outro lado (e por outras vertentes), uma incursão propriamente política de segmentos católicos e protestantes. Nos anos que sucederam à abertura política no Brasil, alguns setores destas religiões imergiram na esfera pública (sobretudo através de disputas a cargos eletivos).

Esta situação gerou uma reação católica ao aumento do número de adeptos ao protestantismo, ao crescimento institucional, político e midiático das diversas denominações protestantes no país.

Tamanha movimentação católica na mídia e na política foi, acima de tudo, uma reação à vertiginosa expansão numérica dos pentecostais e de seu crescente poder nos meios de comunicação de massa e na política partidária. (...) A Assembleia Nacional Constituinte, eleita em 1986, simbolizou a redemocratização e inaugurou um vigoroso ativismo pentecostal na política partidária nacional. Algo surpreendente, uma vez que até o início dos anos 1980 os pentecostais se auto excluíaam da política partidária, realçando seu apolitismo com o lema “crente não se mete em política”. (MARIANO, 2011, p. 249-250)

Embora a esfera pública através dos poderes legislativos e executivos não fosse, a princípio, o objetivo dos grupos pentecostais, aquela época revelou a participação em tais poderes como um meio possível de colocar demandas pentecostais na agenda pública, lutar por espaço na sociedade e tentar impedir a concessão de privilégios à Igreja Católica por parte do Estado brasileiro, como atesta Mariano (2011, p. 250), ao afirmar que “Os pentecostais ingressaram na arena política impelidos pelo temor de que a Igreja Católica estivesse disposta a tentar dilatar seus privilégios junto ao Estado brasileiro na Constituinte. Tal temor era compartilhado por outros grupos evangélicos”.

A partir do final dos anos 1980, presenciou-se paulatinamente um aumento do número de parlamentares evangélicos. O traço mais marcante dessa atuação consiste no caráter tradicionalista, revelado pelo objetivo de defender “a moral e os bons costumes”, ancorados em seus princípios religiosos, posicionando-se contra avanços legislativos no tratamento das questões sobre o aborto, uso de células tronco, uso de preservativos, união homossexual, divórcio, etc. Por outro lado, estes parlamentares têm se posicionado em favor de concessões públicas para suas redes de rádio e televisão. Nas palavras de Oro (2006, p. 109), “(...) além de conservadores na esfera cultural e

fundamentalistas na esfera religiosa, os evangélicos aliaram-se politicamente à direita e mostraram-se conservadores na defesa da ‘lei e da ordem’ e pela ‘moralidade e decência’”.

Portanto, nestes últimos trinta anos se percebe uma reconfiguração no campo religioso brasileiro, com a crescente ascensão das igrejas protestantes e sua inserção mais forte no campo da política institucional, bem como se nota o investimento da Igreja Católica na política institucional (sobretudo através da Renovação Carismática) por vezes em disputa, por vezes em consonância com os evangélicos no tratamento de pautas cristãs. Por outro lado, percebe-se também uma maior visibilidade do espiritismo e das religiões de matriz africana (estas, sobretudo, por fazerem parte da luta por reconhecimento, inclusão e cidadania das minorias sociais a qual foi incorporada pelos agentes públicos e agências públicas entre os últimos anos da década de noventa e a primeira década do século XXI). Um processo ainda mais recente tem sido o crescimento dos não-afiliados, tanto os tradicionalmente descritos como agnósticos e ateus, como os “crentes sem religião” (BURITY 2014, 2015; GIUMBELLI, 2002, 2008; MARIANO, 2002, 2003, 2006, 2011).

Com tantas transformações contemporâneas, tem havido, principalmente a partir de 1988, uma participação mais ativa da sociedade civil, ainda influenciada pela luta de redemocratização, na qual se percebe uma série de reivindicações por parte dos grupos minoritários ou socialmente discriminados ou excluídos, assim como uma pluralidade de grupos religiosos. Dentro desse contexto, a República brasileira se vê em meio a uma participação mais ativa, com maior responsabilidade política e social dos cidadãos, através de grupos e organizações da sociedade civil, mas também é desafiada a aumentar a esfera pública através das novas demandas de reconhecimento de distintas

identidades que clamam por equidade, justiça e afirmação de direitos (BURITY, 2003; 2006).

A promulgação de leis como a 10.639 (que trata da obrigatoriedade do ensino da cultura africana e afro-brasileira) e a 11.645 (que estende essa obrigatoriedade às culturas indígenas) fez com que, em período mais recente, as políticas de promoção da diversidade religiosa manifestassem uma corrente mais ampla de reconhecimento e valorização da contribuição de minorias étnicas e religiosas para a formação do Brasil, aos moldes do multiculturalismo e dos debates advindos dos movimentos sociais que jogaram na agenda política a reivindicação de reconhecimento das minorias. O que, de certa forma, culminou na adoção das políticas públicas de ação afirmativa mais efetivas pelos últimos governos. Tais políticas ressurgem em um momento específico, devido à disseminação da corrente multicultural, no Brasil, percebida com mais afinco nas últimas duas décadas, bem como devido à mudança de atitude de lideranças religiosas no período pós-regime militar.

Ou seja, esse panorama abarca e reflete questões relativas ao multiculturalismo em uma época de intensa mobilização social, política e religiosa, na qual grupos religiosos se mobilizam e se articulam de forma intensa, em prol do respeito à sua identidade, à sua liberdade, à sua cultura e ao seu direito de fazer parte dos processos de discussão e deliberação públicos. Estas reivindicações estão expressas em políticas públicas voltadas às religiões de matriz africana e indígena, em que o componente religioso é parte fundamental, inclusive com forte repercussão na educação, através da obrigatoriedade do ensino da cultura africana, afro-brasileira e indígena nas escolas públicas e particulares de todo o país.

Nos últimos anos, no entanto, ganha força um discurso conservador que tem articulado o ultraliberalismo econômico a uma concepção antiliberal em assuntos referentes a direitos civis e sociais, deste modo formata-se uma agenda fortemente moralista no que se refere a questões de identidade cultural, religiosa, étnica e sexual. Trata-se de um movimento crescente que, a grosso modo, reflete arranjos religiosos e partidários e a escalada da “bancada evangélica” nas últimas décadas, bem como representa uma reação às recentes políticas afirmativas de inclusão e acolhimento das minorias. Ademais, esta dimensão antiliberal da mudança recente também evoca uma reação a quatro mandatos presidenciais consecutivos do Partido dos Trabalhadores, que foi marcado pelo reconhecimento da pluralidade étnica, religiosa e cultural do Brasil. Hoje, percebe-se um conservadorismo que tenta impor suas crenças particulares ao conjunto da sociedade a partir da ação estatal, colocado a público e de forma direta por grande parte dos representantes do novo Governo eleito em 2018 no Brasil (BURITY, 2018).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os debates acerca da relação entre a modernidade/crise da modernidade e sua imbricação com a questão religiosa figuram como tema central em grande parte dos trabalhos da Sociologia da Religião, bem como dos trabalhos da teoria social. A proliferação do religioso nos espaços públicos e na esfera pública tem sido foco de inúmeros estudos em suas mais variadas formas e constitui sempre desafios em seu enfrentamento, estudo e compreensão.

Atualmente, o fenômeno religioso tem posto em xeque uma série de estudos e teorias que foram referências importantes para a sociologia da religião. A corrente

funcionalista, por exemplo, que predominou na sociologia da religião no século vinte, considerava que as religiões tenderiam a desaparecer das sociedades racionais e burocratizadas modernas, pois haviam de perder sua função social de explicar e dar sentido à vida diante do desenvolvimento científico e tecnológico que alcançariam estas sociedades.

José Casanova (a partir de um estudo empírico bem embasado) concluiu que as religiões ao redor do mundo (desde a Teologia da Libertação na América Latina ao Fundamentalismo Islâmico na Ásia) passaram a desafiar as forças políticas e sociais dominantes na esfera pública de muitas regiões. Em sua concepção, um dos três elementos que constituem a modernidade secular seria a “des-privatização” da religião na contemporaneidade. Nesse contexto, percebe-se uma revalorização do plano simbólico, onde facilitaria a existência de tolerância religiosa bem como uma revalorização da religião na esfera pública. Falar em “religiões públicas” significa falar em religiões que atuam publicamente no espaço da sociedade civil e não mais como religião oficial (CASANOVA, 1994, 1995).

Mesmo aceitando a desoficialização estatal e a neutralidade com respeito à disputa política, reclamam pelo direito de intervir, dialógica ou polemicamente na esfera pública da sociedade civil. O resultado dessa reformulação é uma concepção da religião pública compatível com as liberdades do liberalismo e com a moderna diferenciação estrutural e cultural. (CASANOVA, 1995, p. 404)

Contribuições como a de Casanova nos levam a uma reflexão que, de fato, não só as religiões estão ressurgindo com força nos diversos aspectos da vida pública, mas, sobretudo, revelam uma porosidade às mudanças circunstanciais de cada tempo e lugar. Para além das críticas secularistas e do “necessário distanciamento das religiões ao que

cabe ao Estado laico”, as diversas religiões se fazem presentes e se manifestam dialogicamente, na interlocução e interação com as demais esferas sociais.

Nesse sentido, há de se perceber que não há como relegar ao fenômeno religioso um espaço definido e restrito aos templos, igrejas, centros, sinagogas, terreiros, etc. Elas se fazem presentes e atuantes em diversas esferas da sociedade. Lidar com essa questão, implica necessariamente em falar da relação entre religião e política. Ao contrário do que muitos republicanos, secularistas e liberais acreditavam no que se refere a uma crescente racionalização e burocratização da vida social e mesmo dos Estados, as diversas formas de identificação religiosa estão cada vez mais presentes e cada vez mais públicas, procurando seus espaços e intervindo diretamente, na política, em redes de articulação, através de ONGs e em muitos casos em parceria com o Estado.

No contexto mais recente, as sociedades contemporâneas vivenciam o aprofundamento da globalização e a mudança nas agendas políticas (através das reivindicações por direitos humanos, inclusão, ações afirmativas, bem como pelo reconhecimento social dos movimentos sociais de negros, feministas, religiosos, etc.) O desafio enfrentado por estas sociedades (entre elas, o Brasil) em vincular ampliação da cidadania, respeito às diferenças culturais e enfrentamento das desigualdades socioeconômicas agravadas pela adoção ao neoliberalismo por grande parte das nações capitalistas, sobretudo a partir da década de oitenta, no qual se destaca a atuação de diversos grupos religiosos nas diversas manifestações e lutas, tanto atuando em prol de reivindicações sociais nos mais diversos âmbitos, quanto atuando em prol da defesa dos princípios e valores de sua religião específica. A atuação religiosa perpassa vários âmbitos da vida política, social, cultural, educacional, bem como revela uma polifonia de posições e de discursos que variam dentro e fora do campo religioso. Na disputa pela

legitimidade e reconhecimento da importância social, o que conta como “religioso” e o que “entra” na constituição deste campo de forças provem de diferentes formações discursivas, não necessariamente ou integralmente delimitadas pelo “campo religioso”.

De fato, historicamente sempre houve espaço para a religião dentro do Estado, no entanto, o que muda nos diferentes contextos e períodos é a maneira de relação e articulação entre estas duas esferas, as quais dependem ou refletem, inclusive, uma série de questões e de articulações destas questões em cada contexto específico. No bojo dessa questão, encontra-se uma série de pontos relacionados e que remetem a uma conjuntura muito ampla e contingente de acontecimentos sucessivos, simultâneos e encadeados.

Compreendendo a questão da pluralidade existente nas sociedades democráticas modernas nesta chave, como explicar o lugar da religião neste novo contexto? Como já foi explicitado, o processo de secularização que levou (de maneira não uniforme em cada contexto específico) a uma maior racionalização da esfera pública, a partir da separação entre Igreja e Estado, ou a partir da não intervenção religiosa nos assuntos ligados à administração pública, ao desenvolvimento da ciência, etc. e o surgimento das repúblicas laicas levaram a crer que as religiões estariam fadadas ao confinamento. Porém, justamente a partir do momento em que o Estado não possui mais uma religião oficial e este passa a abrir o leque da diversificação e da pluralidade de crença e de culto, ele não pode ser neutro em termo de religião, mas precisa zelar pelo respeito, pela tolerância e articular diferenças e demandas por justiça e direitos relativos a todas as religiões. Para além do que se percebe na prática, sobre a hegemonia do catolicismo em diversos setores da sociedade brasileira, a Constituição nacional preza por esta diversidade e pela coexistência entre as diversas religiões.

O modelo apresentado por Mouffe, de um pluralismo agonístico abarca e ressalta a legitimidade das lutas e ações religiosas nos espaços públicos e na esfera pública. De fato, a separação entre Igreja e Estado é um ponto central do regime republicano, no entanto, “(...) o que está realmente em jogo na separação entre Igreja e Estado é a separação entre religião e poder estatal. Isso implica que o Estado deve ter o monopólio da violência legítima e que as associações religiosas não devem ter qualquer controle sobre o poder coercitivo” (MOUFFE, 2005, p. 25). Para esta autora, enquanto forem respeitados os valores éticos e as legislações vigentes, o fato de que as religiões ocupem determinados espaços na vida pública e social não representa perda de legitimidade do poder estatal, nem ameaça à ordem democrática. Assim, é fundamental acompanhar os próximos acontecimentos da escalada do tradicionalismo religioso no governo em andamento neste país e, com isto, aferir o nível de consolidação das instituições democráticas brasileiras.

REFERÊNCIAS

- AZEVEDO, Dermi. 2004. A Igreja Católica e o seu papel político no Brasil. *Estudos Avançados – Dossiê Religiões no Brasil*. v. 52. p. 97-108.
- BERGER, Peter L. 1969. *A Rumor of Angels; Modern Society and the Rediscovery of Supernatural*. Nova York: Doubleday.
- BOFF, Leonardo. 1980. *Teologia do cativo e da libertação*. Petrópolis: Vozes.
- _____; BOFF, Clodovis. 1986. *Como fazer teologia da libertação*. Petrópolis: Vozes.
- BERGER, Peter L. 1985. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. 3 ed. São Paulo: Paulus.
- _____. 2001. A dessecularização do mundo: uma visão global. *Religião e Sociedade*, v. 21, p. 9-23.
- BURITY, Joanildo A. 1997. Desconstrução, hegemonia e democracia: o pós-marxismo de Ernesto Laclau. In: GUEDES, Marco Aurélio (org). *Política e Contemporaneidade no Brasil*. Recife: Bagaço, p. 29-74.

- _____. 1998. Cultura Política Democrática e Atores Religiosos. *Relatório de pesquisa*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, mimeo.
- _____. 2000. Redes sociais e o lugar da religião no enfrentamento de situações de pobreza: um acercamento preliminar. *Cadernos de Estudos Sociais*, v. 16, n. 1. Recife: Massangana.
- _____. 2003. Redes Sociais e a Construção da Legitimidade Política para a Participação Religiosa nas Políticas Sociais no Brasil. *Relatório de pesquisa*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco.
- _____. 2005. Religião e República: desafios do pluralismo democrático. *Cadernos de Estudos Sociais*, v. 21, n. 1 e 2. Recife: Massangana.
- _____. 2006. Cultura e identidade nas políticas de inclusão social. In: AMARAL, A.; BURITY, J. A. (org.), *Inclusão Social, identidade e diferença: perspectivas pós-estruturalistas de análise social*. São Paulo: Annablume.
- _____. 2007. Teoria do Discurso e Análise do Discurso: Sobre Política e Método. In: WEBER, Silke; LEITHAUSER, Thomas (orgs). *Métodos Qualitativos nas Ciências Sociais e na Prática Social*. Recife: UFPE. p. 72-83.
- _____. 2008. Religião, Política e Cultura. *Tempo social* [online]. vol. 20, n.2, p. 83-113.
- _____. 2010. Teoria do Discurso e Educação: Reconstruindo o Vínculo entre Cultura e Política. *Revista Teias*, v. 11, n. 22, p. 07-29, maio/agosto.
- _____. 2014. Discurso, Descolonização do Saber e Diversidade Étnica e Religiosa na Educação. *Espaço do Currículo*, v. 7, n. 2, p. 199-218.
- _____. 2016. *Religião, Cultura e Espaço Público: Onde estamos na presente conjuntura?* In: MEZZOMO, Frank Antônio; PÁTARO, Cristina Satiê de Oliveira; HAHN, Fábio André (Orgs.). São Paulo: Olho D'água / Campo Mourão: Fecilcam.
- _____. 2018. A Onda Conservadora na Política Brasileira traz o Fundamentalismo ao Poder? Disponível em: https://www.researchgate.net/profile/Joanildo_Burity/publication/311582235_A_ONDA_CONSERVADORA_NA_POLITICA_BRASILEIRA_TRAZ_O_FUNDAMENTALISMO_AO_PODER/links/584ebe8e08aecb6bd8d0039c/A-ONDA-CONSERVADORA-NA-POLITICA-BRASILEIRA-TRAZ-O-FUNDAMENTALISMO-AO-PODER.pdf
- CASANOVA, José. 1994. *Public religions in the modern world*. Chicago: University of Chicago Press.
- _____. 1995. Dimensiones públicas de la religión en las modernas sociedades occidentales. *Iglesia Viva*, 178-179, p. 395-410.

- COSTA, Joaquim 2007. Secularização e Espaço Público. *Comunicação e Sociedade*, v. 11, p. 185-191.
- DOIMO, Ana Maria 1995. *A vez e a voz do popular: movimentos sociais e participação política no Brasil pós-70*. Rio de Janeiro: ANPOCS/Relume-Dumará.
- DOWELL SJ, João A. Mac. 2008. Experiência Religiosa e Cultura Moderna. *Interações - Cultura e Comunidade*, v. 3, n. 4 p. 17-36.
- GIUMBELLI, Emerson. 2002. A Religião que a Modernidade Produz: Sobre a História da Política Religiosa na França. *DADOS*, v. 44, n. 4, p. 807-840.
- _____. 2002. *O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo: Attar.
- _____. 2008. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. *DADOS*, v. 44, n. 5.
- _____. 2011. Ensino Religioso e Assistência Religiosa no Rio Grande do Sul. *Quadros Exploratórios Civitas*, v.11, n.2, p. 259-283.
- _____. 2018. Public spaces and religion: an idea to debate, a monument to analyze. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, ano 24, n. 52, p. 7-20, set./dez.
- HERVIEU-LÉGER, Daniele. 2005. *O Peregrino e o Convertido: A religião em movimento*. Lisboa: Gradiva.
- IRELAND, Rowan. 2006. Estudando religião e democracia em sociedades multiculturais complexas. In: AMARAL JR., Aécio & BURITY, J. A. (orgs.). *Inclusão social, identidade e diferença: perspectivas pós-estruturalistas de análise social*. São Paulo: Annablume.
- LANDIM, Leilah (org.) 1998. *Ações em sociedade: militância, caridade, assistência etc*. Rio de Janeiro: Nau.
- LÖWY, Michael. 1991. *Marxismo e Teologia da Libertação*. São Paulo: Cortez; Autores Associados.
- _____. 2000. *A guerra dos deuses – religião e política na América Latina*. Petrópolis: Vozes.
- MARIANO, Ricardo. 2001. Análise sociológica do crescimento pentecostal no Brasil. *Tese de doutorado em sociologia*, São Paulo, FFLCH-USP.
- _____. 2002. Secularização do Estado, liberdades e pluralismo religioso. in: ORO, Ari Pedro 2006. *Religião e Política no Brasil*. in Oro, Ari Pedro (org.). *Religião e Política no Cone Sul. Argentina Brasil e Uruguai*. São Paulo, CNPQq/Pronex editorial, Attar.

- _____. 2003. Efeitos da Secularização do Estado, do pluralismo e do mercado religioso sobre as igrejas pentecostais. *Civitas*, v. 3, n. 1 p. 111-125.
- _____. 2006. Religião e Política na América Latina: uma análise da legislação dos países. *Horizontes Antropológicos*, v. 13, n. 27. Porto Alegre, RS.
- _____. 2011. Laicidade à brasileira. Católicos, Pentecostais e Laicos em disputa na Esfera Pública. *Civitas*, v. 11, n. 2, mayo-agosto, 2011, p. 238-258.
- MENDONÇA, Antonio Gouveia. 2003. República e modernidade religiosa no Brasil. *Revista USP*, n. 59, p. 144-163.
- MOUFFE, Chantal. 2005. Por um Modelo Agonístico de Democracia. *Revista Sociologia Política*. Curitiba, n. 25, p. 11-23.
- _____. 2006. Religião, democracia liberal e cidadania. In: Burity e Machado (Orgs.). *Os Votos de Deus*. Recife: Editora Massangana.
- ORO, Ari Pedro 1996. *Avanço Pentecostal e Reação Católica*. Petrópolis: Vozes.
- _____. 2001. Políticos e Religião no Rio Grande Do Sul. *Horizontes Antropológicos*, v. 7, n. 15, p. 161-179.
- _____. 2003. A política da Igreja Universal e seus reflexos nos campos religioso e político brasileiros. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. v. 18, n. 53, p. 53-69.
- _____. 2006. Religião e Política no Brasil. in Oro, Ari Pedro (org.). *Religião e Política no Cone Sul – Argentina Brasil e Uruguai*. São Paulo: CNPQq/Pronex editorial, Attar.
- ORO, Ari Pedro & STEIL, Carlos Alberto (orgs.). 1997. *Religião e Globalização*. Petrópolis: Vozes.
- PARKER, Cristian. 1995. *Religião popular e modernização capitalista – outra lógica na América Latina*. Petrópolis: Vozes.
- SELL, Carlos Eduardo. 2007. Leituras de Weber e do Brasil: da política à religião, do atraso à modernidade. *Revista de Ciências Sociais*. Unisinos, v. 43, n. 3, p. 241-248.
- SEMPRINI, Andrea. 1999. *Multiculturalismo*. Bauru: EDUSC.
- STEIL, Carlos. 1998. A Igreja dos pobres: da secularização à mística. *Religião e Sociedade*, v. 19, n. 2, p. 61-76.
- VIEIRA, José Roberto. 2001. *República e Democracia: óbvios ululantes e não ululantes*. Revista da Faculdade de Direito da UFPR, 36.

BEYOND SECULARIZATION: trajectory of the relationship between religion and space / public sphere in Brazil.

ABSTRACT

Brazil, since its “discovery” was becoming catholic by the imposition of colonizers and Catholicism was until the proclamation of the republic the oficial Brazilian religion. Even after the separation of state and religion, with the establishment of the republic, the Catholic religion, above all, was not restricted to the private sphere and continued to exert influence in the public sphere, including through legal concessions. This situation allowed not only the Catholic Church to continue to influence Brazilian society, but also raised disputes among other religions, which slowly began to claim their importance for society, especially in the case of Protestantism. In this paper I present some theoretical currents about secularization and laicization of modern societies seeking to make a retrospective of the intertwining between religion and space/public sphere.

KEYWORDS

Secularity; Secularization; Religion; Politics; Public Space/Sphere.