

# AS CONTROVÉRSIAS DA PRESENÇA RELIGIOSA NO ESPAÇO PÚBLICO PELOTENSE<sup>1</sup>

Isabel Soares Campos (UFPel/RS)<sup>2</sup>

Palavras-Chave: Marchas Religiosas; Secularização/Laicidade; Controvérsias

## **Introdução**

Percebendo que há uma reatualização nas discussões teóricas nas ciências sociais acerca das relações entre religião e espaço público – religião e política – que chamam a atenção para o paradigma weberiano da secularização, compartilho com a ideia de alguns autores que problematizam esta noção da secularização e também da laicidade para trazer à reflexão as distintas construções de diálogos (entre atores religiosos e laicos) e estratégias de legitimação da presença religiosa no espaço público. A proposta deste trabalho é apresentar algumas discussões problematizadas no meu projeto de pesquisa de doutorado, referente ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pelotas, o qual se encontra nos seus passos iniciais acerca das relações existentes entre religião e espaço público na cidade de Pelotas a partir de duas marchas religiosas que ocorrem no município, sendo uma de matriz cristã e outra de matriz não-cristã: Marcha para Jesus e Marcha contra Intolerância Religiosa.

A primeira Marcha para Jesus no Brasil aconteceu na cidade de São Paulo em 1993 e foi organizada pelo Apóstolo Estevam Hernandes, um dos fundadores da Igreja Renascer em Cristo. Em razão da importância que esse evento adquiriu ao longo dos anos, em 2009, o ex-presidente Luiz Inácio Lula da Silva decretou o Dia Nacional da Marcha para Jesus<sup>3</sup>, comemorado no período próximo ao feriado cristão Corpus Christ. Segundo fontes de websites, a primeira Marcha para Jesus em Pelotas ocorreu em 1996 e desde 2012, conforme a Lei nº 5.954, a marcha está no calendário oficial do município, estabelecendo a sua data para o terceiro sábado do mês de novembro. Assim, a Marcha

---

<sup>1</sup> Trabalho apresentado na 31ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 09 e 12 de dezembro de 2018, Brasília/DF.

<sup>2</sup> O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior-Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

<sup>3</sup> Lei nº 12.025, de 03 de setembro de 2009, institui o Dia Nacional da Marcha para Jesus, o qual deve ser comemorado no primeiro sábado subsequente aos 60 dias depois da Páscoa.

para Jesus que acontece em Pelotas não segue a data estabelecida pelo Dia Nacional da Marcha, a qual já ocorreu em outras cidades do país, mas na localidade ainda não.

Deste modo, em razão da minha pesquisa estar no princípio e a Marcha para Jesus não ter ocorrido na cidade, não tenho dados empíricos do evento, apenas material recolhido nos websites, o que torna a pesquisa ainda muito superficial em relação a esta presença da marcha cristã para discorrer sobre a configuração do espaço público pelotense a partir desse movimento religioso cristão. No entanto, a Marcha contra Intolerância Religiosa, a qual já participei de algumas em razão da minha pesquisa de mestrado sobre os impasses em relação à realização da Festa de Iemanjá<sup>4</sup>, já aconteceu na cidade de Pelotas e o tema esteve relacionado a uma recente discussão que ganhou âmbito nacional: a proibição de sacrifícios de animais em rituais religiosos. Essa marcha eu tive a oportunidade de participar e exponho ao longo do texto algumas observações de campo que trazem à reflexão sobre religião e espaço público.

Assim, percebendo que a discussão sobre o envolvimento de animais em rituais religiosos mais uma vez abre o debate para problematizar conceitos que configuram a modernidade, como a laicidade e a secularização, considero também que as marchas ao se fazerem públicas, visibilizadas, se confrontam com tais conceitos. Desta forma, exponho uma breve discussão teórica acerca destes conceitos, os quais iremos ver que diversos autores travam distintos entendimentos que às vezes os consideram como sinônimos, às vezes como opostos, e por vezes, complementares.

### **Breve discussão teórica acerca da secularização e da laicidade**

A presença pública da religião é um debate que ainda vigora, especialmente, nas Ciências Sociais, o qual questiona alguns conceitos que caracterizam a modernidade, como o princípio da laicidade (separação jurídica entre Estado e Igreja) e a secularização (a ausência do religioso nas esferas públicas). No entanto, no debate teórico não há uma apreciação monolítica nem da laicidade, nem da secularização, o que não significa que

---

<sup>4</sup> Minha pesquisa de mestrado teve como tema os impasses para a realização de uma manifestação religiosa de matriz africana que ocorre há mais de 60 anos na cidade de Pelotas: a Festa de Iemanjá. A Festa de Iemanjá ocorre na orla do Balneário Nossa Senhora dos Prazeres, onde há uma Gruta de Iemanjá e próxima a ela uma pequena extensão de Mata Atlântica (APP). A cerimônia religiosa contempla na sua estrutura o uso de acampamentos, os quais adentravam a mata para fazer determinados rituais. Em razão da preservação da mata, a Secretaria de Qualidade Ambiental (SQA) começou a restringir o tempo de acampamento e o uso da mata nativa. No entanto, para a realização da festa em 2014, por ordem do Ministério Público Estadual, a SQA se utilizou do discurso ambiental para proibir os acampamentos religiosos durante a cerimônia, o que acarretou na grande polêmica abordada pela pesquisa.

não há uma compreensão sobre estes conceitos, mas aponta para a complexidade do social que não pode ser reduzido a uma explicação generalizante. Assim, a proposta que será exposta sobre a pluralidade de entendimentos acerca da secularização e da laicidade é para mostrar essa complexidade e que ambos os termos estão diretamente relacionados ao contexto histórico de cada cultura e nacionalidade, não sendo produzidos da mesma forma nos países em que foram incluídos.

Veremos no texto que ambos os conceitos permeiam a consolidação do Estado moderno e que “compartilham a noção de autonomização das esferas sociais, sobretudo do político, em relação à religião – leia-se o cristianismo, no ocidente – e da subjetivação das crenças” (ORO, 2008, p. 83). Mas iniciaremos pela categoria da secularização, a qual é uma das heranças centrais do legado de Max Weber e que remete a uma discussão mais abrangente sobre a própria concepção de modernidade. Assim, para muitos autores que estudam o teorema weberiano da secularização, a consideram mais do que uma categoria de interpretação do que se configura o religioso na modernidade, a consideram “uma tentativa de compreensão da natureza do moderno em sua relação histórica com o religioso” (SELL, 2015, p. 12).

De acordo com Montero (2012, p. 168) e outros autores, a categoria secularização ainda está sendo pouco problematizada pelas ciências sociais, uma vez que o “paradigma weberiano da secularização ainda orienta demasiadamente as análises mais sociológicas” perpetrando uma percepção sobre as religiões que ora as considera como uma ferramenta que qualifica as sociedades para tornarem-se modernas, ora como um impasse para a efetivação da democracia. Essa visão estava presente nos debates acadêmicos a partir do século XIX, inclusive na área da antropologia, pois voltava-se para o sagrado como uma “essência imutável e universal relativa à experiência do religioso”, como uma representação social, e considerava-se outras formas religiosas como ditas “primitivas” (MONTERO, 2012, p. 180).

Desse modo pode-se afirmar que parte importante das ciências sociais, ainda bastante imersa na problemática da relação entre religião, modernidade e secularização tal como foi delineada pela obra de Peter Berger (1986 e 1999), não reconhece nas mutações ocorridas na retórica religiosa e em seu lugar na organização do discurso público, um desafio ao paradigma da secularização. (MONTERO, 2012, p. 168-169).

Outra definição que consolida o Estado moderno e que é extremamente debatido o seu entendimento, é o princípio da laicidade, o qual refere-se a separação entre o poder

político e o poder religioso. Instituído principalmente pela Revolução Francesa, significou uma forma de legitimação do exercício do poder assentado não mais na vontade divina, e sim, na soberania popular. De acordo com Blancarte (2008, p. 20), “essa é a razão pela qual a democracia representativa e a laicidade estão intrinsecamente ligadas”. A criação de instituições laicas, ou seja, autônomas em relação as instituições religiosas, para regular as formas de inserção social, possibilitaram a liberdade religiosa. A partir da referência à igualdade formal, todos teriam acesso a direitos, bens e serviços estatais, independente do pertencimento religioso dos diversos indivíduos que compunham o corpo social do Estado Nação, viabilizando o pluralismo religioso.

Alguns autores, como Oro (2008), focam o entendimento da laicidade mais na separação formal entre instituições políticas e instituições eclesiásticas. Apoiado em Ternisien, Oro coloca que as posições sobre o tema se situam entre as concepções de “laicidade intransigente” e “laicidade aberta”, a primeira denominando uma postura de hostilidade e exclusão de qualquer presença religiosa no espaço público; a segunda, se fixa na autonomia formal do domínio secular em relação ao espiritual, mas não exclui possibilidades de diálogos e intercâmbios entre os dois domínios. O sociólogo Ricardo Mariano, por sua vez nos apresenta um conceito abrangente de laicidade.

A noção de laicidade, de modo sucinto, recobre especificamente à regulação política, jurídica e institucional das relações entre religião e política, igreja e Estado em contextos pluralistas. Refere-se, histórica e normativamente, à emancipação do Estado e do ensino público dos poderes eclesiásticos e de toda referência e legitimação religiosa, à neutralidade confessional das instituições políticas e estatais, à autonomia dos poderes político e religioso, à neutralidade do Estado em matéria religiosa (ou a concessão de tratamento estatal isonômico às diferentes agremiações religiosas), à tolerância religiosa e às liberdades de consciência, de religião (incluindo a de escolher não ter religião) e de culto (MARIANO, 2011, p. 244).

Outra característica que podemos encontrar nos entendimentos sobre laicidade e secularização tem relação com a separação que ocorre na modernidade entre âmbito privado e âmbito público. A religião deveria ficar restrita ao universo das escolhas pessoais e subjetivas, como sendo da ordem das convicções particulares de cada um, não mais exercendo um papel significativo na orientação dos princípios normativos que regulassem a conduta social e pública. Nesse sentido, o espaço público, partilhado pela sociedade, estaria sob domínio do poder político, o que garantiria a liberdade para todos usufruírem de forma igualitária do mesmo, sem um dogma religioso decretando as regras de convivência. A partir desse entendimento sobre o espaço público, este seria o lugar da

visibilidade, uma vez que no momento em que alguém se pronunciar, este poderá ser visto e ouvido por todos. Assim, “no mundo público, afirma Arendt, ‘só é tolerado o que é tido como relevante, digno de ser visto ou ouvido, de sorte que o irrelevante se torna automaticamente assunto privado’” (apud. LOPES, 2012, p. 141).

Deste modo, como o conceito de laicidade está intimamente relacionado ao de secularização, alguns autores acabam utilizando-os praticamente como sinônimos. Para Blancarte a laicidade transcende a simples separação formal entre esfera temporal e esfera espiritual, diz respeito à completa anulação de formas sacralizadas de exercício do poder, tendo em vista que este, na perspectiva do autor, deve estar legitimado exclusivamente na soberania popular por meio da democracia representativa. Nesse sentido esse autor compreende que não existe sistema político totalmente ou definitivamente laico:

[...] não se pode falar de Estados que sejam absolutamente laicos, em virtude de que persistem em maior ou menor grau elementos religiosos ou cívico-sacralizados em seu interior. [...]A substituição dos rituais religiosos por cerimônias cívicas põe em evidência tanto a vontade de mudar no plano dos símbolos, como a dificuldade para criar instituições verdadeiramente laicas, ou seja, des-sacralizadas (BLANCARTE, 2008, p. 23).

Ari Oro possui uma perspectiva um pouco diferente, pois para o autor esta dessacralização das formas de se relacionar com a realidade diz respeito a secularização, o que está relacionado com a emergência da ciência (e da razão) enquanto instância mais legítima para a definição de verdades últimas<sup>5</sup>. As normas religiosas, nesse sentido, interfeririam cada vez menos nas orientações comportamentais cotidianas, porque estariam sendo substituídas por outros sistemas de referências. Já laicidade não significa a eliminação total da religião na sociedade, ela designa a maneira pela qual o Estado se emancipa de tal referência religiosa.

De acordo com Mariano (2011, p. 245), é pertinente distinguir esses dois conceitos – laicidade e secularização – em razão da “maior precisão e operacionalidade do primeiro, em detrimento do caráter ‘pouco operatório, equívoco, excessivamente multidimensional’ do segundo”. O autor ainda ressalva que não é questão de optar por um ou por outro, é uma questão de reconhecer que o conceito de laicidade é mais preciso, menos

---

<sup>5</sup> Mariano também irá assinalar que a teoria da secularização, convertida em doutrina política pressupunha uma expansão homogênea da modernidade europeia pelo globo, assim como a ideia de que “...a religião e a crença em poderes sobrenaturais se extinguiriam no futuro em razão da expansão e difusão do conhecimento científico...”. Além disso, a responsabilidade do Estado pelo acesso universal à bens e serviços viabilizaria o bem estar material da população, o que minaria o apelo coletivo as soluções religiosas para o enfrentamento de problemas corriqueiros, tornando as instituições deste âmbito dispensáveis (MARIANO, 2011, p. 240-242).

“multidimensional”. O autor, no entanto, reconhece que ambos os termos possuem acepções análogas e intercambiáveis, apresentando, portanto, graus de imprecisão. A distinção ou não entre secularização e laicidade, no plano conceitual, é extremamente variável, segundo Mariano, de acordo com a tradição teórica a partir da qual são abordados. Considerando também que a noção de secularização trava debates sobre a importância da religião na sociedade a partir de muitas dimensões, Giumbelli (2014) acaba priorizando outra noção para compreender as relações entre religião e Estado, o secularismo. Enquanto secularização parece estar mais associada ao processo de desaparecimento ou retraimento da religião na sociedade, o autor apresenta o secularismo como uma noção que possibilita ter uma compreensão que não se fixa na importância da religião, mas sim na forma como o Estado se relaciona com a religião, “no sentido de estabelecer um lugar para ela numa sociedade, considerando o papel que diversos agentes sociais (incluindo os ‘religiosos’) jogam nos processos que correspondem a essas formas” (GIUMBELLI, 2014, p. 213).

Afora as divergências conceituais, cabe ressaltar também que a laicidade e a secularização enquanto processos históricos adquirem diferentes formatos nos diferentes países, não constituindo um processo fixo, nem uma forma definitiva. Isso se faz mais contundente ainda, para os países em desenvolvimento que importaram modelos políticos ocidentais. Segundo Burity (2008, p.85), nesses países os processos de modernização não foram uniformes, adquirindo as instituições um caráter híbrido, deixando espaços para a permanência de práticas, organizações e movimentos religiosos, que buscam reagir, se reafirmar e negociar espaços com a ordem moderna.

Mariano (2011, p. 241) também irá diagnosticar que grande parte das teorias sobre secularização e modernização possuem uma perspectiva unilinear e homogeneizante, ignorando que são processos que seguem uma diversidade de desenvolvimentos históricos, desembocando na constituição de modernidades múltiplas. Assim atualmente surgiu a teoria das múltiplas secularizações que “nos oferece uma direção para superar o binômio homogeneidade/heterogeneidade, equilibrando a dimensão geral e específica desse fenômeno intrínseco do moderno” (SELL, 2015, p. 38).

Porém não só nos países em desenvolvimento, como também nos países europeus e desenvolvidos, observa-se um processo global de reconfiguração das relações entre religião e política<sup>6</sup>. Há um retorno da religiosidade no espaço público que assume

---

<sup>6</sup> Mariano (2011, p. 238-239) também aponta que esta problemática possui uma dimensão global, manifesta pela emergência do islamismo enquanto força política, pela ascensão da direita cristã e dos evangélicos no

diferentes formas: “[...]pela via do envolvimento nas instituições representativas, nos formatos institucionalizados de participação popular (conselhos, câmaras, conferências, fóruns) e em distintas redes da sociedade civil” (BURITY, 2008, p. 86). Esta reinserção da religião na esfera política, apontada por vários autores, implodiu com o modelo de laicidade, oriundo especialmente da matriz francesa, que fundamentou a emergência do estado moderno. Este processo se caracteriza pela assunção de líderes religiosos a cargos políticos; por alianças e intercâmbios entre atores laicos e atores religiosos, na implementação de programas e projetos sociais; pelas tentativas das instituições religiosas de influenciarem o conteúdo de legislações; etc.

Para Burity, esse processo de reconfiguração das relações entre religião e política está relacionado a dinâmicas mais amplas da sociedade contemporânea, referentes a transformações nas formas de conceber a própria ordem democrática. O autor vincula esse processo ao que ele denomina de “guinada cultural”:

Esse efeito tem a ver com a emergência da temática cultural como objeto de debate público e político como elemento nucleador de formas de ação coletiva. Políticas de identidade, multiculturalismo, ações afirmativas, políticas da cultura, diversidade cultural e pluralismo, diversidade cultural e consumo (turismo, lazer, políticas culturais), novos movimentos sociais, ampliação da política, redes são algumas das referências que compõem o quadro de uma contemporaneidade da qual a religião é parte inseparável, independentemente da avaliação que fazamos disso (e há várias em disputas). (BURITY, 2008, p. 88).

A visibilidade pública da religião, nesse sentido, é mais uma forma de expressão de identidades particulares, obrigando o estado nação a se pensar enquanto uma formação sociocultural plural. Há uma “penetração dos discursos diferencialistas” nas instituições que compõem o estado nação, apontando que o princípio universalista da igualdade formal é insuficiente na definição das formas sociais (BURITY, 2008, p. 89). Isso se exprime especialmente com a implementação de políticas de ações afirmativas e de reconhecimento. Citando Tariq Modood,

[...] a política do reconhecimento pode ser desenvolvida mais além, para enfatizar que há um ideal de igualdade emergente que repudia a necessidade de privatizar toda diferença em nome de uma igualdade cívico-republicana formal. A igualdade é interpretada como equilibrando o poder sempre presente das identidades hegemônicas, geralmente disfarçado como universal, com o reconhecimento, até mesmo a celebração, público(a), de identidades marginais ou suprimidas (apud. BURITY, 2008, p. 18).

---

campo político americano, pelo ressurgimento de identidades religiosas na Europa ex-comunista, dentre outros processos.

Há um embate, portanto, entre o princípio universalizante da igualdade formal e discursos de cunho diferencialistas que não ocorre sem tensões. Tanto os atores sociais, quanto intelectuais, como é o caso de Blancarte (2008)<sup>7</sup>, irão argumentar que estas demandas diferencialistas enfraquecem o poder político do Estado nação, pois interpõem entre esta instância e os cidadãos outros elos de lealdade e, fragmenta a ordem social, pois compromete que as normas e acordos sejam realizados em prol do bem comum geral.

A emergência dos atores religiosos, como atores políticos, torna os conceitos de secularização e laicidade ainda mais polissêmicos e ambivalentes porque, evocando Mariano, eles passariam a fazer parte:

[...] do léxico por meio do qual tanto os grupos e ideologias secularistas quanto os seus adversários religiosos terçam armas, mobilizam estratégias de luta e lhe atribuem novos valores e sentidos, em meio a disputas culturais e políticas das quais os cientistas sociais da religião e suas análises dificilmente passam incólumes” (MARIANO, 2011, p. 243)

No entanto, Burity irá defender que, o princípio da neutralidade do Estado perante o religioso deve ser substituído pelo princípio da inclusividade, no sentido de reconhecerlos como atores que tem algo a dizer sobre a condução do bem público, não apenas de condutas privadas:

O desafio da contemporaneidade nas relações entre religião e política não é reafirmar o modelo de separação da Igreja-Estado. [...] É incorporar a conflitividade das lógicas culturais e, entre elas, religiosas, ao cotidiano dos debates públicos, do governo, da representação política. É desdramatizar essa presença no contexto de um republicanismo reconstruído, pluralista, agonístico e democrático, sobre o qual estamos em melhor companhia olhando ao redor e para frente do que buscando reeditar modelos que de fato são sínteses ex-post a partir de situações contingentes. (BURITY, 2008, p 98-99).

### **As controvérsias da presença religiosa no espaço público pelotense**

Em relação ao cenário brasileiro, concordo com o sociólogo Burity quando este afirma que as análises sobre as relações entre religião e política, o que traz à reflexão

---

<sup>7</sup> Por fazer uso de um conceito normativo de laicidade, Blancarte é irredutível na sua posição de que líderes religiosos não possuem legitimidade para representar o bem público, justamente por terem um vínculo restrito com um sistema de crenças particular. Por isso, para ele, a ocupação do espaço político por parte das religiões compromete a própria ordem democrática. Segundo ele, ao apelar para as instituições religiosas enquanto fonte de legitimação do poder, o campo político abre mão da única fonte legítima de autoridade que é a vontade do povo. Considero essa visão limitada porque não responde a seguinte questão: e quando é a própria e soberana vontade popular que cobra dos seus líderes religiosos esta representação no campo político?

sobre os conceitos de secularização e laicidade, não diz mais respeito apenas se a religião deve ou não estar presente no espaço público, ou se a sua presença interfere na modernidade da sociedade ou na laicidade do Estado. Devemos olhar de forma mais atenta para as construções e relações que se estabelecem entre religião e Estado, visto que cada vez mais atores religiosos participam ativamente na constituição e na gestão do espaço público. Inclusive se retomarmos o passado no caso brasileiro, encontraremos ações das igrejas católicas de forma ativa e determinante nas áreas da educação, saúde, assistência social, etc, as quais foram consentidas e pactuadas pelo próprio Estado. Vale destacar que esse fenômeno religioso e político das igrejas católicas foi característico não só no Brasil como em toda a América Latina. De acordo com o antropólogo Ari Oro, nesse contexto latino, “é a igreja católica que, em razão da sua importância histórica e cultural, se afirma como interlocutora religiosa privilegiada junto ao Estado, chegando a amealhar e obter para si, em diferentes domínios (educacional, assistencial, político) um tratamento privilegiado” (ORO, 2008, p. 88).

Segundo a antropóloga Paula Montero (2012), com a instauração da Constituição Federal de 1988<sup>8</sup> incitou-se a formação de novos laços políticos que favoreceram na constituição de políticas públicas.

Inspirados nos movimentos internacionais que reivindicavam maior responsabilidade decisória para os cidadãos comuns, padres, pastores e outros representantes de diferentes religiões conquistaram muitas posições nos novos fóruns criados para deliberar questões relativas à implementação de políticas públicas. Nesse sentido, é possível afirmar que o secularismo, enquanto doutrina política do Estado, não implicou necessariamente na separação entre as instituições religiosas e as instituições governamentais. (MONTERO, 2012, p. 172)

Assim, para não recairmos neste essencialismo em analisar o que as religiões devem fazer para não “comprometer” o Estado laico, um dos objetivos desta pesquisa sobre as Marchas Religiosas é compreender e analisar as diversas maneiras das religiões (especialmente de matriz não-cristã) conquistarem seus espaços e de se fazerem presentes na esfera pública, proporcionando a liberdade de expressão e uma sociedade mais democrática. No caso das religiões cristãs, especialmente em relação as igrejas católicas, há uma visibilidade historicamente favorável que começou a ser confrontada com a presença das igrejas pentecostais. Segundo Giumbelli (2014), a significativa expansão

---

<sup>8</sup> A Constituição Federal Brasileira de 1988, assegura o direito de liberdade a qualquer culto e/ou religião e proíbe, em seu Art. 19, inciso I, que o Estado estabeleça alianças ou relações de dependência com qualquer culto e que embarace o funcionamento de culto de qualquer natureza.

dos evangélicos em vários segmentos na sociedade, como na política, nas comunidades pobres (força religiosa que se contrapõe ao narcotráfico) e na produção musical do segmento gospel se deu através da visibilidade, isto é, da forte presença dos pentecostais nos espaços públicos<sup>9</sup>.

De tal modo, que nos últimos anos, é possível observar a presença significativa de líderes religiosos de matriz cristã, especialmente neopentecostais, ocupando cargos públicos. Segundo a socióloga Maria da Dores Machado, não se deve interpretar a ascensão dos evangélicos<sup>10</sup> no cenário político como uma “emergência do fenômeno religioso na esfera pública, mas sim em termos da ampliação da arena política em decorrência do surgimento de novos atores individuais e coletivos nas sociedades civis e política” (MACHADO, 2008, p. 147).

Este sucesso nas disputas eleitorais é resultado, entre outras coisas, de um rápido processo de formação de lideranças e uma intensa mobilização dos fiéis o que expressa revisões nas concepções de política e cidadania de parte dos grupos pentecostais. Um dos pontos mais importantes talvez tenha sido a adoção do modelo corporativo de representação política com o lançamento de candidaturas oficiais por parte de algumas denominações. Esse tipo de iniciativa ampliou a força política da Igreja Universal do Reino de Deus e, conseqüentemente, acirrou as disputas no interior do campo evangélico fazendo com que outras igrejas criassem espaços de debate, socialização e organização das iniciativas no campo da política eleitoral. (MACHADO, 2008, p. 148)

Também é possível observar a presença significativa dos grupos evangélicos no espaço público a partir do movimento que ganhou força nacionalmente, a Marcha para Jesus. A marcha, de origem anglo-saxônica, teve seu primeiro ato no Brasil em 1993 através do Apóstolo Estevam Hernandes, fundador da Igreja Renascer em Cristo. A

---

<sup>9</sup> Giumbelli (2014) chama esse fenômeno da visibilidade dos evangélicos nos espaços públicos como Cultura Pública. Giumbelli explica que assim como as igrejas católicas e as religiões de matriz africana encontraram estratégias para se fazerem presentes na sociedade e dialogar com o Estado, as igrejas pentecostais também o fizeram. Assim, enquanto as igrejas católicas se utilizaram do discurso nacionalista, no sentido de pertencerem a história da nação e de ser a religião representante do povo, o autor denominou tal estratégia de “cultura nacional”. Em relação às religiões afro-brasileiras, o autor considerou que o processo destas religiões de se legitimarem e de se fazerem presentes no espaço público se deu através do que o autor chamou de “cultura étnica”, pois estas se utilizaram do legado africano para adquirir tal reconhecimento. Já os evangélicos não se fizeram presentes nem via “cultura nacional”, nem “cultura étnica”, foi através do que o autor caracterizou como “cultura pública”, no sentido da visibilidade em distintos setores, na política, nas mídias, nas ruas e praças, nas periferias, nos presídios, nos trens, etc.

<sup>10</sup> Conforme o último censo demográfico realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística de 2010 o número de declarantes evangélicos aumentou significativamente comparado ao último censo de 2000. Segundo os dados estatísticos, em 2000, os evangélicos representavam 15,4% da população, já em 2010 o número de evangélicos chegou a 22,2%, cerca de 16 milhões de pessoas. Ainda de acordo com os estudos da socióloga Maria das Dores Machado (2008, p.147), o crescimento deste grupo religioso está diretamente relacionado com o “movimento de diversificação e difusão do pentecostalismo”.

marcha ocorre na maioria das cidades do Brasil, sempre na mesma data, próximo ao feriado Corpus Christ. O maior encontro para realização desta caminhada ocorre na cidade de São Paulo, e neste ano, aconteceu a 26ª edição da Marcha para Jesus no dia 31 de maio com o tema “O Rei da Glória”. O evento contou com dez trios elétricos e atrações musicais gospel em toda a Zona Norte da capital paulista. A marcha iniciou na Estação Luz do Metrô na parte da manhã e seguiu seu percurso em direção à Praça Heróis da FEB, onde é montado um grande palco para receber os convidados especiais da marcha e os cantores e cantoras gospel. Vale destacar que, segundo Giumbelli (2014), além da marcha expressar a significativa presença dos evangélicos, ela também serve para divulgar a música gospel.

Portanto, não se trata apenas da ocupação de ruas e praças públicas por pessoas que anunciam publicamente sua adesão religiosa. A Marcha para Jesus consolida-se também como uma oportunidade para visibilizarmos esse imenso circuito de produção e consumo cultural sintetizado no gospel brasileiro. (GIUMBELLI, 2014, p. 198)

Ao buscar mais informações na internet sobre a Marcha para Jesus em São Paulo, encontrei alguns websites destacando a presença de alguns representantes políticos, entre eles: o candidato à presidência Jair Bolsonaro (PSL); o até então pré-candidato à presidência Flávio Rocha (PRB); o governador de São Paulo, Márcio França (PSB), que disputa a reeleição este ano; e o pré-candidato ao governo do estado de São Paulo, João Doria (PSDB). Segundo informações do site “O Globo”, o atual governador de São Paulo, Márcio França se ajoelhou no palco durante uma bênção e tanto ele quanto Jair Bolsonaro vestiram a camiseta da marcha, que é um símbolo demarcador do evento. Vale destacar, que cada edição da marcha há um novo tema e conseqüentemente uma nova camiseta com o slogan da marcha, o que acaba sendo um ator caracterizante da caminhada. Esse ano a camiseta era toda azul com escritas em branco, na frente escrito ‘Jesus’ em diversas línguas e atrás dizia ‘Brasil’ e um trecho de uma oração: ‘levantai, ó portas; as vossas cabeças; levantai-vos, ó portais eternos para que entre O REI DA GLÓRIA’.

Diferentemente da Marcha para Jesus de São Paulo, a marcha que ocorre na cidade de Pelotas (RS) é realizada desde 1996 e no terceiro sábado do mês de novembro, conforme a Lei Nº 5.954. A marcha é organizada, segundo alguns websites, pela Associação de Pastores Evangélicos de Pelotas (APEPEL), porém esta informação não consta no evento da página da plataforma *facebook* relacionado ao ano anterior. Deste modo, para compreender a força de articulação política que as igrejas evangélicas e neopentecostais têm na cidade de Pelotas, uma vez que fica claro essa organização

política para a realização da marcha em São Paulo, acredito que seja de extrema importância uma busca aprofundada empiricamente, através de entrevistas e observação participante, para ter ciência de como se formou e se estabeleceu a Marcha para Jesus em Pelotas. Nesse sentido, para ter mais dados sobre essa marcha na cidade, aguardo a nova edição do evento, que ocorrerá em novembro deste ano, e que, infelizmente, ainda não ocorreu nenhuma mobilização nem na página do evento no *facebook*.

Contudo, em relação a Marcha para Jesus em Pelotas de 2017, ocorrida no dia 18 de novembro (sábado), destaco algumas informações encontradas na página do evento na plataforma facebook, onde aparece o trajeto percorrido pela caminhada, o qual iniciou às 16hs no Largo da Prefeitura em direção à avenida Bento Gonçalves. As fotos na página constam a participação do público na marcha, chamando-me a atenção mais uma vez para as camisetas usadas pela grande maioria do público. Nas camisetas brancas estava escrito, em tom azul, o tema da marcha, “Juntos Somos”, o qual também constava na capa da página no *facebook*. Outra questão que merece destaque, é a presença da música gospel, pois em um dos vídeos, que consta na página do evento, aparece um pequeno caminhão com caixas de som tocando músicas do segmento gospel que parecia liderar e direcionar a caminhada. Mais uma vez a música gospel parece central neste tipo de evento.

Em relação às Marchas contra Intolerância Religiosa, o movimento de se fazer presente no espaço público, para ser visto e ouvido, se dá de outra forma. Essas caminhadas estão associadas a processos de restrições em relação a liberdade de expressar e de praticar a religião de matriz africana. Deste modo, chamo a atenção para episódios recentes que elucidam esses embates e criações de diálogos entre religiosos de matriz africana e políticos, inclusive representantes políticos da bancada evangélica que tentam restringir às práticas religiosas afro-brasileiras, que culminam na manifestação pública através das marchas.

Assim, a primeira marcha organizada em Pelotas foi em 2014 com o slogan: “A favor da liberdade religiosa e contra a discriminação racial em Pelotas. ‘Festa de Iemanjá, temos o direito de realizar!’”. Em razão da grande polêmica envolvendo a realização da Festa de Iemanjá de 2014, representantes religiosos afro-brasileiros, juntamente com representantes do poder legislativo, se organizaram para realizar a primeira Marcha Contra a Intolerância Religiosa, associando os impedimentos colocado para a festividade religiosa como um ato de intolerância religiosa e de racismo.

Em 2015, novamente houve outro evento com o tema da intolerância religiosa, especialmente em razão de um acontecimento marcante em abril de 2015 que foi o

incêndio da Gruta de Iemanjá, o qual destruiu parcialmente a gruta e a imagem de Iemanjá. Nesse mesmo período estava em discussão a criação de um projeto de lei (PL 21/2015) de autoria da Deputada Estadual Regina Becker (PDT), que retomava a discussão acerca da proibição de sacrifícios de animais em rituais afro-religiosos. Tal projeto tinha a mesma intenção de restringir os sacrifícios praticados nos rituais de batuque e/ou umbanda, quando em 2003, no Rio Grande do Sul, por pressão de políticos evangélicos e com o apoio das sociedades protetoras dos animais, o Código Estadual de Proteção aos Animais foi acionado com este fim. Contudo, o parágrafo específico do Código que vedava a realização de cerimônia religiosa que envolvesse a morte de animais não foi aprovado.

Em 2016<sup>11</sup>, retomou-se a discussão, desta vez, para o Supremo Tribunal Federal (STF) decidir se o parágrafo seria excluído ou não do Código Estadual de Proteção aos Animais. Uma vez que, o Supremo Tribunal Federal deliberou a derrubada de lei do Ceará que regulamentava a vaquejada, uma tradição cultural nordestina na qual um boi é solto em uma pista e dois vaqueiros montados a cavalo tentam derrubá-lo. Em razão dessa decisão, o STF determinou que reconsideraria outras regulamentações que pudessem apresentar algum tipo de maus tratos aos animais. Assim, somente este ano (2018) esta discussão foi efetivamente delegada ao STF, sendo que o julgamento foi suspenso a pedido do ministro Alexandre de Moraes. Contudo, os dois votos dos ministros Marco Aurélio (relator) e Edson Fachin foram favoráveis aos rituais religiosos de matriz africana, considerando que o parágrafo adicionado ao Código Estadual de Proteção aos Animais relativo aos rituais afro-religiosos fosse constitucional, uma vez que a laicidade do Estado garante a liberdade religiosa.

A partir dessa discussão sobre a proibição de sacrifício de animais nas religiões afro-brasileiras, houve toda uma mobilização da comunidade religiosa de matriz africana tanto em âmbito nacional, mas especialmente no estado do Rio Grande do Sul. Deste modo, na cidade de Pelotas, alguns dias antes do julgamento do STF, no dia 04 de agosto houve mais uma Marcha contra Intolerância Religiosa com o tema: “Liberte o nosso sagrado para que possamos manter acesa nossas tradições religiosas”. Também participei desta caminhada e o que me chamou bastante a atenção foi que esta, diferentemente das anteriores que participei, teve um público bem mais significativo. Houve apresentações

---

<sup>11</sup> Concomitantemente a esta polêmica sobre os rituais religiosos de matriz africana, novamente houve um incidente na Gruta de Iemanjá, ocorrido na madrugada do dia 22 de outubro de 2016, que ocasionou na queima da imagem de Iemanjá, mas bem menos significativa que o episódio anterior.

de pais e mães de santo com indumentárias religiosas e acessórios que representavam orixás (Iemanjá, Oxum, Oxalá, Iansã) e também entidades da umbanda (preto-velho, ciganos, etc). A partir dessa manifestação no espaço público, podemos refletir que em razão da marcante intolerância religiosa sofrida pela comunidade afro-religiosa, esta representação da religião a torna mais visível e talvez mais chocante aos olhos dos outros.

Deste modo, segundo Montero (2012), em razão dessa pressão de representantes religiosos neopentecostais em tentar repreender e embaraçar as religiões de matriz africana, líderes religiosos afro-brasileiros estão também se fazendo presentes no espaço público, especialmente, a partir de caminhadas organizadas em defesa da liberdade religiosa, denominadas como “Marcha contra a Intolerância Religiosa”. Ainda conforme a autora, a marcha ganhou força principalmente em razão da aliança com “movimentos negros defensores de direitos civis e em luta contra o racismo” (MONTERO, 2012, p. 175-176). Uma vez que, relacionou-se a discriminação racial com o processo de intolerância religiosa em relação às manifestações afro-brasileiras, assim conectando raça e religião. O que ocorreu também com a primeira marcha organizada em Pelotas, associando os impedimentos colocado para a festividade religiosa como um ato de intolerância religiosa e de racismo.

Além disso, nos últimos anos há uma outra estratégia utilizada pela comunidade religiosa afro-brasileira em relação a sua presença no espaço público que é referenciar seus ritos religiosos como tradições culturais, incluindo-as em calendários turísticos ou como patrimônio cultural da cidade. Esse fenômeno também ocorreu com a Festa de Iemanjá que em razão do debate público sobre sua realização em 2014, acarretou no ano seguinte que a festividade fosse incluída no calendário turístico de Pelotas, assim como iniciou-se o uso de discursos por parte do poder executivo municipal considerando-a como um patrimônio cultural da cidade, não utilizando mais o discurso ambientalista que a considerava uma danificadora do meio ambiente como o ocorrido na festa de 2014. O mesmo ocorreu na marcha contra intolerância religiosa neste ano, em que no tema utilizava-se mais uma vez o discurso da tradição para legitimar o uso de sacrifícios de animais nos rituais religiosos. Então considero que a análise feita por Montero corrobora com o contexto local das religiões de matriz africana, quando estas são consideradas “tradições culturais” os seus ritos são “mais facilmente incorporados às imagens de identidade nacional do que quando são tratados como ‘ritos religiosos’” (MONTERO, 2012, p.176).

## Considerações finais

Este artigo se propôs a apresentar, de forma breve, alguns princípios de reflexão sobre a complexidade das relações entre religião e política a partir da manifestação pública das Marchas Religiosas, enfatizando a Marcha contra Intolerância Religiosa, que ocorrem na cidade de Pelotas para repensar sobre o próprio espaço público, o qual não é um espaço vazio, mas é um lugar que se constitui também a partir de relações de diálogo ou de conflito e das estratégias de legitimação que as religiões se propõem a fazer. É o espaço da visibilidade, enquanto algumas religiões parecem que são aceitas para se manifestarem, pois são consideradas capazes de se fazer visíveis, enquanto outras que “são necessariamente incapazes de fazê-lo, aquelas mais locais, imbuídas de magia ou organizadas em seitas” são “excluídas do círculo da aceitabilidade em qualquer sociedade” (MONTERO, 2012, p. 174).

Nesse sentido, corroboro com a ideia de Montero (2012, p. 176) ao considerar o espaço público como um “fluxo de interações discursivas que carregam as incertezas, as aspirações, os medos e as esperanças de falantes e ouvintes”. O espaço público é o espaço de produção de legitimidade e das controvérsias. Pois, ao compreendermos o espaço público como uma categoria analítica podemos possibilitar a visibilidade das “relações entre sujeitos de discurso e construir abstratamente um modelo da rede de circulação de categorias de modo a compreendermos a dinâmica dos processos de produção de legitimidade” (MONTERO, 2012, p. 177), o que poderá nos mostrar as relações que se estabelecem entre religião e Estado na configuração da sociedade brasileira, levando à reflexão mais aprofundada sobre modernidade no nosso contexto.

## Referências

BLANCARTE, R. O porquê de um estado laico. In: LOREA, R. A.; ORO, A. et al. (Org.). Em defesa das liberdades laicas. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2008. p. 19-32.

BURITY, J. Religião, política e cultura. Tempo social, revista de sociologia da USP, v. 20, n. 2, p. 83-113, nov. 2008.

GIUMBELLI, E. Símbolos religiosos em controvérsias. São Paulo: Terceiro Nome, 2014.

LOPES, J. R. Festas Religiosas, fluxos identitários e hibridismo na esfera pública. In: ORO, Ari P. et al. (Org.). A religião no espaço público: atores e objetos. Porto Alegre: Editora Terceiro Nome, 2012, p. 139-156.

MACHADO, M.D.C. A atuação dos evangélicos na política institucional e a ameaça às liberdades laicas no Brasil. In: LOREA, R. A.; ORO, A. et al. (Org.). Em defesa das liberdades laicas. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2008. p. 145-157.

MARIANO, R. Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. Civitas, Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 238-258, maio-ago/2011.

MONTERO, P. Religião, Pluralismo e Espaço Público no Brasil. Revista Novos Estudos, São Paulo, CEBRAP, n.74, p. 47- 65, 2006.

MONTERO, P. Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil. Etnográfica, Lisboa, v. 13, n. 1, p. 7-16, maio/2009.

MONTERO, P. Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando as religiões como discurso. Religião & Sociedade, Rio de Janeiro, v. 32, p. 15-30, 2012.

ORO, A. P. et al. Introdução. In: ORO, A. P. et al. (Org.). A religião no espaço público: atores e objetos. Porto Alegre: Editora Terceiro Nome, p. 7-14, 2012.

ORO, A. P. A laicidade na América Latina: uma apreciação antropológica. In: LOREA, R. A.; ORO, A. et al. (Org.). Em defesa das liberdades laicas. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2008. p.81-96.

SELL, C. E. A secularização como sociologia do moderno: Max Weber, a Religião e o Brasil no contexto moderno-global. Revista Brasileira de Sociologia, volume 03, número 06, p. 11-46, jul-dez/2015.