

Sobre a permanência e a naturalização do catolicismo na esfera pública no Brasil: O caso de uma escola municipal

On the permanence and naturalization of Catholicism in the public sphere in Brazil: The case of a public school

Marcelo Ayres Camurça¹
Universidad Federal Ruiz de Fora
mcamurca@terra.com.br
Sueli Martins²
Universidad Federal Ruiz de Fora

Resumo

Este artigo visa discutir, a partir do estudo de caso de uma escola pública no município de Juiz de Fora do estado de Minas Gerais, a presença da religião católica no espaço público e estatal no Brasil. Isto se dá, através da observação de símbolos religiosos católicos e de um calendário de datas religiosas incorporados por esta escola pública. Explorando as noções de “permanência” e “naturalização”, procura-se fazer um percurso histórico da presença pública da Igreja Católica no país e de sua disseminação no ambiente cultural e simbólico para explicar esta permanência de “longa duração” do catolicismo nos planos estatal e público do país.

Palavras chave: Catolicismo, espaço público, escola pública, símbolos religiosos

Abstract

Drawing upon a case study of a public school in the city of Juiz de Fora in the state of Minas Gerais, this paper discusses the presence of the Catholic religion in the public and state-owned space in Brazil. Based on the empirical observation of Catholic religious symbols, and a calendar of religious dates incorporated by this public school, the paper seeks to make a historical journey of the public presence of the Catholic Church and its dissemination in the nation's cultural and symbolic environment. Theoretically exploring the notions of "permanence" and "naturalization", it attempts to explain the “permanence of long duration” of Catholicism in the state and public spheres of the country.

Keywords: Catholicism, public space, public school, religious symbols

1. - Uma escola pública porém católica...³

A Escola Municipal Doutor Adhemar Rezende de Andrade, EMARA, situada na cidade de Juiz de Fora no estado Minas Gerais, foi criada em 1911. Sua criação confunde-se com a história da instalação do templo católico no bairro de São Pedro, que é apenas um pouco anterior a data da fundação da EMARA. A escola começou a funcionar em um terreno contíguo a esta igreja, gentilmente cedido por ela para seu funcionamento. Vale lembrar aqui que o nome do bairro São Pedro, tem o nome de um dos padroeiros da Igreja Católica, santo de devoção da localidade.

A história do bairro que foi fundado por imigrantes alemães, traz consigo a marca da Igreja Católica seguida pela Igreja Luterana, ambas instauradas mais ou menos a mesma época, centenárias no bairro. Essas duas confissões conseguiram estabelecer um grau de convivência, mantendo suas diferenças, dividindo espaços, inclusive o cemitério do bairro, todavia com a proeminência da parte católica que ocupou a parte frontal do cemitério, ficando os protestantes com a parte dos fundos.

Outras religiões existem também há algum tempo no bairro com suas casas de oração, sempre próximos à escola e ao templo católico. Podemos citar o centro de Umbanda, cuja convivência também é digna de nota. Muitos dos seus frequentadores vão religiosamente à missa aos domingos, assumindo-se como católicos sem qualquer tipo de questionamento. Um Centro Espírita datado de 1995, apesar de funcionar anteriormente a essa data em outro local, encontra-se entre a Igreja Católica e a Igreja Luterana. Nas imediações da escola surgiram, nos últimos anos, pelo menos três igrejas neopentecostais: Igreja Evangélica Shalon, Assembléia de Deus Divino Fogo e Igreja do Evangelho Quadrangular Comunidade Cristã em um Novo Tempo de Vitória. Os membros dessas confissões religiosas começam paulatinamente a serem percebidos na comunidade escolar, trazendo para dentro dela as mesmas controvérsias que vemos surgir no campo religioso brasileiro, como a intolerância pentecostal face a Umbanda e Candomblé e a identificação de datas do nosso patrimônio folclórico-religioso como expressão do maligno. No entanto, esse contraste evangélico em relação a uma convivência entre religiões que sempre aceitou a preeminência e a visibilidade católica ainda é muito incipiente diante do domínio simbólico e cultural das práticas e crenças católicas disseminadas nos atos cívicos e pedagógicos desenvolvidos na escola.

A EMARA, possui dois turnos de aulas, que em 2008 funcionavam dentro da seguinte distribuição: primeiro turno composto por alunos do 6º ao 9º anos; turno da tarde com alunos do 2º ao 5º. Nesta escola, como em toda e qualquer escola da Prefeitura de Juiz de Fora, a gestão escolar é eleita pela comunidade escolar, sendo composta por um diretor e um vice-diretor. Em cada turno tem-se um coordenador pedagógico. Durante o ano são realizadas reuniões pedagógicas, normalmente dirigidas pelos diretores e/ou coordenadores com a participação de quase todos professores. Na escola, à época em que começamos nossa observação, em outubro de 2007, toda reunião pedagógica iniciava-se com a oração do Pai-Nosso. Algum tempo depois, ao indagarmos sobre se tal ato não simbolizava um evento de um domínio religioso específico, o cristão, (católico) talvez não apropriado para uma escola laica e plural, foi-nos relatado pela coordenadora que sempre havia sido assim, pois essa era uma oração de cunho universal. No ano de 2008, começamos a observar que no horário de entrada do turno da tarde os alunos eram colocados em fila e só seguiam para a sala com suas respectivas professoras após a oração do Pai-Nosso, ao fazermos a mesma indagação, mais uma vez foi-nos explicado, pela coordenação do turno da tarde, do caráter amplo e universal desta oração.

Interessante observar que a escola tem em suas instalações algumas imagens religiosas. Estas imagens mudam de lugar mas sempre estão lá. É bem verdade que elas ficavam mais expostas, em locais de maior destaque. Nos anos 2008 e 2009 elas ficavam na secretaria ou nos corredores, em locais bem visíveis; em setembro de 2012, estavam em uma sala ao lado da secretaria em cima de um armário.



As formaturas da escola quase sempre são celebradas com uma missa, no dia da entrega dos diplomas, o local de realização dessa missa varia: pode ser na própria igreja Católica que fica ao lado da escola ou na sua quadra de esporte. Indagando a direção do estabelecimento se a celebração não podia ser ampliada para outras confissões, a resposta obtida foi que outras igrejas eram sempre chamadas para a realização de um culto ecumênico, mas nunca compareciam.

As festas da escola são realizadas de acordo com o calendário religioso cristão/católico: Quaresma, Páscoa, Natal. Estes eventos são amplamente divulgados por cartazes afixados nos murais e a professora de artes confecciona junto com os alunos cartazes específicos para cada festa/evento. Além destas, outras festas de cunho mais cultural ou inspirador de valores morais como a Festa Junina e o Dia das Mães adquirem também uma feição católica. A festa junina, funciona como uma réplica da quermesse da igreja da paróquia de São Pedro ao lado, em homenagem ao Santo padroeiro. Interessante notar como um indicador de que em outras escolas - estas particulares, a presença evangélica força a mudança de determinados comportamentos no que diz respeito a eventos que trazem a marca da "cultura católica" dominante - foi esta solicitação que recebemos. Uma professora do 2º período nos pediu ajuda para encontrar músicas de festa junina que não falassem de nenhum santo, pois em seu outro turno, em outra escola, estava organizando uma festa junina e a escola possuía uma grande influência evangélica. Em "festa junina evangélica" não há "Culto aos Santos"!

Em 2008 celebrou-se na escola o Dia das Mães, mas no ano posterior, 2009, optou-se por não mais comemorar esta data pelo fato de alguns alunos não possuírem uma família nos moldes "convencionais". A data passou a ser chamada de Dia da Família, por se acreditar que esta atingiria um público maior. Nesta data as famílias são recebidas por professores e funcionários que se organizam para oferecer-lhes uma acolhida com palavras de incentivo proferidas por algum palestrante e um momento de lazer, culminando em um lanche, com o objetivo de estreitar os laços entre toda a comunidade escolar. De acordo com a professora, Celeste, que nos deu um depoimento, o evento iniciou-se no dia 19 de maio no ano de 2012 com a leitura de um trecho do Evangelho pelo padre Rafael, pároco da Igreja de São Pedro.

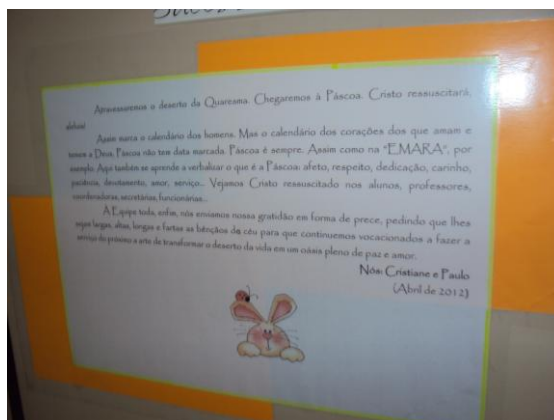
Após a leitura o Padre Rafael fez um discurso (quase uma homilia) sobre a relação da família com a igreja, escola, e comunidade, enfatizando sempre que a presença de Deus

na família deve ser constante, que Este tem um projeto para cada pessoa. Que os pais não devem ter vergonha de falar d'Ele com seus filhos e que os educadores tem sempre que ter uma palavra d'Ele em mãos. Que tudo vem de Deus, disciplina reflexão, família, amizades etc. (Professora Celeste)

Ao terminar a exposição do sacerdote foi passado um vídeo das apresentações musicais do Padre Zezinho. “Fiquei pensando que se fosse para rezar uma missa teria ido à igreja” nos disse a professora Celeste, assim como nos relatou que outro professor lhe afirmou “fico pensando se não dá ‘zebra’ deixar a Igreja Católica usar a escola e as outras religiões não”. Além do Dia da Família outra situação que nos chamou a atenção foram as atividades escolares no período da Quaresma. A Quaresma como um momento crucial do calendário católico na sua faceta penitencial, foi celebrada com destaque pela direção da escola durante os meses de março/abril. O interessante é que durante todo o período cartazes e *folders* da Igreja Católica foram afixados em locais bem visíveis, a ponto de um professor, Murilo, comentar que “a escola estava parecendo extensão da Igreja”.



Nas vésperas da Páscoa, um cartaz, assinado pela direção foi colocado na sala dos professores para felicitar os professores.



Na quarta-feira anterior à Páscoa foi pedido aos professores que falassem a importância deste evento cristão. Não foi feito um ato coletivo porque o som estava com problemas. No entanto, dia 03 de abril uma entrevista foi concedida pela diretora da escola na rádio escolar, sobre a importância da Páscoa, no horário do intervalo .

Na semana que antecede o domingo de Páscoa, a “semana santa” com sua marcante “sexta feira da paixão” quando os católicos praticam o jejum e a abstinência, não foi oferecido carne aos alunos, pois segundo uma cozinheira, o vice-diretor alegou que “deveria ser respeitado o jejum, pois as famílias iriam gostar de não servir”. Apenas arroz e batata foram servidos de segunda a quarta-feira. A mesma funcionária nos confidenciou que realmente não era por falta de carne que isso aconteceria porque a Secretaria de Educação havia mandado os estoques para o cardápio semanal.

Diante de tantas evidências não haveria porque não se concluir que tratam-se de práticas religiosas católicas, legítimas em um escola confessional, mas talvez inadequadas em um ambiente de escola pública e laico.

2.- Sobre a adequação da idéia de laicidade na constituição do espaço público no Brasil

Diante de todo o exposto, perguntar-se-ia, com o que este quadro revela, se não se estaria ferindo o princípio da laicidade que organiza o funcionamento da “coisa pública” em relação à presença do religioso no país? Se não se estaria influenciando com concepções de apenas um domínio da sociedade - a religião - a escola pública, *locus* universal formativo de valores cívicos/morais da nação e de produção de conhecimento técnico, científico e humanístico?

Seria correto então, avaliar que a presença de uma religião, como a católica, mesmo reconhecida como uma “religião natural” da cultura do país, num dos *locus* da esfera estatal como a escola pública, não compurscaria a função precípua desta instituição de formação de valores e produção de conhecimento? No regime laico francês, onde desde o século XIX, reforçado pela lei de 2004 que instituiu a proibição de porte de signos religiosos na escola pública, certamente! Todavia na Alemanha, república igualmente laica, as igrejas são convocadas pelo Estado para ministrarem o ensino religioso em escolas públicas no ensino fundamental e médio no sentido contribuir para formação de valores ético-morais (Portier 2011:16-17).

Mas neste particular que descrevemos acima, na maneira como a catolicidade se insinua e dissemina na estrutura cotidiana de uma escola pública, não estaríamos assistindo o discurso religioso exorbitando seu espaço social, penetrando e até englobando uma esfera específica do Estado? Como advertiu o filósofo Jürgen Habermas, isto não levaria à perda de autonomia deste órgão estatal totalmente absorvido por critérios religiosos? Para o filósofo alemão defensor da presença da religião no espaço público e até de sua colaboração com a esfera estatal, quando solicitada (à maneira alemã), há que se manter contudo, uma *distinção* entre a esfera da decisão política, (o espaço governamental) e o espaço da liberdade de opinião, (o espaço público) (2008:29). A esfera do Estado e de seus corpos (de representação e administrativo, como a escola), no entendimento do filósofo, deve ser resguardada enquanto espaço formulador de uma linguagem universal que balise a convivência entre religiosos e não-religiosos, todos enquanto cidadãos (2011:15-33).

Mas, regime de laicidade consiste basicamente na separação entre o Estado e a religião, criando um espaço neutro e reconhecidamente universal para coordenar a pluralidade dos que vivem no seu seio, na condição de cidadãos. Também significa a regulação pela qual o Estado, em nome da sociedade mais ampla, estabelece as regras de convivência dos segmentos religiosos entre si, face ao próprio Estado, estipulando direitos, liberdades,

benesses e deveres, obrigações destas religiões. A instituição da separação ou regulação por parte do Estado em relação a religião não significa, desta forma, seu desaparecimento, privatização ou perda de influência no espaço público, desde que sua presença seja traduzida para o código comum da política, das leis, da razão e do jogo democrático.

No entanto, há maneiras diferentes de separação Estado-Igreja, desde as mais estritas como no caso francês, onde a República não reconhece “o fato religioso ... e as instituições religiosas não podem reivindicar nenhum *status* de direito público” (Portier, 2011:16) até as que engendram regimes de confessionalidade que admitem uma “religião oficial” ou “de estado” com imunidades mas também com responsabilidades desta face ao Estado, que concede as demais religiões toda liberdade de culto e opinião, garantindo sua integridade contra toda sorte de discriminações e preconceitos. Esta segunda, é a forma dos chamados regimes da zona protestante da Europa, como a Inglaterra, Dinamarca e Finlândia (Portier 2011:13). Ari Oro também chama atenção para países na América Latina onde existem regimes de “religião de Estado”, são eles, a Argentina, a Bolívia e a Costa Rica. Também outros que tem regimes de separação com dispositivos de privilégio a uma religião, como nos casos do Peru, Paraguai, Guatemala, Panamá, El Salvador, etc.. Em todos esses casos, a religião privilegiada é a católica (Oro 2011:223). Portanto, ninguém em sã consciência negaria que países como Inglaterra ou Argentina não sejam países democráticos, com um estado moderno que garante o pluralismo, direitos e liberdade de seus cidadãos. A despeito disso, são países de confessionalidade e de reconhecimento privilegiado a uma religião, no caso, a anglicana e a católica.

Todavia, na tipologia estabelecida por Oro, o Brasil é arrolado entre aqueles que estabeleceram uma separação entre Igreja e Estado, sem privilégios ou dispositivos para qualquer religião (Oro 2011:223). Na nossa Constituição, o artigo 19 inciso I estabelece que é vedado à União, Estados, Distrito Federal e municípios “estabelecer culto religiosos ou igrejas, subvencioná-los, embaraçar-lhe o funcionamento ou manter com eles ou seus representantes relações de dependência ou aliança” com a ressalva de “colaboração no interesse público”.

Esta condição de país cujo regime republicano se encontra assentado sob a separação constitucional entre Igreja e Estado mas com uma presença religiosa (católica) significativa na esfera pública tem desafiado interpretações entre nossos sociólogos do fenômeno religioso. Uma contradição que suscita interpretações engenhosas como essa de Mariano de que “a laicidade não constitui propriamente um valor ou princípio nuclear da República brasileira (...) nem a sociedade brasileira é secularizada” (2011:154). Ou a constatação de Oro sobre a “discriminação positiva” que a religião católica sofreu por parte do Estado republicano brasileiro contrastada com “o tratamento discriminativo em sua forma negativa” dispensado as outras religiões (Oro 2011:229).

Consideramos que é no processo histórico que remonta nosso passado colonial chegando até a República que se pode traçar o mapa da presença e influência católica na esfera pública no país. Não pretendendo fazer nos marcos deste texto uma exaustiva análise deste processo, até porque ela já se encontra muito bem realizada em outros trabalhos (Giumbelli 2002; Montero 2006, Oro 2011)⁴, gostaríamos somente de sublinhar os fluxos pelos quais, de um lado, se visou demarcar uma separação mais rígida de religião e Estado, e de outro, aqueles que asseguraram e sedimentaram a presença católica na esfera do Estado. Pretendemos fazer apenas o registro de momentos fortes, particularmente no período republicano, que possam esboçar uma periodização da permanência da presença católica no aparato estatal num estágio onde se anunciava sua modernização e laicidade.

Já é do domínio acadêmico dos estudos deste tema, o conhecimento de que a única religião formalmente existente nos períodos colonial e imperial do Brasil, era a católica

(Montero 2006; Oro 2011). O artigo 5 da Constituição de 1824 deixava claro a oficialidade do Catolicismo no país permitindo apenas aos cultos protestantes, dos parceiros internacionais do Estado brasileiro, um funcionamento no âmbito doméstico. Será apenas com o advento da República e de sua constituição em 1891 que se realiza a separação Igreja-Estado com a respectiva laicização do corpo administrativo/burocrático estatal e o estabelecimento de uma regulação legal do papel do Estado face a sociedade, nas matérias do ensino, casamento, sepultamentos, etc.

Aqui assistimos a um primeiro fluxo de iniciativas de forças civis laicas que imprimem ao Estado critérios racionais-legais de organização e de gestão da sociedade e por isso avançam em áreas até então sob o domínio do poder eclesiástico. Neste momento, as instâncias eclesiásticas estão ocupadas principalmente em reaver seus antigos bens imóveis e patrimoniais em poder do governo republicano, confiscados por ordem de setores governantes da elite positivista e anti-clerical (Miceli 1985:92-111; Moura e Almeida 1977: 321-342). No entanto, embora enfraquecida, por um lado, por outra liberta do controle do regime do Padroado do período imperial, que limitava sua total fidelidade ao Vaticano, superados os primeiros anos da República, a Igreja passa gradualmente, a reivindicar do Estado laico um lugar preeminente na política institucional e social do país, enquanto "representante da religião majoritária dos brasileiros". Ainda em 1890, a presença católica na Assembléia Constituinte logrou manter seus direitos de propriedade e cobrança de laudêmio sobre vários de seus imóveis; assim como subvenções estatais para ordens e congregações e ainda a garantia de expedição de documentos por instâncias religiosas (Oro 2011:225).

Este processo de negociação da Igreja com o Estado Republicano laico visava, por parte da primeira, o estabelecimento de um modelo de *Neo-Cristandade*, ou seja, uma sociedade moldada segundo os valores morais e culturais do Catolicismo. Desta forma, reivindicando-se como a "religião da nação", conseguiu articular um arranjo com o Estado em que este lhe concede influência privilegiada em aparatos formadores de consenso social para a manutenção de sua *hegemonia ideológica* na sociedade - a família, a educação e as obras sociais - exercida desde a época colonial.

Estamos nos referindo agora já a um segundo fluxo bem nítido, que se dá a partir das iniciativas de D. Sebastião Leme, arcebispo do Rio de Janeiro, frente ao Estado Laico, representado pelo governo Varguista do pós-1930. Nele, a Igreja Católica consegue arrancar por meio da Constituição de 1934, concessões cruciais como: o casamento religioso inteiramente reconhecido pela lei civil e a proibição do divórcio; a educação religiosa nas escolas públicas e o financiamento pelo Estado de escolas da Igreja, Seminários e hospitais católicos designados como de "utilidade pública"⁵. Isto significou um retorno aos privilégios do passado Colonial e Imperial - agora sem os constrangimentos da tutela estatal do Regime de Padroado - e a afirmação da Igreja Católica na sociedade brasileira como guardiã da moral e fiadora do comportamento da população. Este modelo foi descrito por Pedro Ribeiro de Oliveira como o de uma "*concordata não escrita*" firmada entre a Igreja e o Estado (1992:42). Segundo este autor

Embora oficialmente separada do Estado, ela [Igreja] torna-se a guardiã da ordem social, tendo seu papel reconhecido pelo Poder Público, que apóia suas obras beneficentes, escolas e hospitais, admite sacerdotes como capelães militares, acata suas diretrizes sobre legislação referente à família e aos bons costumes, e introduz o crucifixo nas repartições públicas. Sinal evidente desta concordata implícita é a imagem do Cristo Redentor no ponto culminante do Rio de Janeiro, pairando sobre a capital da República (1992:42).

A reação a este avassalador domínio católico na sociedade brasileira afiançado pelo Estado veio de uma forma débil pelo diminuto grupamento de protestantes que propugnavam

“ a defesa da fé evangélica contra a falta de liberdade religiosa, contra o ensino religioso nas escolas públicas, contra a entronização de imagens em casas legislativas ou em repartições públicas (...) ou contra a estátua do Cristo Redentor que se erguia no Corcovado” (César 1987:09).

Um terceiro fluxo corresponde a uma atuação politizada da Igreja no espaço público no final dos anos 1960 e anos 1970. Suas reivindicações neste período correspondiam mais a reinstalação de um Estado de direito no país e o restabelecimento de todas as liberdades civis, do que uma negociação para manutenção de privilégios na esfera pública, ou conversão da “liberdade religiosa” em seu próprio proveito. Paula Montero no seu balanço sobre os estudos de antropologia da religião na academia durante os anos 1970-1990 registra que grande parte dos estudos sociológicos e da ciência política refletiu na época sobre “o papel desta instituição na consolidação de uma sociedade democrática”, onde a Igreja Católica se configurava como “uma das poucas, se não a única, instituição da sociedade civil capaz de um esforço organizado de oposição” ao regime militar (1999:332). Isto fez com que ela chegasse “aos anos 80 com um expressivo superávit de legitimidade política” (1999:332).

Um quarto e último fluxo se dá na redemocratização do país e na sua articulação a partir da Constituinte de 1988, quando a Igreja Católica logra assegurar a manutenção de auxílios, cooperações e isenções. Além disso, coloca na ordem do dia do parlamento e da justiça a fixação de uma agenda moral que se confronte com as crescentes aspirações de segmentos da sociedade civil por uma flexibilização dos costumes e normas sociais em relação a sexualidade, as artes, a ciência, todos movidos por uma lógica laica de regulação social. Dentre os eventos que revelam a manutenção do papel “de ponta” da Igreja Católica junto ao Estado brasileiro, se encontra o Acordo bilateral firmado entre a Santa Sé e o governo Lula representando a República Federativa do Brasil em 2008, sancionado pelo parlamento brasileiro em 2009. Este acordo demonstra a existência de interesses comuns e privilegiados entre o Estado que representa a “maior nação católica do mundo” e o Estado que expressa a própria Igreja Católica universal. Constituído por vinte artigos que legislam sobre “isenções fiscais para pessoas jurídicas eclesiais, proteção de lugares de culto e patrimônio histórico e cultural da Igreja católica, assistência espiritual em hospitais e presídios, ensino religioso nas escolas públicas, efeitos civis de casamento religiosos, destinação de espaços para fins religiosos, etc” (Raquentat Júnior 2010:176), este acordo suscitou uma polêmica intensa nos meios jurídicos, educacionais e principalmente no Congresso Nacional, onde parlamentares de corte laico e evangélico reagiram contra a sua existência. A resultante desta controvérsia foi a elaboração da “Lei Geral das Religiões” por iniciativa da bancada evangélica que estendeu todas as cláusulas do acordo bilateral para as demais religiões existentes no país, votada e aprovada na Câmara Federal logo em seguida a votação e aprovação do acordo Santa Sé-Estado brasileiro (Raquentat Júnior 2010:182). Todo esse processo veio a revelar, de um lado, um consistente e crescente movimento religioso no espaço público, alternativo, de aliança, mas na maioria das vezes de contestação à maioria católica, em torno das igrejas evangélicas-pentecostais (que já pincelamos em alguns trechos deste artigo e a que vamos nos referir em um último comentário na conclusão dele). Mas também, de outro lado, a reafirmação do protagonismo da Igreja Católica frente ao Estado brasileiro quando a questão se referir às relações institucionais de poder, inclusive oferecendo um protocolo de acordo a ser seguido pelas demais confissões religiosas.

Portanto, a Igreja Católica, nas suas fricções, interações com o regime republicano ao longo da história moderna do país, forneceu a este, o grande “modelo de referência” do que seria normatizado dentro da categoria “religião” (Montero 2006:51). Por ser a grande antagonista da República no seu período inicial, “uma vez que não havia então qualquer outro culto estabelecido, nem se concebiam outras práticas populares como religiosas” (Montero

2006:52) , no contraste e na contenda ela termina por estabelecer a agenda e os pressupostos dos mecanismos de regulação do religioso pelos legisladores republicanos e demais homens do poder. E por sua vez, ela, Igreja também procura mobilizar sua influência na intelectualidade, na política e nas elites sociais para influenciar com valores cristãos/católicos a constitucionalidade do regime republicano. Desta forma, no entender de Montero, a Igreja Católica vai se legitimar com os acordos que se sucederam no correr dos anos da república brasileira, como importante “matriz” para a normatização do papel do religioso na esfera pública do país, sendo “responsável pelos ritos civis socialmente válidos”, quando “códigos católicos (...) são percebidos como aqueles aceitáveis para expressar ou demandar algo no espaço público” (Montero 2006: 64).

3.- Uma matriz religiosa católica como expressão cultural e *ethos* simbólico da população brasileira

Outro recurso ao processo histórico vai nos conduzir a idéia de construção e formação do *ethos* e da identidade cultural/religiosa da população brasileira. E aqui servimo-nos da interpretação de Sanchis (1988, 1997) de que a tendência a hibridização entre as religiões no Brasil formando uma matriz religiosa comum a todas, estaria marcada na “sociogênese” da nação. Esta se deu no encontro (desigual) de três povos desenraizados nesta *terra brasilis* a se perder de vista. Encontro este, marcado pela dominação da cultura européia/portuguesa sobre as duas seguintes - do indígena e do africano - mas que “no avesso ou no insterstício” desta dominação, ocorreram “micro-processos do jogo das identidades”, de “porosidades e contaminações mútuas” que impediram uma compartimentação e uma distinção significativa entre estas culturas e cosmologias religiosas (1997:105-106). Multiplicam-se exemplos entre a Casa Grande e Senzala, desta “co-presença” entre estas culturas/religiões, não limitadas a uma “existência paralela”, mas a aberturas e articulações e “contaminações mútuas” (1997:105-106). Segundo o autor: “Nem África pura, nem Catolicismo europeu. Do ponto de vista religioso e do ponto de vista cultural” (1997:105).

Mas esse é um enfoque de cunho mais “culturalista” que privilegia o papel da religião na mentalidade, hábitos, visões de mundo da população e menos de sua relação com o espaço do poder, da produção e do conhecimento. Aqui, um estudo próprio das religiões e de suas relações mútuas que se convencionou atender pelo domínio de “campo religioso brasileiro”. Compatibilizar a pesquisa e o estudo da religião nestes dois registros: o cultural/simbólico e o político/público parece ser o desafio e a grande limitação das Ciências Sociais que tratam da questão religiosa no país. Como já havia sugerido Paula Montero falta “uma teoria de maior fôlego, capaz de propor em novas bases as relações entre *cultura* e *sociedade*” (1999: 362). Para ela “o campo de estudos da religião [no Brasil] se encontra fracionado [entre uma perspectiva sociológica e outra antropológica] (...) incapaz de construir uma problemática que associe uma leitura fina dos processos de significação à análise das determinações mais estruturais que orientam a ação social” (1999: 347).

Dentro desta problemática, o antropólogo Emerson Giumbelli que privilegia o recorte de análise da religião no espaço público, avalia que existem “abordagens que, ao tratar do campo religioso (...) sentem-se a vontade para jamais mencionar o envolvimento do Estado” numa “perspectiva que exterioriza (...) o papel do Estado na conformação do campo religioso brasileiro (2002:233). Da mesma forma, podemos dizer que o inverso é verdadeiro! Diversas abordagens que tratam do papel da esfera pública no Brasil, ou minimizam a influência da religião neste domínio, ou o que é mais frequente, a compreendem como uma pedra de tropeço para a plena realização dos valores republicanos e democráticos desta nossa instância pública. Nossa perspectiva de análise, ao contrário, é de chamar atenção para a grande

influência que o comportamento religioso exerce nas condutas públicas de nossa população. Principalmente aquelas que se abrigam dentro da grande matriz religiosa que se formou na história da nação sob o nome de catolicismo. Para o bem e para o mal tem sido assim, e a postura mais produtiva do ponto de vista heurístico é considerar esta presença com todas suas implicações possíveis.

Portier já havia sublinhado para o caso dos países da zona não católica da Europa que “a população sempre se opôs a idéia de uma relegação da (...) [religião] nacional ao espaço privado (...) [pois] maciçamente agrupada em torno dessa religião, (...) ela [população] fez disso, o próprio símbolo de sua identidade coletiva. Ao decretar a separação o Estado teria arriscado a tomar uma medida extremamente impopular” (2011:15).

Para o caso dos EUA o sociólogo Robert Bellah vê a influência pública da dimensão religiosa sob a definição de “religião civil” (1987). Segundo o autor, este conceito define certos princípios religiosos que a grande maioria dos norte-americanos partilham, engendrando uma dimensão religiosa pública expressa em crenças, símbolos e rituais que jogam papel crucial no desenvolvimento das instituições americanas e resultando em um genuíno veículo de auto compreensão nacional (1987, p. 171-6)⁶.

Também Talal Asad vê em determinadas “raízes religiosas” dos EUA e da Índia - que ele reconhece propiciarem vagas de intolerância - características culturais que configuram nestas duas sociedades uma “reconhecida personalidade pública”, que convive, no entanto, com sua constituição secular e sua democracia liberal daqueles países, sem alterá-las. No caso dos EUA, seria a tendência de ver o oponente como o “mal”, a dissensão como “traição” identificada como proveniente do “estrangeiro” e no caso da Índia, os *riots*, perseguições a minorias cristãs, muçulmanas e párias justificadas na representação das castas e no estabelecimento hierárquico de minorias étnicas-religiosas (1999:7-8).

Mas no que diz respeito ao Brasil, muitos dos nossos autores entenderam que ao tratar de temas do debate público sobre: o reconhecimento de direitos, justiça social e questões relativas a repartição desigual do poder na sociedade brasileira, a presença de um *ethos* cultural/simbólico marcado pela idéia de “sincretismo religioso” embutido no nosso catolicismo amplo, implicaria em uma impostura. Não seriam nada mais que mascaramento do conflito e uma falsa afirmação “da presença da harmonia existente entre partes opostas, porém complementares e hierarquicamente dispostas no espaço público” (Miranda,2010:130). Associando esta formulação à outras como a “fábula das três raças” e a “democracia racial” avaliam que essa idéia “miscigenadora” ocultaria as práticas de racismo e intolerância religiosa no âmbito da sociedade e do espaço político brasileiro.

A questão seria então, de se avaliar se na experiência histórica e social, (logo pública) da constituição de “um modo de ser” do nosso povo foi se estabelecendo ao longo dos séculos, uma identidade católica geral (num sentido mais alargado que o institucional e canônico, muitas vezes à revelia deste). Brandão considera que o que “define o modo de ser católico no Brasil”, “mais do que politicamente dominante em seu campo de relações de poder”, foi o fato de que “o catolicismo, foi e ainda é, no país, a *religião de todos*” (1988:47; Grifo nosso). “Religião de todos” no sentido de que “o catolicismo é socialmente a possibilidade de todas as categorias de sujeitos sociais possuírem uma mesma religião e diferenciarem, no seu interior, modalidades próprias de sua religiosidade” (1988:47). Aqui a idéia de *matriz* parece clara, mas de uma matriz não intencional, constituída nas relações cotidianas e no aproveitamento livre de estruturas formais, históricas e institucionais.

Pedro Ribeiro de Oliveira, por sua vez, consegue articular a característica cultural/simbólica do catolicismo com um papel público seu, quando afirma que “a Igreja Católica desempenha de fato uma função *pública* no campo *cultural*, oferecendo ao conjunto da população brasileira os ‘ritos de passagem’ (batismo, comunhão, casamento e funerais),

além de conferir solenidade aos eventos sociais e familiares” (1992:42). Aqui, pode-se claramente observar uma presença pública do catolicismo, não por mecanismos de relações políticas e institucionais (o que foi, sem dúvida realizado por suas instâncias hierárquicas e formais), mas por sua característica cultural e simbólica de fornecedora à população dos signos mais significativos para sua vida cotidiana.

Voltando a Pierre Sanchis, na sua interpretação (sempre numa modesta postura indagativa) da permanência desta matriz sincretico-cultural católica dentro do espectro social brasileiro, ele se refere “à teimosia de uma ‘tradição’ (pré-modernidade?) brasileira, feita da articulação, nunca reduzida à unidade sistemática, de identidades porosas e relativamente fluidas” (1997:113). Recusando-se desejar “a pura reprodução deste modelo” e reconhecendo “que na história” ele foi “portador de horrores demais” (1997:113), (aqui nenhum ufanismo, nem visão de que o sincretismo seja uma panacéia para a realidade brasileira), ele se indaga, se “no seu cerne” - esta modalidade histórico-socio-cultural desenvolvida na “sociogênese” do Brasil que na sua avaliação reproduz-se incessantemente em meio à modernidades e pós-modernidades - “talvez encerre uma virtualidade positiva permanente” (1997:113).

Se é que entendemos bem o autor, esta característica (sincretica) desenvolvida na história social/cultural do nosso país, guarda a possibilidade de colocar em condição de proximidade e intimidade atores que em desenhos sociais de outras sociedades se encontram em posições que não se comunicam devido a hierarquias diferenciadas. E, no nosso caso, isto poderia permitir formas relacionais peculiares que na sua informalidade talvez conseguissem “inspirar os desenvolvimentos de amanhã (...) num sentido de Paz” (1997:114) enquanto um possível projeto público.

Indo mais além, o insuspeito, enquanto agnóstico, cientista político Rubem Barboza Filho, sempre envolvido com os temas da cultura e democracia, a partir das teorias de MacYntyre e Charles Taylor, aponta para uma virtualidade democrática no “catolicismo próprio dos três primeiros séculos de [nossa] história”, segundo ele, obscurecido pelas nossas elites intelectuais influenciadas por uma concepção de modernização “inconscientemente protestante” que “separou razão e religião” (2011:12). Para Barboza, “foi esta linguagem religiosa e católica destes séculos iniciais que se ofereceu como o território para a conformação de uma sociedade que, apesar do latifúndio, da escravidão, da violência, detinha um grande poder de incorporação e uma dinâmica potencialmente democrática” (2011:12). Almeja ele, que sua reflexão possa contribuir para a crítica “deste aparente imperativo de condenação de uma religiosidade original da população brasileira. E com isso abrir as portas para uma compreensão mais generosa dos sonhos que habitam esse imaginário” (2011:13).

Conclusão

Esta aceitação quase natural da presença do catolicismo em um espaço que presumivelmente seria regido e organizado dentro dos princípios da *res publica* foi o que procuramos analisar ao longo deste texto. Buscou-se compreendê-la através tanto das relações históricas travadas entre Igreja e Estado no país – do nosso passado colonial passando pelo pacto republicano de 1889 e atravessando a república moderna do século XX - quanto, e principalmente, no processo de formação cultural e identitária da nação - e até por isso, balisando a forma da relação estabelecida entre o poder público e o poder eclesiástico.

No nosso entender, a matriz sincretica religiosa que se organizou no Brasil em torno e sob o nome de catolicismo (também chamado de “catolicismo popular”) disseminou-se na cultura, visão de mundo e no *ethos* do nosso povo, com isso “contaminando” a maneira do seu comportamento no espaço público e sua conduta nas relações cívicas e cidadãs. Por outro lado, a instituição eclesial católica, sua hierarquia, agentes e representantes na sociedade

política e civil aproveitaram-se desta inscrição “católica” identitária do nosso povo, que podia ser resumida na equação: brasileiro = católico⁷, para se legitimar e auferir poder diante dos poderes públicos da nação.

Bastante ilustrativo disto foi o discurso, analisado por Ralph Della Cava, de D. Sebastião Leme arcebispo do Rio de Janeiro em 1931, na inauguração da estátua do Cristo Redentor. Diante do presidente Getúlio Vargas e de seu *staff* ministerial dos tenentes e bacharéis revolucionários de 30, o Cardeal advertiu aos próceres da nascente República com suas expectativas laicas-positivistas que ele falava “em nome da imensa maioria católica da nação” e que diante disso “ou o Estado... reconhece o Deus do povo ou o povo não reconhecerá o Estado” (Della Cava 1975:114-15). O resultado deste repto se verá na Constituição da 1934 com todos os privilégios concedidos a Igreja Católica já contemplados na nossa análise mais acima.

Para falar em nome da grande massa católica do país, a hierarquia da Igreja em que pese suas iniciativas de purificação e controle do catolicismo tal qual praticado pela população (festivo, profano e milagreiro) soube tolerar, conviver com ele e assimila-lo pois segundo o historiador Leandro Karnal o "modelo purista nunca foi seguido pela ortodoxia católica" (1998:262). Ao contrário de "converter-se em nau dos escolhidos", como queriam alguns de seus setores assim como direções hegemônicas em determinados períodos de sua história, a Igreja Católica "preferiu ser a imensa arca de Noé conduzindo dentro de si o imaginário variegado de uma viagem para a terra prometida" (1998:262). Também o antropólogo Rubem Cesar Fernandes ao comentar a relação estabelecida entre a hierarquia da Igreja, seu clero e os praticantes do catolicismo popular nos santuários e centros de devoção popular brasileiros, afirmou que “apesar das barreiras linguísticas e culturais, os padres e os romeiros conseguiram se comunicar, afinal. Expressavam-se em discursos religiosos dissonantes, mas se compreendiam o bastante para formar um sistema comum. Em suma, ambos eram católicos" (Fernandes 1988: 95).

É dentro deste quadro histórico-social que se configura nossa interpretação do porque práticas, crenças e rituais católicos são assimilados e aceitos por pais, alunos e professores, habituados a presença difusa desta genuína “religião brasileira” nos lugares públicos do país, como fazendo parte da expressão dos nossos valores morais e laços de sociabilidade nas comunidades escolares e outros lugares públicos. Da mesma forma compreende-se como setores mais orgânicos e militantes da Igreja Católica, cadeia de transmissão do clero, estabelecidos na direção de estabelecimentos de ensino público logram colocar uma agenda católica, de proselitismo e catequese no calendário pedagógico de unidades escolares.

Será apenas com a entrada em cena no espaço público em geral e no espaço escolar em particular, deste ator social conhecido como evangélico e/ou (neo) pentecostal que esta situação de acomodação e hierarquia sobre a direção de uma cultura católica irá se alterar. Portador de um questionamento à capacidade inclusiva do catolicismo e também deflagrador de inúmeras controvérsias com respeito às outras religiões e ao sistema pedagógico laico, o ator evangélico/pentecostal produzirá no ambiente escolar público, um “efeito revelatório” (Giumbelli 2010:19) daquilo que estava encoberto pela dinâmica encompassadora do catolicismo dominante. Numa perspectiva mais ampla que a realidade das escolas públicas, o sociólogo Ricardo Mariano também afirma que o pentecostalismo, por sua característica “proselitista e conversionista” será aquele capaz de “por em xeque a estreita identificação entre catolicismo e nacionalidade brasileira” rompendo “assim como modelo hegemônico da relação inter-religiosa...: o sincrético-hierárquico”⁸ (2011:248). Mas isso será um tema para próximas pesquisas, talvez nesse mesmo estabelecimento escolar, mas certamente em outras escolas municipais de Minas Gerais – que até então continuam sob forte influência católica⁹ –

mas agora também atingidas pela crescente dinâmica do pluralismo religioso no espaço público!

Bibliografia

Antoniazzi, Alberto. 1989 "O Catolicismo no Brasil". Pp.13-35 en Leilah Landim (org.) *Sinais dos Tempos: Tradições Religiosas no Brasil*, coordenado por Leilah Landim. Rio de Janeiro: Caderno do ISER 22.

Asad, Talal. 2003 "Introduction - Thinking about Secularism ». Pp.1-7 en *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.

Azzi, Riolando. 2000. *Sob o Báculo Episcopal. A Igreja Católica em Juiz de Fora 1850-1950*. Juiz de Fora, Centro de Memória da Igreja de Juiz de Fora.

Barboza Filho, Rubens. Razão, Religião e Democracia. *Boletim CEDES*, out. 2011. Disponível em http://www.cedes-puc.com/p/apresentacao_08.html).

Brandao, Carlos Rodrigues. 1988 "Ser católico: dimensões brasileiras, um estudo aobre a atribuição através da religião". Pp.27-58 en *Brasil & EUA- Religião e Identidade Nacional*. Rio de Jaeiro: Graal.

Camurça, Marcelo, Léa Perez y Fátima R.G Tavares. 2009. *Ser jovem em Minas Gerais: religião, política e cultura*. Belo Horizonte: Argvmentvum.

Della Cava, Ralph. 1976 "Igreja e Estado no Brasil do século XX. Sete monografias recentes sobre o catolicismo brasileiro, 1916/64." *Estudos CEBRAP* 12 :5-52.

Cesar, Waldo. 1987 " Ser protestante: mais perguntas do que respostas?". *Comunicações do ISER* 24: 4-14.

Fernandes, Rubem César. "Aparecida, nossa rainha, senhora e mãe, saravá!". En *Brasil & EUA: Religião e Identidade Nacional*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

Giumbelli, Emerson. 2002. *O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo: Attar.

_____. 2010. "Crucifixos invisíveis: polêmicas recente no Brasil sobre símbolos religiosos em recintos estatais". *Anais 27ª Reunião Brasileira de Antropologia* , Belém: 01 a 04 de agosto.

Fernandes, Rubem César. 1994. *Privado porém Público. O terceiro Setor na América Latina*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

Habermas, Jürgen. "Retour sur la religion dans l'espace public". *Le Débat*, nov-déc, 2008.

_____.2011 "The Political': the rational meaning of a questionable inheritance of political theology". Pp. 15-33 en *The power of religion in the public sphere*. New York: Columbia University Press.

Karnal, Leandro. 1998. *Formas de representação religiosa no Brasil e no México do século XVI*. São Paulo: Hucitec.

Mariano, Ricardo. 2011 "Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública". *Civitas* 11(2):238-258.

Miceli, Sérgio. 1985 "A gestão diocesana na República Velha". *Religião e Sociedade* 12(1):92-111.

Miranda, Ana Paula. 2009-2010 "Entre o privado e o público: considerações sobre a (in)criminação da intolerância religiosa no Rio de Janeiro". *Anuário Antropológico* : 125-152.

Montero, Paula. 1999 "Religiões e dilema da Sociedade brasileira". Pp.327-367 em *O que ler na Ciência Social brasileira (1970-1995)*. Vol 1 Antropologia. Brasília: Ed. Sumaré/ANPOCS/CAPES.

_____.2006 "Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil". *Novos Estudos CEBRAP* 74: 47-65.

Moura, Sérgio Lobo y José María Gouvêa. 1977 "A Igreja na Primeira República" . Pp.321-342 em *História Geral da Civilização Brasileira*, Tomo III, O Brasil Republicano, 2º vol coordenado por Boris Fausto. Rio de Janeiro/São Paulo: Difel.

Oro, Ari Pedro. 2011 "A laicidade no Brasil e no Ocidente. Algumas considerações". *Civitas* 11(2) :221-237.

Oliveira, Pedro Ribeiro. 1992 "Estruturas da Igreja e Conflitos Religiosos". Pp.41-66 em *Catolicismo: Modernidade e Tradição*, coordenado por Pierre Sanchis. São Paulo: Loyola.

Portier, Philippe. 2011 "A regulação estatal da crença nos países da Europa Ocidental". *Religião e Sociedade*, 31(2):11-28.

Ranquetat Júnior, Carlos Alberto. 2010 "O acordo entre o governo brasileiro e a Santa Sé e a Lei Geral das Religiões: Estado, religião e política em debate. *Debates do NER* 18: 173-192.

Sanchis, Pierre. 1988 "As Religiões dos Brasileiros". *Revista Horizonte* 1 (2):28-43.

_____. 1997 "O Campo Religioso Contemporâneo no Brasil". Pp.103-116 em *Globalização e Religião*, compilado por Ari Pedro Oro y Carlos Alberto Steil. Petropolis: Vozes.

Soares, Luiz Eduardo. 1993 "A guerra dos pentecostais contra o afro-brasileiro: Dimensões democráticas do conflito religioso no Brasil.". *Comunicações do ISER* 44 (12): 43-50.

¹ Antropólogo e docente no Programa de Pós Graduação em Ciência da Religião e no Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF).

² Professora em escola municipal do Município de Juiz de Fora e mestranda no Programa Pós Graduação em Ciência da Religião da UFJF.

³ Aqui, uma referência ao título do livro de Rubem César Fernandes “Privado porém público: o terceiro setro na América Latina” (1994) sobre o papel do chamado 3º setor (o mundo das ONGs, Fundações, Associações e das religiões) no espaço público com uma lógica que não a do Estado e do Mercado, os dois primeiros setores.

⁴ Uma síntese e cronologia das relações Estado-Igreja bem feita foi a que realizou Giumbelli a partir da contribuições dos *brazilianists* Della Cava, Bruneau e Mainwaring. São estes os seguintes períodos, demarcados nessa cronologia: “ a *união* entre Igreja Católica e Estado durante o período colonial e boa parte do império; a *separação* republicana (...) que inaugura um novo regime jurídico e introduz um lapso nas relações entre a Igreja Católica e o Estado; a *‘neo cristandade’*, ou seja, um novo pacto entre a Igreja Católica e o Estado, em parte officioso, em parte juridicamente legitimado, consolidado na década de 1930 com o governo Vargas (...) [que] se estende até o final da década de 1960 quando ocorre uma espécie de segunda ‘questão religiosa’ e as relações entre Igreja e o Estado entram novamente em uma *‘crise’* que, em função das transformações na pastoral católica e dos rumos traçados pelo governo, joga a primeira contra o segundo, muito embora o quadro jurídico permaneça inalterado” (Giumbelli 2002:239).

⁵ Por meio destas concessões legitimadas na Constituição de 1934, a Igreja pôde exercer um maior controle ideológico na sociedade brasileira: como promulgadora, ao lado do Estado, do casamento, pôde influir na unidade básica da sociedade: a família; com pleno acesso para ministrar o ensino religioso nas escolas, passa a influir na formação ideológica da juventude; e, por fim, com a primazia para uma ação junto às massas desfavorecidas, através da filantropia, pôde consolidar uma imagem de benemérita junto à população brasileira. (Della Cava 1976:5-52.)

⁶ A formulação original de Bellah é "American civil religion is (...) un understanding of the American experience in the light of ultimate and universal reality" (1987: 186).

⁷ Assim se referia ao tema D. Justino, bispo da católica Juiz de Fora nos anos 1930: ““Brasileiro é sinônimo de católico (...) Quem nasceu nas plagas brasileiras, e se arregaça sob a bandeira de qualquer seita dissidente, é, pelo menos impensadamente, inimigo da pátria” (Livro do Tombo do Bispado de Juiz de Fora, vol 1, p.45, apud Azzi 2000:295).

⁸ Dentro dessa mesma perspectiva, Luiz Eduardo Soares, viu no conflito religioso pentecostal X afro-brasileiro, o mérito de separar através de uma “postura cultural excludente e diferenciadora, oposta à nossa tradição inclusiva e neutralizadora das diferenças que o sincretismo expressa de modo ímpar” (Soares.1993:45). Segundo ele, está se operando hoje um “reordenamento do campo religioso brasileiro, até então marcado por uma integração bem sucedida” de corte “*vertical* ou assimilação hierárquica” organizado pelo Catolicismo tradicional inclusivo das diferenças (Soares 1993:46).

⁹ Assim se referiu Alberto Antoniazzi a especificidade representativa do catolicismo em Minas Gerais: “É conhecido o caso de Minas Gerais, onde um catolicismo leigo, no início, e uma ação pastoral, em seguida, enraizada na cultura local, têm contribuído para caracterizar uma forma típica de catolicismo ‘mineiro’” (1989:17). Também, na pesquisa realizada por Léa Perez, Fátima Tavares e Marcelo Camurça junto aos estudantes da rede pública de ensino de Minas Gerais, esta revelou um percentual de 79,4% de adeptos do catolicismo contra 7,7% do protestantismo, 6% do pentecostalismo, 6% de espíritas, 2,4% de adeptos das religiões afro-brasileiras e 4,3% de outras religiões. Ou seja uma amplíssima maioria de jovens católicos, com suas famílias respectivamente (Camurça, Perez, Tavares 2009:56).