

A economia moral da esfera pública: o pentecostalismo e os limites entre público e privado na sociedade brasileira

The moral economy of the public sphere: Pentecostalism and the boundaries between public and private in Brazilian society

Cleonardo Gil de Barros Mauricio Junior

cleonardomj@gmail.com

Museu Nacional - UFRJ



10.52521/opp.v23n1.15221

FLUXO DA SUBMISSÃO

Submissão do trabalho: 15/03/2025

Aprovação do trabalho: 22/06/2025

Publicação do trabalho: 04/07/2025

Resumo

Este artigo visa refletir como o pentecostalismo perturba categorias convencionadas nos estudos da religião no Brasil, especialmente a dicotomia público-privado e, consequentemente, o papel da religião na esfera pública. Essa reflexão dar-se-á a partir de dois eventos acontecidos em Brasília e liderados pelo pastor Silas Malafaia (um dos principais opositores dentre os líderes pentecostais às políticas progressistas), nos quais fiz trabalho de campo com observação participante: primeiro, a inauguração de uma filial da igreja de Malafaia em Brasília, marcada para acontecer no mesmo fim de semana de um protesto pelo *impeachment* da presidente Dilma Rousseff, em março de 2016. Esse protesto na capital federal aconteceu simultaneamente a vários outros espalhados por muitas cidades brasileiras; depois, o chamado "Ato Profético em favor do Brasil", realizado também em Brasília, em junho do mesmo ano, na sequência da aprovação do processo do *impeachment* na Câmara. Sem abandonar a noção de esfera pública habermasiana, mas cotejando-a com as críticas feminista e dos estudos do secularismo dirigidas a essa mesma noção, quero apresentar o que chamo de economia moral da esfera pública e com isso contribuir para esclarecer o fenômeno da atuação pública dos pentecostais na sociedade brasileira.

Palavras-chave

Esfera Pública. Religião. Economia Moral. Pentecostalismo.

Abstract

This article aims to reflect on how Pentecostalism disrupts conventional categories in studies of religion in Brazil, especially the public-private dichotomy and, consequently, the role of religion in the public sphere. This reflection will be based on two events that took place in Brasília and were led by Pastor Silas Malafaia (one of the main opponents of progressive policies among Pentecostal leaders), in which I conducted fieldwork with participant observation: first, the inauguration of a branch of Malafaia's church in Brasília scheduled to take place on the same weekend as a protest for the impeachment of President Dilma Rousseff, in March 2016. This protest in the federal capital took place simultaneously with several others spread across many Brazilian cities; second, the so-called Prophetic Act in Favor of Brazil, also held in Brasília, in May of the same year, right after the approval of the impeachment process in the Chamber. Without abandoning the Habermasian notion of the public sphere, but comparing it with feminist criticisms and secularism studies directed at this same notion, I want to present what I call the moral economy of the public sphere and thereby contribute to clarifying the phenomenon of the public action of Pentecostals in Brazilian society.

Keywords

Public Sphere. Religion. Moral Economy. Pentecostalism.

Introdução

Se houve um tempo em que era possível equiparar a sócio-antropologia da religião brasileira ao estudo do declínio do catolicismo, esse quadro parece ter se modificado em direção a uma nova equivalência, desta feita com os debates em torno do crescimento vertiginoso dos evangélicos, sobretudo do segmento pentecostal¹, e de seu lugar na sociedade e cultura brasileiras.

As dificuldades parecem ser enfrentadas menos ao compreender a expansão pentecostal, e mais ao tentarem dar conta de sua atuação na esfera pública como antagonistas de movimentos como o LGBTQIAP+ e Feminista. É, então, como novos atores na disputa pelo jogo político (na forma, principalmente, do controle da moralidade pública) que os evangélicos pentecostais têm incomodado os adeptos de uma agenda política progressista. Diante deste cenário, desejo refletir neste artigo a respeito dos modos pelos quais o pentecostalismo, investido do papel de *player* no cenário político brasileiro, perturba noções instituídas de público e privado, confundindo pressupostos há muito estabelecidos nos Estados seculares liberais a respeito do lugar da religião.

Minhas ponderações derivam de eventos nos quais realizei trabalho de campo com observação participante para minha tese de doutorado em Antropologia (Mauricio Junior, 2019). Primeiro, é a partir da inauguração, em Brasília, de uma filial da Assembleia de Deus Vitória em Cristo, a igreja do pastor Silas Malafaia, realizada no mesmo fim de semana dos protestos a favor do impedimento da então presidente Dilma Rousseff, que pretendo discutir os sentidos estabelecidos das categorias religião e sua relação com a dicotomia público/privado. Esses protestos aconteceram simultaneamente em Março de 2016 nas principais capitais brasileiras e foram transmitidos em tempo real pelas redes de televisão. Sua versão em Brasília contou com a presença do próprio Malafaia, cuja participação encerrando o protesto em um trio elétrico estacionado em frente ao Congresso Nacional também acompanhei. Discutirei essas questões a partir, ainda, do “Ato Profético em favor do Brasil”, evento liderado também por Malafaia, realizado mais uma vez em Brasília, em junho do mesmo ano, e que reuniu líderes evangélicos no intuito de “orar pelo país”, bem na sequência da aprovação do processo do *impeachment* na Câmara. Silas Malafaia foi um dos líderes evangélicos que mais ferrenhamente se posicionou contra o governo da presidente Dilma Rousseff, aumentando o coro a favor

1 Há vários segmentos do pentecostalismo, categorizados por autores como Ricardo Mariano (1999), que faz uma tipologia por ondas baseando-se principalmente em ênfases teológicas. Daí vem a divisão entre pentecostalismo e neopentecostalismo que, ao meu ver, perdeu valor heurístico, transformando-se (esta última) em categoria de acusação. O pentecostalismo que trato aqui pode ser chamado de hegemonic, cujos líderes acreditam e incentivam entre seus fiéis (ver Mauricio Junior, 2019b) uma incidência pública beligerante em defesa das pautas conservadoras no que diz respeito aos costumes.

de seu *impeachment*. O envolvimento de Malafaia em várias controvérsias políticas de alcance nacional em torno de questões morais, alcançando-o ao status de um dos principais adversários dos movimentos sociais pelos direitos sexuais e reprodutivos no Brasil - como já discutido por mim, e em conjunto com outros autores, em ocasiões anteriores (Campos; Gusmão; Mauricio Junior 2015; Mauricio Junior, 2019b, 2023) - justifica o acompanhamento de sua atuação pública neste artigo.

Sendo assim, coloco sob escrutínio, primeiro, as noções de público e privado, revisando o trabalho de Jürgen Habermas (2007a, 2007b, [1962] 2014, [1981] 2012) sobre o tema da esfera pública burguesa. Apesar de apontar para questões e fenômenos diferentes, a noção de esfera pública é usada, na maioria das vezes, de forma intercambiável com a ideia de espaço público². Se esta última aponta para uma relação de espacialização entre religião e o público (lugares políticos institucionalizados, como o Congresso Nacional, o Supremo Tribunal Federal ou monumentos religiosos em praça pública), quando se fala de esfera pública, por outro lado, faz-se referência necessariamente a fluxos discursivos, formação da opinião pública, e a debates baseados no princípio do melhor argumento. Ademais, fala-se geralmente de “esfera pública” como se o termo tivesse implicações auto-evidentes para os estudos da relação entre, de um lado, a religião e, do outro, o que se entende por modernidade secular. No entanto, a noção de esfera pública precisa ser esquadrinhada, a fim de vermos como ela incide efetivamente em nossas análises³. Uma exceção para a falta de uma análise detida da implicação da noção de esfera pública nos estudos da religião é o trabalho de Paula Montero (2009), que ressalta a concepção de publicidade advinda da ideia mesma de esfera pública nos trabalhos de Habermas, “A mudança Estrutural da Esfera Pública” (1962) e a “Teoria do Agir Comunicativo” (1981). Montero tem o objetivo de deixar para trás avaliações que julgam a legitimidade ou meçam a incidência pública da religião, em direção ao entendimento de como a religião participa efetivamente da construção do próprio público e dos processos democráticos. Não obstante, nesse caminho, a autora deixa em segundo plano a noção de esfera pública,⁴ e ao estabelecer um diálogo com a sociologia prag-

2 Nesse sentido, ou seja, de forma intercambiável com a noção de esfera pública, o termo espaço público é o mais utilizado na sócio-antropologia da religião brasileira (Oro; Camurça, 2018; Oro et al., 2012; Giumbelli, 2014; Birman, 2003).

3 Aqui me refiro às ciências sociais, especialmente sociologia e antropologia. Na filosofia, os trabalhos de Luiz Bernardo Leite Araújo (1996, 2012) sobre Habermas, Religião, Secularismo e Esfera Pública são conhecidos.

4 Emerson Giumbelli (2014) aponta para o mesmo objetivo ao dizer que não irá adotar “uma definição prévia ou unívoca do que seja o espaço público ou esfera pública”, mas que pretende entender “as modalidades da presença da religião na sociedade, tendo como pressuposto que essa presença é pública” (p. 13). Na introdução ao dossiê “A religião no espaço público” da revista Horizontes Antropológicos, Oro e Camurça (2018, p. 08) afirmam que “a sugestão predominante dos trabalhos [do dossiê] é o reconhecimento de que distintas esferas, dentre elas a religiosa, atuam na composição do espaço público na atualidade”. No meu entendimento, aderir ao uso do termo espaço público atrapalha esses objetivos.

mática francesa (Boltanski; Thévenot, 1991; Cefai, 2012), ela passa a falar de controvérsias públicas (Montero, 2015), ou de uma arena pública (Montero et al., 2018). Outros autores como Burity (2015), também no intuito de fugir da normatização do campo, optaram por descrever a “cena” que a religião instaura em sua atuação pública.

Diferentemente desses autores, irei contrastar as ideias habermasianas com as críticas elaboradas pelo movimento feminista (Fraser, 1985; Landes, 1998) e pelos estudiosos do secularismo que apontaram o papel restritivo da religião em sua teoria (Asad, 2003, 2005, 2011; Connolly, 1999; Taylor, 2010), mas com o intuito de refinar a noção de esfera pública ao invés de abandoná-la. Isso porque os aspectos descritivos originais do termo já estabelecem a superação de uma ideia de fixidez e espacialização (o que leva o analista a definir se a religião deve estar fora ou dentro de seus limites), contendo em si uma ideia de abertura ao outro, de movimento e de processo discursivo (Calhoun, 2005). Apesar da necessidade de reforçar alguns aspectos formais da noção de esfera pública (principalmente com a ideia de distinção fractal de Susan Gal (2002), o cerne do problema não está em seus aspectos descritivos, mas em seus chamados aspectos viscerais (Warner, 2005). Sendo assim, minha tentativa de refinamento se dá com o acréscimo da ideia de uma economia moral (Fassin, 2009) do público à noção mesma de esfera pública, o que explicarei mais detidamente a seguir.

Pretendo deixar claro no final deste artigo que a esfera pública é formada, na verdade, por instâncias de discurso ampliado cujas sensibilidades morais, circulando atreladas aos discursos, estabelecem uma disputa pela definição da boa e da má religião, e consequentemente, de qual seria o cidadão ideal para participar do debate público. A má religião, na forma como a economia moral da esfera pública hegemonizou-se no Brasil atualmente, seria aquela que se “mistura com a política”. Além disso, haveria uma inabilidade atávica dos atores pentecostais em assumirem lugar no debate público, cujo princípio norteador seria a busca do melhor argumento. Este, por sua vez, é considerado o argumento mediante razões, porque desprovido de elementos da esfera privada, como a religião. No entanto, mesmo ao lançarem mão de discursos eminentemente seculares, como mostrarei a seguir, os crentes pentecostais continuam sendo considerados inábeis ou incapazes de tomarem parte no debate público. Minha premissa é a de que a economia moral da esfera pública brasileira estabelece, a partir de valores secularistas (Asad, 2003, 2005, 2011; Connolly, 1999), os limites entre o público e privado, definindo na sequência quais devem ser o “bom” argumento e o cidadão capaz de utilizá-lo.

Dito isso, passo a descrever os eventos a partir dos quais irei discutir a noção de esfera pública quando confrontada pela presença do pentecostalismo no cenário político brasileiro.

Borrando os limites entre religião, esfera pública e política: Malafaia nos protestos de Brasília e no Ato Profético

Malafaia já vinha apelando aos fiéis pelas redes sociais a participarem do protesto em Brasília, desde que começaram a ser marcadas as manifestações simultâneas em várias capitais brasileiras. Convidado pelos organizadores do evento da capital federal, ele estaria em um trio elétrico posicionado em frente ao Congresso Nacional. A inauguração de sua igreja em Brasília estava marcada para o mesmo fim de semana: uma série de três cultos festivos nas noites de sexta a domingo. Já a manifestação a favor do *impeachment* estava agendada para o decorrer do último dia. Diante disso, minha intenção inicial era observar a forma como a política seria tratada nos cultos, como os fiéis reagiriam, e depois acompanhar a participação dos membros da igreja no protesto⁵. No entanto, durante o culto da véspera da manifestação, Malafaia não transformou a liturgia em uma convocação às ruas. O culto seguiu seu desenvolvimento normal (de acordo com o que eu vinha acompanhando em meu trabalho de campo), com orações e louvores. Para minha frustração, já que esperava etnografar um ato político na igreja, ele escolheu falar em sua preédica a respeito dos “requisitos indispensáveis ao desenvolvimento espiritual dos ouvintes”. Ao chegar próximo do encerramento do culto, aí sim o pastor convidou a todos para os protestos no dia seguinte, dizendo que não se pode “deixar as coisas passarem”: “o crente que diz não ligar para questões políticas até parece que é extraterrestre”, ele afirmou. Antes da exortação, no entanto, Malafaia fez questão de enfatizar: “não estou mandando ninguém ir não, mas estarei lá no trio elétrico”.

Chegado o dia da manifestação, Silas Malafaia dirige-se aos fiéis através de um vídeo transmitido ao vivo por um dos pastores que o acompanhava enquanto caminhavam em direção ao trio elétrico estacionado em frente ao Congresso: “Olha aí minha gente, somos cidadãos. Você não é só do céu, é desta terra também. O que está acontecendo aqui tem a ver com você também” (Youtube, 2016). Já em cima do trio elétrico, Malafaia altera o registro de seu discurso a fim de alcançar um público mais amplo presente na manifestação:

O poder emana do povo. O povo põe, o povo tira. O STF, os políticos, se não se manifestarem, o povo vai botar eles na rua. Eu tenho sido perseguido por esse governo. Tentaram me cooptar e não conseguiram, porque eu não vou ser comprado por estes vagabundos. Fora o PT. O povo brasileiro vai botar essa cambada pra fora.

Mesmo tentando se aproximar dos participantes ao alegar sofrer perseguição

5 Como foi a primeira vez em que estava chegando na filial em Brasília (como disse, era sua inauguração), tentei marcar alguns rostos na multidão presente (a igreja estava lotada e tinha capacidade para cerca de seis mil pessoas). A estratégia não deu certo. Acompanhei os protestos mesmo sem estar junto das pessoas da igreja e me dirigi ao final para onde estava combinada a participação de Malafaia de cima do trio elétrico.

do governo, e ainda que tenha apoiado o *impeachment* com todos os recursos à sua disposição (garantindo os votos dos deputados sob sua influência, com suas inserções diárias na internet ou em seus programas na TV aberta), Malafaia parece não ter logrado a legitimidade para encerrar o protesto, recebendo, com isso, uma vaia de alguns dos presentes. Passado o protesto, é chegado o culto da noite, ainda em Brasília, e somente uma pequena referência foi feita com respeito a toda a mobilização daquela manhã (sem citar, no entanto, as vaias recebidas). No meio de sua mensagem, cujo tema girava em torno de conselhos para “vencer os desafios da vida”, ao falar de como o pessimismo representava “um obstáculo às vitórias”, Malafaia afirmou compreender o desânimo de todos em relação à situação do Brasil. No entanto, emenda o pastor, “a casa tinha começado a cair” para os responsáveis por aquele quadro apresentado por ele como adverso. Curiosamente, logo após esse comentário, o pastor afirma que não iria, em suas palavras, “desviar-se da mensagem”, retornando para os conselhos que vinha dando em sua predica. Assim, parece haver aqui uma indicação de separação entre o religioso e o político na visão de mundo da igreja de Malafaia, ou, pelo menos, uma hierarquia entre ambos, com o religioso apresentando uma posição de superioridade. Isso se deu mesmo com o pastor tendo afirmado reiteradas vezes que os crentes “não são somente espirituais”.

As relações entre público e privado, o político e o religioso, seus limites e interseções também aparecem no “Ato Profético em favor do Brasil”, realizado quase três meses depois, também na capital federal, e que teve o objetivo de reunir líderes evangélicos para orar pela situação do país, “profetizando prosperidade para a nação”, como anunciou Malafaia em seus canais de comunicação. O contexto era a proximidade da votação, na Câmara dos Deputados, do prosseguimento do processo de impedimento da presidente Dilma Rousseff. Após o início da divulgação do evento em suas redes sociais, Malafaia passou a receber mensagens de seus seguidores pedindo que o “Ato” fosse antecipado. Era preciso que ele acontecesse antes da votação, marcada para 17 de abril de 2016. Em vídeos compartilhados em seu canal no Youtube, Malafaia responde que não estava fazendo o evento para ser a favor ou contra o *impeachment*, apesar de, em suas próprias palavras, todos estarem “cansados de saber” que ele era a favor do impedimento da presidente. “Independente de haver ou não *impeachment*, nós temos que interceder pela nação”, disse ele. E continuou:

Eu não estou fazendo um ato político e o ato não é meu. É um ato da liderança evangélica do Brasil. É um ato no qual diferentes lideranças, de diferentes igrejas, estarão clamando em favor da nossa nação, governo caindo ou não. Nossa situação é tão grave que nós precisamos clamar pelo Brasil. E é profético. Estamos chamando para Brasília porque é o centro do poder. Temos que colocar o nosso pé lá⁶. Vamos transformar o país com o poder da oração e do clamor do povo de Deus.

⁶ Aqui Malafaia recorre à visão bíblica fundamentada em Deuteronômio capítulo 11, versículo 24: “Todo lugar que pisar a planta do vosso pé, será vosso” (Bíblia, 2011, n.p.).

O evento aconteceu em um palco montado na Esplanada dos Ministérios e teve sua liturgia caracterizada por falas e orações de líderes de diversas igrejas do Brasil, intercaladas por apresentações de cantores gospel. Com a continuidade do processo de *impeachment* já aprovada na Câmara, os pronunciamentos e orações dos líderes giravam em torno de um concerto do país. Dentre essas falas, destaquei as seguintes:

Existe uma forma de o Brasil ser curado: quando a igreja se reúne (Apóstolo Sérgio Paulo, Igreja internacional das nações).

Não fomos feitos para sermos guiados como povinho sem autoridade. Somos um povo que não nos rendemos diante do inferno (Apóstolo Sérgio Paulo, Igreja internacional das nações).

Pela paz no Brasil. Paz reine entre nós. Pela força do Legislativo, executivo e judiciário, profetizamos paz (Pr. Samuel Ferreira, Assembleia de Deus Madureira).

Profetizamos que a crise vai virar milagre. Estamos semeando com oração e cremos que a resposta virá dos céus (Pr. Flamarion, Igreja do Evangelho Quadrangular).

Deus está usando a vassoura do Espírito Santo e está varrendo a nação. O segundo semestre não vai ser de crise, porque quem governa é Deus e não o homem (Apóstolo César Augusto, Igreja Fonte da Vida).

Comentei em outro trabalho (Mauricio Junior 2023) que é possível depreender dessa ocasião um sentido do protagonismo evangélico no desenrolar dos eventos críticos que definem os rumos da política brasileira. É a partir da ação, ou da oração, desses líderes evangélicos que a estabilização na tensão política pela qual passava a sociedade brasileira seria alcançada e até mesmo a crise, dirimida. O sentido de protagonismo triunfalista dos evangélicos fica mais evidente com a declaração de Malafaia de que um evento idêntico, organizado por este mesmo grupo de pastores em 2013 (a “Manifestação Pacífica”, mais uma vez em Brasília), também sob sua liderança, teria sido responsável por desencadear as denúncias de corrupção que culminaram na votação da câmara pelo prosseguimento do processo do *impeachment*. Se aquele evento, o de 2013, foi responsável por trazer a espada, as falas do “Ato Profético” mostravam agora que o objetivo era trazer paz e prosperidade⁷.

Em segundo lugar, e aqui está o foco deste artigo, vê-se nestes episódios o borramento dos limites arbitrariamente estabelecidos entre religião, política, público e privado. Vejamos: mesmo sendo de conhecimento amplo e geral sua posição a favor do *impeachment* e contra o governo da presidente Dilma, por que Malafaia não faz um discurso inflamado dentro da igreja na véspera dos protestos de 13 de março? Pelo contrário, ao

7 Para entender como o modo pentecostal de estruturar o tempo, especificamente o tempo profético, inspira sua forma de presença na esfera pública brasileira ver Mauricio Junior (2022).

convidar os presentes, diz que não está pressionando as pessoas a participarem do protesto e reitera somente que lá estaria. Bem como, no dia seguinte, ele avisa que não vai se desviar da mensagem logo após dizer que “a casa tinha começado a cair” para o governo do Partido dos Trabalhadores (PT). Não estou negando o fato de Malafaia exercer sobre os presentes uma influência suficiente para convencê-los de sua participação ao dizer que tomaria parte nos protestos. No entanto, ao invés de me basear em uma hermenêutica da suspeita e reduzir os discursos de Malafaia tanto no culto de inauguração, passando pelo vídeo a caminho do protesto, quanto no trio elétrico à manipulação pura e simples, sem também buscar julgar em qual das situações ele estaria se comportando de forma mais condizente com suas “reais” intenções, entendo que é mais interessante perguntar: quais os obstáculos enfrentados pelos líderes pentecostais quando tentam falar para outros públicos? Quando eles são bem-sucedidos ou não nesse propósito? É interessante questionar ainda: quais as moralidades que impulsionam ou servem como barreiras deste processo de engajamento na esfera pública?

Algumas questões intrigantes também surgem no “Ato Profético”, uma vez que, em uma inauguração de uma filial na capital nacional, marcada para o mesmo fim de semana de um protesto de grandes proporções, seu líder maior afirma não se tratar de um evento político. Porém, quanto mais “religioso” é o evento - ou profético, para usar os termos de Malafaia - tudo parece ficar mais “político” para o analista. O que queria dizer Malafaia, então? Trata-se mais uma vez de uma tentativa de ocultar o político e revesti-lo de uma capa religiosa? O que entendemos por religioso e político contaminam-se mutuamente aqui?

Para dar conta desses questionamentos, meu argumento é que é indispensável avaliar os aspectos viscerais da categoria esfera pública assentada sobre o princípio de que há âmbitos próprios para o público e o privado. A partir da ideia de uma “economia moral da esfera pública”, pretendo contribuir para mostrar que essa divisão, com suas implicações morais e políticas, deve ser analisada e não reforçada pelo estudioso dos fenômenos religiosos. A noção de economia moral tem suas origens nos trabalhos de E.P. Thompson (1963) e James C. Scott (1973). Os pioneiros do uso do termo visavam dar conta das condições de possibilidade dos levantes do pobre ou do camponês, que tinham suas moralidades ultrajadas pelo funcionamento da economia de mercado em ascensão. Assumo aqui, no entanto, a revitalização do conceito proposta por Didier Fassin (2009). Enquanto Thompson e Scott enfatizaram o substantivo (economia), Fassin, por sua vez, afirma dar mais ênfase ao adjetivo (moral) ao considerar economia moral como “a produção, distribuição, circulação e uso de sentimentos morais, emoções e valores, normas e obrigações no espaço social” (Fassin, 2009, p. 1257). Além disso, na visão dos pioneiros, a economia moral dos pobres e dos camponeses estava contraposta à ló-

gica do mercado, que seria desprovida de moralidade. Sob o prisma da análise que aqui desenvolvo, o mercado também tem sua economia moral, que precisa ser investigada, assim como a tem a esfera pública. E, no caso desta última, essa economia moral se configura como uma rede de sensibilidades morais estruturando as interações baseadas na construção de fluxos discursivos com o fim último da publicidade.

Agora passo à noção de esfera pública conforme discutida por Habermas, para logo depois, ao trazer as críticas da epistemologia feminista e dos estudos do secularismo a essa noção, mostrar como essa contraposição abre espaço para ideia de uma economia moral do público.

Habermas e a noção de esfera pública

Ao tratar da esfera pública, é importante dizer, Habermas está abordando a especificidade histórica da vida política burguesa do século XVII e XVIII. No entanto, ainda que os aspectos enfatizados por Habermas para o bom funcionamento da esfera pública, e consequentemente de uma vivência democrática, não tenham se concretizado em sua versão burguesa, eles permanecem como ideal a ser alcançado. Assim, os aspectos que compõem esse ideal não são meramente descritivos, mas formam o que chamo de economia moral da esfera pública.

Para Habermas, então, esfera pública significa “a esfera de pessoas privadas que se reúnem em um público” (2014, p. 135). Com “esfera de pessoas privadas”, ele quer dizer tratar-se a esfera pública de um lugar de contraposição à esfera do poder público, nesse caso, o Estado. Em princípio, portanto, são os indivíduos não pertencentes à máquina estatal os quais irão se engajar no debate a respeito do bem comum. A noção habermasiana de esfera pública não pode ser considerada equivalente a tudo aquilo que não pertence à alçada do privado, ou do doméstico (o que, para Habermas, também são coisas diferentes). Também não seria sinônimo de sociedade civil, mas encontrar-se-ia na intermediação entre esta e o poder público. Assim, se de um lado, no domínio privado, encontram-se a sociedade civil (o domínio da circulação de mercadorias e do trabalho social) mais a família conjugal (esse sim, a esfera doméstica), e do outro lado, a esfera do poder representada pelo Estado, o campo de intermediação entre este último e a sociedade cabe a uma terceira esfera, justamente a esfera pública. Nela, as pessoas privadas, ou seja, que não representam o poder público, ou que se fazem parte dele não carregam para o debate o poder de seus cargos públicos, envolvem-se na discussão a respeito das demandas da sociedade junto ao Estado.

É interessante notar a mudança na noção de privado apontada por Habermas entre a Antiguidade Clássica e o capitalismo moderno, que abandona o sentido de pri-

vação e assume o sentido de privacidade como livre interioridade. Com a emergência da esfera da intimidade (ou doméstica) no seio da esfera privada, constrói-se essa diferenciação em relação à esfera da produção material (sem, no entanto, cortar com esta a dependência, como diz Habermas (2014, p. 168). O domínio da intimidade da família burguesa passa a ser entendido, portanto, como um reino de pura interioridade onde se desenvolve o sentido da conquista da liberdade sobre a necessidade. Em outras palavras, a esfera doméstica passou a ser pensada como um reino puramente humano (Habermas, 2014). Essa privacidade, é importante notar, está ligada ao público. Ou seja, quando Habermas fala de uma esfera de pessoas privadas compondo o público, é desse indivíduo forjado no “puramente humano” a quem ele se refere, além daqueles que não compõem o Estado. É esse indivíduo que deve povoar a esfera pública. Quanto às subjetividades necessárias para a ação pública, elas se derivam da vida em família: eram dramatizadas entre seus membros, tendo os romances epistolares como guia. Daí, da vida na família, surge também a possibilidade de uma crítica imanente, já que a intimidade se configura como a humanidade que o Estado e o mercado não poderiam se apossar (Habermas, 2014).

Outra característica primordial da esfera pública, além de ser formada por pessoas privadas reunindo-se em um público, diz respeito à necessidade de que essas pessoas privadas estejam fazendo uso de suas razões. Assim, o meio pelo qual se dá o debate público é o que Habermas (2014) chama de “discussão pública mediante razões” (p. 135). Com isso, além de se enfatizar o debate baseado na paridade, onde os indivíduos apresentam-se como “simples seres humanos” (2014, p. 148), na estruturação da esfera pública, conforme descrito por Habermas, “foram institucionalizadas normas de discurso fundamentado nos quais argumentos, e não o status ou a tradição, seriam decisivos” (Calhoun, 1993, p. 02). Em suma, a autoridade do melhor argumento foi estabelecida contra aquela da hierarquia social.

Completam-se, assim, as características primordiais da esfera pública: um lugar de mediação entre a esfera privada e o poder público, que, por sua vez, torna-se passível de contestação pelas pessoas privadas na forma de uma discussão pública mediante razões.

Ainda que as páginas de “A Mudança Estrutural” (2014) registrem mais o declínio da esfera pública do que suas características estruturais, é a estas que Habermas se apega como um ideal a ser recuperado. Ele aposta no potencial emancipatório da comunicação intersubjetiva. A importância da esfera pública estaria, então, no seu papel de catalisadora da integração social, que se oporia às formas não comunicativas de organização (mercado e Estado), no intuito de fomentar uma vivência democrática. É se engajando na esfera pública, também, que os cidadãos passariam a desenvolver sua

capacidade crítica a respeito de questões políticas. O debate racional-crítico seria, portanto, o vetor principal para o estabelecimento de uma vivência democrática.

As críticas feminista e dos estudos do secularismo à noção de esfera pública

No entanto, a própria ênfase no debate racional-crítico, ou na discussão pública mediante razões, implica em uma dificuldade de lidar razoavelmente com a política de identidade e as preocupações com a diferença (Calhoun, 1993, p. 3). Essa inconsistência da noção de esfera pública habermasiana vem à tona principalmente a partir da crítica feminista. Como diz Joan Landes (1998), a distinção público/privado estabelecida por Habermas não permite que se dê um tratamento adequado às questões de poder presentes na esfera da intimidade. A divisão estrutural entre a esfera pública de um lado, e o mercado e a família de outro, rotulou um conjunto de preocupações como pertencendo à esfera do privado, tornando-o, por conseguinte, assunto impróprio para o debate público (Landes, 1998). Se as particularidades devem permanecer relegadas à esfera do privado, e o universal, por sua vez, ser entronizado como o centro da discussão pública, Joan Landes (1998) mostra como Habermas ignora a associação visceral do discurso das mulheres e seus interesses com a “particularidade”. E, consequentemente, esquece também o quanto o discurso masculino foi alinhado com “a verdade, a objetividade e a razão” (p. 143). Assim, continua Landes (1998), Habermas não percebe como o que seria tão somente mais uma particularidade, no caso, o masculino, consegue se disfarçar por trás do véu do universal (p. 142-143).

A questão crucial operando nesse processo de colar o feminino ao privado e o masculino ao público, diz Fraser (1985), está na noção de cidadania habermasiana, ou seja, na construção do indivíduo que toma parte na esfera pública. Como, para Habermas, o cidadão é aquele que participa do debate político e da formação da opinião pública, isso significa que a cidadania depende das capacidades de consentimento e fala, ou seja, da capacidade de participar em paridade com os outros no diálogo (Fraser, 1985). No entanto, continuando com Fraser, no capitalismo clássico dominado pelos homens, essas são capacidades ligadas à masculinidade e consideradas em desacordo com a feminilidade. Enfim, se as mulheres têm suas falas constantemente postas em dúvida no que diz respeito às suas opiniões popular e legal (“quando uma mulher diz não, ela na verdade quer dizer sim”), “como elas podem participar no debate entre cidadãos?” (Fraser, 1985, p. 116).

Desse modo, percebe-se uma dissonância conceitual entre a feminilidade e as capacidades dialógicas centrais para a concepção de cidadania de Habermas. O papel

do cidadão na esfera pública, seguindo o argumento de Fraser, é um papel masculino, por conta de pressupostos baseados na capacidade do homem de dialogar mediante razões, e, ao mesmo tempo, na incapacidade das mulheres para fazerem o mesmo. Esse sentido de incapacidade para o diálogo mediante razões, também é muito importante para meu argumento a respeito do papel imputado à religião na esfera pública pelo próprio Habermas. Assim como no caso da relação entre o feminino e a esfera pública, considera-se a religião incapaz de participar de uma discussão pública mediante razões. Na tarefa de traduzir os argumentos religiosos para a razão pública, os cidadãos religiosos teriam a necessidade de serem tutorados pelos cidadãos seculares (Habermas, 2014).

Quando fala sobre pós-secularismo, Habermas não quer dizer apenas que a religião conseguiu manter-se viva em meio a um ambiente cada vez mais secularizado, nem que nos limitemos a reconhecer publicamente sua contribuição quanto à reprodução de motivos e atitudes. Para ele, a expressão “pós-secular” refere-se à possibilidade de comunicação entre as razões secular e religiosa a respeito dos conteúdos de verdade que definem cada um (Habermas, 2007, 2007b). Isso porque Habermas passou a considerar que a imposição do proviso rawlsiano repercutiria de maneira assimétrica nas vidas dos cidadãos religiosos e seculares (Habermas, 2007, p.137-138). Não se pode esperar, diz ele, que todos os crentes fundamentem seus posicionamentos políticos deixando de lado suas convicções religiosas. Sendo o Estado liberal democrático considerado o protetor, de igual modo, de todas as formas religiosas de vida, não pode, portanto, obrigar “os cidadãos religiosos a levarem a cabo, na esfera pública, uma separação estrita entre argumentos religiosos e não-religiosos quando, aos olhos deles, esta tarefa pode constituir um ataque à sua identidade pessoal” (Habermas, 2007, p.147). O que fazer, então? São duas as soluções de Habermas para este dilema:

Em primeiro lugar, Habermas desloca o proviso para o âmbito institucional. Os argumentos religiosos poderiam ser utilizados sem restrição na esfera pública. Quando se trata, no entanto, de espaços públicos institucionais (Congresso, juizados, etc.), os argumentos religiosos não devem ter vez. Em segundo lugar, e o mais importante para meu argumento, Habermas estabelece como condição indispensável para uma democracia liberal em tempos de pós-secularismo “o processo comum de aprendizagem complementar” (Habermas, 2007b, p. 52): para anular a assimetria presente na relação entre cidadãos religiosos e seculares na esfera liberal democrática, é preciso entender esse trabalho de tradução como uma tarefa cooperativa. Caberia aos cidadãos seculares, portanto, uma participação ativa neste processo de tradução do religioso para a razão pública. Se aos cidadãos religiosos impõe-se o fardo da tradução de seus argumentos a fim de que se viabilize sua participação na esfera pública, tal carga seria compensada, afirma Habermas, “pela expectativa normativa segundo a qual os cidadãos seculares se

abrem a um possível conteúdo de verdade de contribuições religiosas" (Habermas, 2007 p.147). Essa abertura possibilita, assim, um diálogo no qual "as razões religiosas podem, eventualmente, aparecer como argumentos acessíveis em geral" (Habermas, 2007, p. 149-150). Com isso, diz ainda Habermas, a secularização toma a forma de um processo comum de aprendizagem complementar, no qual ambos os lados estarão em condições de levar a sério em público, por razões cognitivas, as respectivas contribuições para temas controversos (Habermas, 2007b, p. 52).

Desse modo, assim como acontece na relação entre o feminino e a esfera pública, estabelece-se uma relação de incapacidade entre a religião e o uso da razão pública. Os cidadãos religiosos, desqualificados para traduzirem seus argumentos particulares na forma de uma apreciação geral, necessitariam de tutores para chegar à forma da argumentação exigida na esfera pública. No meu entendimento, portanto, não se anula a assimetria que Habermas, de início, tentou solucionar. Pode-se dizer, com isso, que o cidadão habermasiano é masculino, como disse Nancy Fraser, mas também é secular⁸. É preciso somente apontar, considerando o caso brasileiro, que o poder midiático e político (no que diz respeito à capacidade de eleger representantes para o legislativo) de certas instituições evangélicas muitas vezes suplanta essa atribuição de razão defeituosa – e aí tem-se acesso ao poder mesmo sem o desejado prestígio - o que não acontece na mesma medida com o movimento feminista.

Mesmo considerando as diferentes possibilidades de resistência a esse enquadramento, não obstante, ambas as condições de incapacidade são empurradas para o âmbito privado na forma como se estrutura a esfera pública liberal. Curiosamente, pentecostais e movimentos sociais voltam-se uns contra os outros reverberando essa crítica, como que a fazendo contra o espelho: movimentos sociais afirmam que a religião deve ser mantida no foro privado. Trata-se, a religião, de uma questão pessoal que não deve pautar debates públicos. Os evangélicos, por sua vez, afirmam ser a sexualidade uma questão da vida privada. E assim a disputa pelos limites entre o público e o privado ganha contornos dramáticos na definição de qual "pessoal" deve ser "político".

Voltando à solução habermasiana para o problema da relação entre cidadãos religiosos e seculares, Taylor (2011) aponta que, apesar de ter revisto sua posição em direção ao pós-secularismo, Habermas permanece com uma "fixação na religião" (p. 40) como problema. Apesar de reconhecer o potencial da religião em produzir conteúdos

8 Dullo e Quintanilha (2015) já se dispuseram a analisar as contradições da sensibilidade secular da política brasileira tendo como pano de fundo as eleições presidenciais de 2014. Os autores mostraram como uma declaração da então candidata Dilma Rousseff em um culto evangélico afirmava ser "feliz a nação cujo Deus é o Senhor" ao invés de ser considerada uma ameaça ao Estado Laico foi, ao contrário, entendida como uma estratégia de aproximação de setores evangélicos a fim de conquistar-lhes o voto. Já o fato de Marina Silva ser evangélica tê-la-ia colocado prontamente como um perigo à laicidade, mesmo a candidata não tendo acenado aos evangélicos da forma como Dilma Rousseff, que ganharia a eleição, o fez.

de verdade, sua visão da esfera pública, segundo Taylor, estaria assentada ainda em uma distinção epistêmica entre religião e razão (Taylor, 2011). Dessa forma, para Habermas, antes de tudo

há uma razão secular que todos podem usar para chegar a conclusões com as quais todos podem concordar. Depois, há idiomas especiais, que introduzem suposições extras, podendo até contradizer as da razão secular comum. Estes são muito mais frágeis epistemologicamente; na verdade, você não será convencido por eles, a menos que já os detenha. Assim, a razão religiosa chega às mesmas conclusões que a razão secular, mas então é supérflua, ou chega a conclusões contrárias, e então é perigosa e destrutiva. É por isso que precisa ser deixada de lado (Taylor 2011, p. 49, tradução nossa).

Isso não significa, no entanto, que Taylor considere descartáveis as visões de Habermas e Rawls sobre a esfera pública de um Estado secular. Ele concorda que devam existir zonas neutras, mas estas não incluem a deliberação dos cidadãos, nem mesmo a deliberação nos espaços públicos institucionais como o legislativo, da forma como dizia Rawls e pensa Habermas, respectivamente (Taylor, 2011). Para Taylor essa zona neutra no Estado secular deve se resumir ao “idioma oficial do Estado” (p. 50), que seria “o idioma em que a legislação, os decretos administrativos e as sentenças judiciais devem ser redigidos” (Taylor, 2011, p. 50, tradução nossa). Isso porque, segundo ele, “é evidente que uma lei perante o Parlamento não poderia conter uma cláusula justificadora do tipo: ‘Considerando o que a Bíblia nos diz’” (Taylor, 2011, p. 50, tradução nossa).

Como solução institucional para a questão do debate entre cidadãos religiosos e seculares o que Taylor faz é simplesmente empurrar o proviso ainda mais para frente: do espaço público institucional para o idioma oficial do Estado. No entanto, diferentemente de Habermas e Rawls, e é isto que quero destacar de seu argumento, o estabelecimento da chamada zona neutra “não tem nada a ver com a natureza específica da linguagem religiosa” uma vez que para ele seria igualmente impróprio ter uma cláusula legislativa citando Marx ou Kant: “o fundamento para ambos os tipos de exclusões é a neutralidade do Estado”. (Taylor, 2011, p. 50, tradução nossa).

Em suma, Taylor revela em Habermas uma forma de ver o argumento religiosamente informado como sendo menos racional do que o raciocínio “puramente” secular. Assim, Taylor afirma que Habermas, ao estender o proviso rawlsiano para o limiar das instituições políticas, de fato deixou para trás a noção da religião como ameaça. Não deixou, no entanto - e aqui eu concordo com Taylor - de se fixar na religião como problema, se não de cunho político, como obstáculo epistemológico, ao considerá-la “um modo de razão defeituoso” (Taylor 2011, p. 51, tradução nossa).

Isso que Taylor chama de fixação na religião como problema, quando se trata de sua presença na esfera pública, gera danos à vivência democrática. Segundo William Connolly (1999), ao tentar banir doutrinas religiosas da esfera pública, a concepção secularista termina por afastar ao mesmo tempo um conjunto de “orientações não teístas

sobre reverência, ética e vida pública que precisam ser ouvidas” (p. 05). Connolly define como presunçosa essa tentativa secularista de oferecer uma base autoritativa única para a razão pública. E, além disso, ao invocar esse princípio (da base autoritativa única) contra os entusiastas da religião, diz ele, “secularistas também são levados a serem belicosos contra perspectivas não seculares e não teísticas que põem em questão os próprios pressupostos e prerrogativas religiosas” (p. 05). Mais do que isso, os secularistas ao assim procederem terminam por promover uma concepção de vida pública que, em primeira instância, desejavam eliminar (Connolly, 1999). Ao depreciar o que Connolly chama de “registros viscerais de intersubjetividade”, a doutrina do secularismo encorajaria “interpretações desdenhosas precipitadas de quaisquer culturas ou práticas éticas” que empreendem esse registro (Connolly, 1999, p. 5).

É preciso lembrar, no entanto, que o secular não está isento de seus próprios registros viscerais de intersubjetividade. Para dar conta dessa questão, Talal Asad (2003) prefere o termo “sensibilidades seculares”, mas seu intuito é o mesmo: mostrar como o secular é somente mais uma forma, não obstante hegemônica, de organização do sensível. Os sujeitos seculares, portanto, também possuem seus modos de subjetivação, os quais precisam ser postos em questão pelos analistas.

Sendo assim, a noção de esfera pública de Habermas, como disse anteriormente citando Calhoun (1996), não consegue lidar com a diferença. Principalmente ao enfatizar, como mostra a crítica feminista, a discussão pública mediante razões. Ainda que a consideração da religião como problema político na formulação de Habermas tenha sido aparentemente superada, permanece seu status de problema, agora epistemológico (Taylor, 2011). Essa forma como Habermas insiste em entender a religião, como um modo de razão defeituosa, deve nos levar a repensar a noção mesma de esfera pública para dar conta da relação entre religião, política, público e privado. O modo como escolhi fazê-lo foi atrelar à noção de esfera pública a ideia de uma economia moral do público. Mas antes de olhar novamente para os eventos que trago neste trabalho e assim concretizar a revisão das noções de público, privado, religião e política que informam nossas pesquisas, é preciso ainda ressaltar brevemente algumas propriedades descritivas da noção de esfera pública.

Esfera pública: iluminando alguns aspectos formais

Um dos problemas do uso descritivo da noção de esfera pública é a sua espacialização. Ao entender a esfera pública mais (ou quase literalmente) como um lugar (um espaço) e menos como um processo comunicacional/discursivo, o analista é levado a perguntar o que deve permanecer nos seus limites, reforçando, assim, sua concepção

normativa. Como lembra Craig Calhoun, a esfera pública é uma metáfora de lugar usada para um fenômeno apenas em parte referente a um espaço (Calhoun, 2005, p. 4). Segundo ele, ainda, o uso do termo *public sphere* na tradução para o inglês do título da obra de Habermas (A mudança estrutural na esfera pública, 2014) não contempla a complexidade do termo alemão *Öffentlichkeit*, que implica, por sua vez, um estado de abertura para o outro, uma ideia de movimento. Pior ainda, afirma ele, para a escolha do termo *espace public* na tradução francesa, cuja utilização parece ter sido a escolha difundida na Antropologia da religião brasileira. Ao se tratar de um “espaço público”, intensifica-se a espacialização do termo que, apesar de tratar de um espaço (de comunicação), pretende transcender qualquer local em particular costurando debates de vários lugares (Calhoun, 2005).

Sendo assim, e levando em consideração o que diz Michael Warner (2005) a respeito da ideia de público - “um lugar de discurso organizado por nada mais além do próprio discurso”-, torna-se possível recuperar, e reforçar, a noção de esfera pública habermasiana como formada por instâncias que emergem de interações discursivas, ao invés de imaginá-la como um lugar no qual se deve manter dentro das fronteiras. Essa é a diferença de um público organizado a partir de um processo discursivo/comunicacional e a noção de público como uma audiência concreta, ou a de destinatários de uma política de governo específica (Warner 2005). A esfera pública, portanto, caracteriza-se por sua “circularidade autotélica” (p. 95): forma-se um público pelo e para o debate. Além disso, a temporalidade da circulação do tema-debate também é importante, não se tratando de uma temporalidade contínua ou indefinida, mas pontual (p. 95). As instâncias de esfera pública, portanto, subsistem enquanto durar a discussão, que se conecta a outros temas e outras instâncias.

Warner (2005) também chama atenção para o fato de que as noções de público e privado não formam uma antinomia. Pelo contrário, esclarece Susan Gal (2002), essas são categorias culturais co-constitutivas. Mais importante ainda, segundo ela, é que se trata de signos indexicais sempre relativos, ou seja, seu significado depende do contexto interacional em que são usados. A imagem que Gal nos traz é a de uma “distinção fractal”, ou seja, a cada contexto mais amplo ou mais circunscrito uma distinção público/privado “aninhada” pode ser projetada. Lembrando, insiste Gal, que essas seriam sempre posições relativas e não propriedades imanentes de pessoas, imagens ou objetos (Gal, 2002, p. 81).

O mais importante para o meu argumento na distinção fractal do público apresentada por Susan Gal é a ideia de que “a cada distinção aninhada”, ou seja, a cada distinção público/privado dentro de outra distinção público/privado, “pode surgir uma nova moralidade interpessoal, diferente da presente na distinção anterior” (Gal, 2002, p. 89).

Diante disso, torna-se possível lançar luz sobre vários aspectos referentes à inauguração da igreja de Malafaia em Brasília no mesmo fim de semana dos protestos a favor do *impeachment* da presidente Dilma Rousseff.

De volta à inauguração (e ao protesto)

Mostrei como, mesmo sendo de conhecimento amplo e geral sua posição a favor do *impeachment* e contra o governo da presidente Dilma, Malafaia não fez um discurso inflamado dentro da igreja na véspera dos protestos de 13 de março. Pelo contrário, ao convidar os presentes, afirmou não estar pressionando as pessoas a participarem do protesto, reiterando somente que lá estaria: “não estou mandando ninguém ir não, mas estarei lá no trio elétrico”. Bem como, no dia seguinte, avisa que não vai se desviar da mensagem logo após dizer que “a casa tinha começado a cair” para o governo do Partido dos Trabalhadores. Sem deixar de lembrar, no entanto, que não se pode “deixar as coisas passarem”: “o crente que diz não ligar para questões políticas”, diz ele, “até parece que é extraterrestre”. Ao nos debruçarmos sobre os porquês de o líder da igreja não ter sido mais direto na convocação, quando poderia fazê-lo, torna-se possível iluminar as moralidades que impulsionam - ou servem como barreiras - deste processo de engajamento na esfera pública pelo pentecostalismo. Se Silas Malafaia fosse taxativo na convocação e tomasse o púlpito de sua igreja para intimar todos a comparecerem na manifestação do dia seguinte, ele iria de encontro à noção de autonomia dos crentes que podem decidir diretamente com Deus se seria da vontade dele (de Deus) a participação de cada um nos protestos. Já no dia seguinte, no caso do “desvio” da mensagem, Malafaia esbarraria na tradição de se respeitar o momento do culto, priorizando a mensagem bíblica acima de outras esferas da vida. Se o protesto era eminentemente político, parece haver ali a necessidade de se pedir permissão ao religioso para que o primeiro tivesse algum espaço.

É interessante notar ainda que o público dos cultos de inauguração da filial em Brasília era formado por fiéis em potencial de Malafaia, ou seja, constituía-se majoritariamente por pessoas de outras igrejas da região presentes à inauguração, não necessariamente já decididos a serem membros definitivos de sua igreja. Muitos estavam ali para ver o famoso pastor. Era preciso, portanto, conquistá-los. Diferentemente de uma relação mais privada com os membros da igreja que comanda pessoalmente no Rio de Janeiro. Às vésperas das eleições para prefeito do Rio de Janeiro daquele mesmo ano, por exemplo, Malafaia insta os jovens de sua igreja a confiarem mais nele ao invés de fazerem o papel de “miquinhos amestrados de professores esquerdopatas” nas universidades em que estudavam. A linguagem é enfática, pode-se dizer hostil até, e sua performance,

como de costume, é histriônica. Em Brasília, no entanto, sua hostilidade e histrionismo diminuem. Por sua vez, se na inauguração a audiência formada por fiéis em potencial obriga o pastor a negociar com tradições evangélicas estabelecidas, no vídeo divulgado em suas redes sociais Malafaia já não enfrenta as mesmas barreiras. Versado na utilização das redes sociais, ao se dirigir aos seus seguidores, Malafaia convoca-os para os protestos sem rodeios: “Olha aí minha gente, somos cidadãos. Você não é só do céu não, é desta terra também. O que está acontecendo aqui tem a ver com você também”. Com relação ao público da inauguração, este, de seus seguidores nas redes sociais, ainda que mais amplo (mais público), não está, no entanto, impregnado das tradições circunscritas à esfera da igreja (mais privado). Mudam os públicos, muda a economia moral.

Uma vez em cima do trio elétrico, no desfecho dos protestos, Malafaia não se dirige aos presentes como se estivesse no púlpito. Encontra-se agora diante de um público mais amplo em relação à inauguração do templo. “Mais público” também em relação aos seus seguidores na internet, uma vez que diante deste último ainda considera estar se dirigindo aos seus, ou seja, aos evangélicos. Diante da audiência do protesto, Malafaia passa a encarar uma instância da esfera pública estruturada de uma maneira que impele à retirada da gramática religiosa de seu discurso: “o poder emana do povo. O povo põe, o povo tira... O povo brasileiro vai botar essa cambada pra fora”.

Por que Malafaia é vaiado em meio àqueles que protestavam junto com ele pelo impedimento da presidente Dilma?

Esse momento, assim entendo, estabelece um debate entre cidadãos religiosos e cidadãos seculares. Pode-se argumentar que as vaias não caracterizariam exatamente um debate, no sentido estrito do termo. No entanto, essa manifestação não deixa de representar uma posição a respeito da legitimidade do pastor Malafaia de estar ali encerrando o protesto. Mesmo sendo possível entender as vaias como resultado de uma resistência a toda e qualquer autoridade, reação comum desde os protestos de junho de 2013, pode-se também colocá-las na conta do imaginário do pastor como ludibriador de fiéis e, portanto, corrupto, imagem que se configurava como a principal inimiga dos participantes daquele evento. Assim, quando vemos Malafaia sendo vaiado ao se dirigir a um público mais amplo, mesmo não havendo sinal algum em sua fala de um discurso estritamente religioso, vê-se o pentecostalismo enfrentando outras barreiras para ampliar sua influência na nação. Aqui, a esfera pública acompanha o que diz Asad (2005) e se configura como uma rede de conexões emocionais, de sensibilidades morais seculares. Em suma, na economia moral da esfera pública secular, um pastor pentecostal não deveria estar encerrando aquele protesto, ainda que ele tivesse investido consideravelmente no evento. A religião é vista como sinônimo de atraso e engano, e, especialmente no caso do pentecostalismo no Brasil, como composta por líderes com interesses es-

púrios e fiéis ludibriados. A relação com a política seria uma faceta do pentecostalismo como religião tornada impura, justamente por estabelecer essa relação. Esse imaginário vem à tona, na ocasião do protesto, na rejeição às palavras de um pastor, que, mesmo não apresentando um vocabulário religioso em seu discurso, recebe vaias questionando sua legitimidade em ocupar aquela posição.

Considerações finais

Neste artigo, procurei discutir a noção de esfera pública e a sua relação com a religião tomando como objeto de reflexão a presença pública do pentecostalismo na sociedade brasileira. Transpondo as críticas dos estudos feministas para a relação entre o religioso e o secular, mostrei como a noção vigente de esfera pública e suas sensibilidades seculares fixam o problema na religião, estabelecendo uma relação de incapacidade entre esta última e o uso da razão pública.

Tomando como objeto de reflexão os eventos liderados pelo pastor Silas Malafaia em Brasília nos quais realizei pesquisa a partir da observação participante (a inauguração de uma filial de sua igreja no mesmo fim de semana dos protestos pelo *impeachment* da presidente Dilma Rousseff, sua participação nesse protesto, bem como o Ato Profético em favor do Brasil realizado quando o seguimento do processo de impeachment tinha sido aprovado na Câmara), propus que se tomasse como foco da análise a economia moral da esfera pública. Esta seria constituída por um regime de sensibilidades morais que pode mudar de acordo com a instância do público a que se dirige (mudam os públicos, muda a economia moral). São essas sensibilidades morais que definem os limites entre o público e o privado e é a produção desses limites que deve ser tomado como objeto de inquérito, ao invés de se assumir a divisão em si aprioristicamente. Isso também serve, por fim, para uma abordagem da relação entre religião e política. A religião não é um objeto empírico auto-evidente. Ela está intrinsecamente ligada a outros símbolos não religiosos da vida social e precisa ser inquirida no seu imbricamento com outras noções que sustentam o projeto moderno.

Referências

- ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. *Religião e Modernidade em Habermas*. São Paulo: Loyola, 1996.
- ARAÚJO, L. B. L.; MARTINEZ, M. B; PEREIRA, T. S. *Esfera Pública e Secularismo: ensaios de filosofia política*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.
- ASAD, T. *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity*. Stanford: Stanford University Press,

2003.

- ASAD, T. Reflections on Laïcité and the Public Sphere. *Items and Issues*, v. 5, n. 3, p. 1-6, 2005.
- ASAD, T. Reflexões sobre残酷 e tortura. Tradução de Bruno Reinhardt e Eduardo Dullo. *Revista Pensata*, v. 1, n. 1, p. 164-187, 2011.
- BÍBLIA, A.T. Deuteronômio. In: *Bíblia Online*. São Paulo: Sociedade Bíblica Trinitariana do Brasil (SBTB), 2011. Disponível em: <https://www.bibliaonline.com.br/acf/dt/11/24>
- BIRMAN, Patricia (org). *Religião e Espaço Público*. São Paulo: Editora Attar, 2003.
- BOLTANSKI, L; THÉVENOT, T. *De la Justification: les économies de la grandeur*. Paris: Gallimard, 1991.
- BURITY, J. A cena da religião pública: contingência, dispersão e dinâmica relacional. *Novos Estudos CE-BRAP*, v. 102, p. 89-105, 2005.
- CALHOUN, C. Introduction: Habermas and the Public Sphere. In: CALHOUN, C. (org.) *Habermas and the Public Sphere*. Massachusetts: MIT Press. 1993.
- CALHOUN, C. *Rethinking the public sphere*. Presentation to the Ford Foundation. 7 de fev. 2005.
- CAMPOS, R.; GUSMÃO, E.; MAURICIO JUNIOR, C. A disputa pela Laicidade: uma análise das interações discursivas entre Jean Wyllys e Silas Malafaia. *Religião & Sociedade*, v. 35, n. 2, p. 165-188, 2015.
- CEFAÍ, D. ¿Qué es una arena pública? Algunas pautas para un acercamiento pragmático. In: CEFAÍ, D.; JOSEPH, I. *La herencia del pragmatismo: conflictos de urbanidad y pruebas de civismo*. Paris: L'Aube, 2012.
- CONNOLLY, W. E. *Why I am not a secularist*. Minneapolis/Londres, University of Minnesota, 1999.
- DULLO, E; QUINTANILHA, R. A sensibilidade secular da política brasileira. *Debates do NER*, v. 1, n. 27, p. 173-198, 2015
- FASSIN, D. Moral Economies Revisited. *Annales. Histoires, Science Sociales*, v. 64, n. 6, p. 1237-1266, 2009.
- FRASER, N. What is critical about critical theory? The case of Habermas and gender. *New German Critique*, n. 35, p. 97-131, 1985.
- GAL, S. A semiotics of the public/private distinction. *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, v. 13, p. 77-95, 2002.
- GEERTZ, C. A Religião como Sistema Cultural. In: *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- GIUMBELLI, E. *Símbolos religiosos em controvérsias*. São Paulo: Terceiro Nome, 2014.
- HABERMAS, J. *Mudança Estrutural da Esfera Pública*. São Paulo, Editora Unesp, [1962] 2014
- HABERMAS, J. *Teoria do Agir Comunicativo*. São Paulo: WMF Martins Fontes, [1981] 2012.
- HABERMAS, J. Religião na esfera pública: pressuposições cognitivas para o ‘uso público da razão’ de cidadãos seculares e religiosos. In: *Entre Naturalismo e Religião. Estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007^a.
- HABERMAS, J. Fundamentos pré-políticos do Estado de direito democrático? In: HABERMAS, J.; RATZINGER, J. *Dialética da secularização: sobre razão e religião*. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2007b.
- LANDES, J B. The public and the private: a feminist reconsideration. In: *Feminism, the public and the private*. Oxford; New York: Oxford University Press, 1998.
- MARIANO, R. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo, Loyola, 1999.
- MAURICIO JUNIOR, C. Religião como espada do povo: o modo pentecostalharsh de presença pública do pentecostalismo no Brasil e o recrudescimento de sensibilidades beligerantes. *Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia*, n. 55, p. 01-27, 2023
- MAURICIO JUNIOR, C. Tempo e antropologia do cristianismo. *Ciencias Sociales Y Religión*, n. 24), p. 01-26, 2022.
- MAURICIO JUNIOR, C. Como os evangélicos discutem política? A constituição do crente-cidadão entre

- os jovens universitários da igreja de Silas Malafaia. *Tese (Doutorado em Antropologia)*. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2019.
- MAURICIO JUNIOR, C. "Acordamos, somos cidadãos": os evangélicos e a constituição ética de si na relação com o político. *Revista Anthropológicas*, n. 39, p. 99-135, 2019b.
- MONTERO, P. Jurgen Habermas: Religião, diversidade cultural e publicidade. *Novos Estudos CEBRAP*, v. 84, p. 199-213, 2009
- MONTERO, Paula (org). *Religiões e Controvérsias Públicas: experiências, práticas sociais e discursos*. São Paulo: Terceiro Nome, 2015.
- MONTERO, P; SILVA, A. L; SALES, L. Fazer religião em público: encenações religiosas e influência pública. *Horizontes Antropológicos*, v. 24, n. 52, p. 131-164, 2018.
- ORO, A. P.; CAMURÇA, M. Da secularização ao espaço público: meandros e mediações frente ao esquema de separação entre secular e religioso, *Horizontes Antropológicos*, v. 24, n. 52, p. 7-20, 2018.
- ORO, A. P.; STEIL, C. A.; CIPRIANI, Roberto; Giumbelli, Emerson (orgs). *A religião no espaço público: atores e objetos*. São Paulo: Terceiro Nome, 2012.
- SCOTT, J. *The moral economy of the peasant: rebellion and subsistence in Southeast Asia*. New Haven: Yale University Press, 1973.
- TAYLOR, C. *Uma Era Secular*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010.
- TAYLOR, C. Why We Need a Radical Redefinition of Secularism. In: Butler, Judith (et al). *The power of the religion in the public sphere*. Columbia university press, 2011.
- THOMPSON, E. P. *The making of the English working class*. London: Vintage Books, 1963.
- WARNER, Michael. *Publics and Counterpublics*. New York: Zone Books, 2005.
- YOUTUBE. Pr. Silas Malafaia em Manifestação fora Dilma Rousseff, 2016. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=zECCr55fxvI>

Sobre o autor

Cleonardo Gil de Barros Mauricio Junior - Pesquisador de Pós-Doutorado no Museu Nacional (UFRJ) e bolsista da FAPERJ (Pós-Doutorado Nota 10). É Doutor em Antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) e membro dos grupos de pesquisa Ludens (Laboratório de Antropologia do Lúdico e do Sagrado), Ocre (Observatório de Cultura, Religiosidade e Emoções) e Lapso - Antropologia da Moral e da Política.