

Para navegar o tema da laicidade é preciso falar muitos idiomas

ANDRÉ S. MUSSKOPF

Há mais de 20 anos atuo (como militante, como educador e como pesquisador) no campo dos direitos sexuais e dos direitos reprodutivos. Além disso, me situo no campo da religião. Primeiro, porque foi no contexto da igreja que me formei na infância, adolescência e juventude. Depois, porque minha formação acadêmica (bacharelado, mestrado e doutorado) e atuação profissional se deram na área da Teologia e Ciência da Religião. Assim, ocupo esse lugar ambíguo de quem articula questões de diversidade sexual e de gênero com as experiências religiosas.

Para a maioria das pessoas e organizações sempre fui um corpo estranho. Na igreja e na formação teológica, por pautar e discutir questões de gênero e sexualidade. Nos movimentos sociais e políticos, não apenas pela minha origem e trajetória no campo religioso e teológico, mas por defender a necessidade de se falar sobre a religião em termos mais concretos e refletir a partir das experiências religiosas das pessoas. Nas discussões acadêmicas fora do campo da Teologia e da Ciência da Religião e em temas relacionados a diversidade sexual e de gênero por, supostamente, tentar articular questões irreconciliáveis ou porque nenhuma discussão que envolva religião parece contribuir para as discussões fundamentais sobre esses e outros temas.

O mesmo acontece em alguns grupos religiosos LGBTQIAP¹, nos

1. Utilizo a sigla sem dar maiores explicações sobre o significado individual de cada letra, pois apesar de compreender e apoiar a necessidade de visibilidade dos diferentes indivíduos e grupos que elas expressam, entendo que se trata de um movimento vivo e dinâmico de questionamento,

quais minhas reflexões são tidas ou como “radicais” demais em termos de diversidade sexual e de gênero ou como “políticas” demais em termos da relação entre religião e as estruturas de poder que organizam e movimentam as igrejas e a sociedade. Algo semelhante, porém de modo inverso, também ocorre em espaços políticos não especificamente voltados para questões de diversidade sexual e de gênero (partidos políticos, órgãos governamentais e de políticas públicas). Ao discutir questões políticas consideradas mais gerais e invocar a experiência (prática e teórica), no campo da diversidade sexual e de gênero, os argumentos são minimizados por serem considerados “particulares” demais, assim como invocar o tema da religião para pensar temas políticos mais globais é visto como “conservador” demais.

Não é à toa que, em minha Tese de Doutorado (MUSSKOPF, 2008), tomei como ponto de partida situar a formação da sociedade brasileira (com todos os riscos de um aparente reducionismo) desde o período colonial a partir dos eixos “religiosidade” e “sexualidade” e da relação entre eles. Também não por acaso, articulei essa reflexão a partir da categoria “ambiguidade”, procurando evidenciar a multiplicidade de práticas e discursos, e suas diversas misturas², que determinadas concepções achatantes tendem a ignorar ou minimizar em sua capacidade de significação e em seu potencial articulador nas mais diversas esferas de interação social.

Formado nas pegadas das teologias da libertação, feministas e negra (e, posteriormente, incluindo outras) entendia que a religião tinha um potencial transformador das realidades de injustiça, opressão e violência. Não apenas porque essas questões estavam presentes em seus discursos e reflexões acadêmicas, mas porque se faziam concretas em diversos espaços e lutas vivenciadas cotidianamente. A partir da minha própria experiência, busquei colocar isso em prática através da

desconstrução, reconstrução e construção de identidades e formas de estar no mundo. Nesse sentido, a utilização da sigla, que deixa muitas pessoas confusas e curiosas em relação a todos os seus significados possíveis, quer apontar para o rompimento com padrões fixos e fundamentalistas de pensar as múltiplas vivências em relação a sexo, gênero e sexualidade.

2. Ver Gebara (2000, p. 81-89) sobre “mistura” como conceito antropológico.

construção de reflexões no âmbito do que primeiro chamei de Teologia Gay (MUSSKOPF, 2015) e, depois, de Teologia Queer (MUSSKOPF, 2008).

A minha atuação em relação a direitos sexuais e direitos reprodutivos se iniciou numa Organização Não-Governamental de prevenção à AIDS fundada por estudantes de teologia (de que eu também fazia parte à época).³ Além de ser uma causa urgente e que convocava em diversos temas (gênero, sexualidade, drogas, prostituição, saúde, direitos, cidadania, segurança etc.), era o compromisso que vinha da reflexão teológica (e da fé) que motivava e animava esse envolvimento. Não era raro que integrantes da ONG escondessem sua origem e filiação religiosa que, quando exposta, era imediatamente questionada e sua atuação colocada sob suspeita (tanto no âmbito da sociedade civil, quanto das políticas públicas). Uma dissociação entre religião e pautas políticas no campo da luta pelos direitos sexuais e pelos direitos reprodutivos não era necessariamente um problema, já que a defesa da religião, com a qual também se lutava internamente, não era o fim último (ou primeiro) da atuação e estava evidente que muitos dos problemas enfrentados estavam relacionados à atuação de segmentos religiosos.

A constância desse questionamento e dessa suspeita em diversos espaços, no entanto, também acabava ensejando reflexões e aprofundamentos acerca de um aparente conflito que nem sempre era percebido dessa forma da parte de quem vinha do campo da religião e/ou da fé. Isso acontecia, particularmente, porque em muitas situações “a religião” era apresentada como a “grande inimiga” e a “origem” de todos os problemas criados e enfrentados. E, por mais que a acusação parecesse justa, gerava um constrangimento e a sensação de que era necessário aprofundar a discussão e pensar estratégias que não eliminassem, de saída, qualquer possibilidade de lidar com a religião num sentido criativo e formar alianças mais amplas para a luta política que não desconsiderassem as experiências religiosas das pessoas.

Esse era, ainda, o contexto da redemocratização no Brasil, com um amplo protagonismo dos movimentos sociais e políticos e seus conflitos e enfrentamentos (plenamente justificados) com determinados

3. ASPA — Apoio, solidariedade e prevenção à AIDS.

segmentos religiosos (larga herança colonial e, também, imperial e republicana). Em certo sentido, é possível afirmar que foi, também, esse protagonismo, juntamente com vários outros fatores contextuais, que permitiram a emergência de governos considerados progressistas nas décadas seguintes. Os avanços em termos de políticas públicas e a garantia de direitos implementados nesses governos, ainda que frágeis e insuficientes do ponto de vista estrutural, também favoreceram um afastamento ainda maior dos setores religiosos, especialmente quando alguns deles começaram a se anunciar, novamente, como fatores de risco em relação a essas políticas e esses direitos⁴.

A emergência ou o ressurgimento de ideias e grupos chamados por algumas pessoas de neoconservadores ou neofundamentalistas, sendo uma de suas expressões com maior sucesso aquela que se articulou em torno do pânico moral em relação ao que ficou conhecido como “ideologia de gênero” (JUNQUEIRA, 2017; MISKOLCI; CAMPANA, 2017), reacendeu os conflitos e dilemas em torno do tema da religião e evidenciou várias questões. Por um lado, revelou que as frágeis e dúbias alianças com algumas lideranças e grupos religiosos, que rapidamente reorganizariam suas alianças e se colocariam como oposição, não foram suficientes para efetivamente “incluir” o campo religioso num projeto político de sociedade nos governos progressistas. As pautas e anseios dessas lideranças e desses grupos religiosos específicos estavam alinhados demais com fundamentalismos políticos e econômicos que não toleravam perspectivas democráticas mais consistentes e o enfrentamento real das desigualdades sociais.

Por outro lado, tais alianças estabelecidas por governos e movimentos políticos progressistas focaram em lideranças e grupos religiosos anabolizados por seu impacto midiático, particularmente a partir do sequestro de meios de comunicação de massa através de sua aquisição ou controle direto ou de manchetes sensacionalistas que ampliavam seu alcance. Além disso, se sustentaram em um diálogo superficial com o campo mais amplo da religião (as pessoas e suas religiosidades),

4. Sobre essa perspectiva mais ampla e o lugar dos grupos e movimentos religiosos LGBTQIAP+, veja Musskopf (2022).

principalmente através de “cartas de apoio” em períodos eleitorais ou eventuais aparições eleitoreiras de candidatos e candidatas em espaços e com lideranças religiosas. Qualquer pessoa com o mínimo de vivência religiosa desconfiaria dessas táticas e o resultado foi que se deixou à deriva grande parte do “povo crente” que foi cooptado ou, diante das circunstâncias, preferiu seguir outros caminhos.

Embora a postura em relação a grupos religiosos considerados progressistas (de onde, aliás, provinham muitas das lideranças políticas em posições de poder), tenha começado a se alterar quando as lideranças e os grupos religiosos fundamentalistas começaram a ganhar espaço e capacidade de mobilização social, isso não se deu de maneira organizada e comprometida. Um pouco tarde, lideranças políticas e de movimentos sociais começaram a relembrar o lugar da religião em suas próprias trajetórias e se perguntar — diante do assombroso avanço fundamentalista — como entender e dialogar com o campo religioso. O mesmo se deu no contexto acadêmico e intelectual. Voltaram a se multiplicar as mesas, encontros, rodas de conversa, debates sobre “o papel da religião” — que haviam permanecido apenas como apêndices exóticos de assuntos mais sérios e centrais em outros tempos.

Movimento semelhante se deu com relação às discussões sobre direitos sexuais e direitos reprodutivos — os primeiros a serem rifados, inclusive pelos governos progressistas, em alianças políticas com lideranças e grupos religiosos suspeitos e, agora, comprovadamente, mal-intencionados. Abandonados no campo político e à mercê dos mesmos grupos religiosos neoconservadores e fundamentalistas, em alguns espaços, abriu-se brechas para pensar e discutir, ainda sem muita convicção, sobre como lidar com o tema da religião nesse novo (embora não desconhecido) contexto. Queria-se — e quer-se — respostas rápidas e com efeito imediato e não as há. Para chegar até elas serão necessárias conversas honestas e profundas sobre o lugar da religião na constituição da sociedade brasileira, particularmente uma que vá além dos ranços com determinadas instituições religiosas e reflita sobre o papel da religião na vida cotidiana das pessoas. E para que essas conversas aconteçam de forma efetiva, será necessário lidar com muitos idiomas.

Essa longa introdução tem como objetivo situar a discussão sobre laicidade e apontar alguns desafios que emergem do campo político de forma geral, e das questões relacionadas aos direitos sexuais e aos direitos reprodutivos de forma particular. Desde sempre a laicidade — ou o Estado laico — tem sido usada como ferramenta para denunciar as tentativas de interferência “da religião” em assuntos da esfera pública, especialmente no âmbito dos direitos sexuais e dos direitos reprodutivos. A ideia de que crenças religiosas particulares possam determinar os rumos da sociedade — em termos políticos, legais ou jurídicos — tem sido apontada como incompatível com a noção Moderna de Estado — suas instituições e seus aparatos — especialmente pelos movimentos feministas, de mulheres e LGBTQIAP+. E é necessário que assim seja.

Mais recentemente, de forma surpreendente para muitas pessoas, o princípio da laicidade — e seu correlato direto: à liberdade religiosa — tem sido acionado por grupos religiosos conservadores e fundamentalistas para fazer valer suas ideias. No âmbito dos direitos sexuais e dos direitos reprodutivos, isso se reflete no questionamento de tais grupos em relação à suposta interferência do Estado em relação a questões de diversidade sexual (criminalização da homofobia, casamento entre pessoas do mesmo sexo, “cura gay”) e em relação a questões de direitos reprodutivos (educação sexual nas escolas ou “imposição da ideologia de gênero”, métodos contraceptivos e aborto), seja através de normas jurídicas ou de políticas públicas setoriais. Invoca-se a laicidade como antídoto para que o Estado não possa estabelecer limites aos discursos e práticas religiosas que contrariam o reconhecimento e o respeito a tais direitos em nome da liberdade religiosa e garantida aos grupos assim autoproclamados “dizerem o que quiserem” a partir de suas “convicções” religiosas.

O debate sobre os equívocos em tal compreensão, sobre a hierarquia e interrelação de direitos e sobre os limites do próprio campo religioso e alguns de seus setores em assuntos que dizem respeito à sociedade como um todo são bastante conhecidos. As disputas jurídicas e políticas se dão no espaço público com vitórias e derrotas para um lado e para outro, mas são pouco eficazes no enfrentamento das questões concretas vivenciadas no cotidiano das pessoas — crentes ou não crentes. A discriminação, a violência e o assassinato por sexo, gênero e sexualidade ou

o não acesso a políticas de saúde reprodutiva (inclusive ao aborto previsto em lei), seguem destruindo as vidas de indivíduos, suas famílias e comunidades em meio a essas disputas sobre a melhor e a mais correta compreensão e aplicação do princípio da laicidade e do lugar da religião nas sociedades contemporâneas.

A origem e a utilização do conceito ou do princípio da laicidade em seus múltiplos desenvolvimentos também já têm sido bastante estudadas e discutidas, bem como as particularidades de sua aplicação legal e prática no contexto brasileiro (RODRIGUES, 2013). Não apenas as formulações constitucionais e os dispositivos jurídicos definem como ele é compreendido ou colocado em prática em cada contexto, mas a própria história e constituição de cada Estado, especificamente no que diz respeito às instituições religiosas, às estruturas e procedimentos estatais e à forma como questões religiosas são vivenciadas e experimentadas numa dada configuração social. A primeira situação (atuação de instituições religiosas e estruturas e procedimentos estatais) é aquela mais discutida e analisada, mas muito pouco se fala da segunda — a religião como elemento da cultura, especialmente no contexto brasileiro, marcado não apenas pela forte presença da religião, mas por formas particulares de como a religião é vivenciada e articulada.

Foram provavelmente as teologias feministas as primeiras a apontarem a necessidade de aprofundar o conceito de laicidade tendo em vista o papel que a religião ocupa na vida das mulheres brasileiras. Para além das disputas institucionais (jurídicas ou teológicas), a religião é uma força que opera na vida das mulheres (e de todas as pessoas) como uma linguagem capaz de ajudar a entender o seu lugar no mundo, suas formas de expressá-lo e de agir nele (GEBARA, 2000). Sobre essa religião, que muitas vezes se denomina de religiosidade popular, nenhuma autoridade (jurídica ou eclesiástica) tem controle absoluto. Por sua eminente capacidade subversiva e transgressora, uma vez que comprometida com a vida e a sobrevivência em meio aos sistemas de violência e morte, é frequente a tentativa de desacreditá-la, domesticá-la ou sequestrá-la. Mas, ainda quando grandes basílicas e catedrais, mantos e coroas, doutrinas e ritos eclesiásticos são articulados para controlar as formas de expressão e operação, quem pode garantir que o significado de quem reza e paga

promessa coincide com aquele ditado pelos cânones oficiais? A religião pode ter algo de escorregadio.

Esse idioma, profundamente operante na vida cotidiana das pessoas, é pouco compreendido ou articulado nas discussões jurídicas e políticas sobre o lugar da religião na sociedade e, de modo especial, na sua relação com o Estado. No máximo, é entendido como algo do âmbito privado e que não deveria transbordar para o âmbito público. Mas foram também as feministas que evidenciaram o caráter artificial da divisão público-privado como estratégia de dominação, particularmente na criação das condições para a emergência do capitalismo (FEDERICI, 2017). Relegar a religião unicamente à esfera privada como se a prática religiosa não tivesse implicações para a atuação pública de cidadãos e cidadãs, inclusive quando aplicada por setores progressistas, funciona como mecanismo de manutenção da ordem das coisas. Isso inviabiliza o próprio desenvolvimento de uma concepção madura e coerente de laicidade e abre espaço para a cooptação das práticas religiosas por setores conservadores e fundamentalistas que aprenderam a falar nesse idioma — ainda que o façam de modo perverso e imoral.

Os dados disponíveis (coletados, em geral, por agentes institucionais) atestam a forte presença da religião na vida de brasileiras e brasileiros. Também há pesquisas suficientes que evidenciam que a adesão a uma determinada tradição religiosa, por mais conservadora e fundamentalista que seja, não implica necessariamente numa concordância irrestrita aos posicionamentos desta⁵. Mais recentemente, essa aparente contradição entre a adesão a uma tradição/instituição religiosa e a prática concreta da religiosidade no cotidiano tem sido evidenciada em relação a questões do campo dos direitos sexuais e dos direitos reprodutivos, provocando, inclusive, a abertura de grupos religiosos em determinados temas desse campo. A mesma contradição pode ser percebida na opção, em contextos eleitorais, por candidatas e candidatos que constroem suas agendas políticas precisamente na defesa de pautas morais conservadoras e fundamentalistas, a despeito de posturas mais flexíveis na vida cotidiana e nos conflitos concretos de quem vota.

5. Veja, por exemplo, CATÓLICAS (2018)

As mais céticas e os mais céticos diriam que se trata da confirmação de que a religião (em compreensão simplista) é o “ópio do povo” e desempenha a função (única) de manipulação das massas para a manutenção do controle das elites.

A construção das religiosidades populares no Brasil se dá, de modo geral, por meio de processos de dissimulação, caracterizando aquilo que chamei de ambiguidade (MUSKOPF, 2008)⁶. Expressa-se, em parte, naquilo que Ivone Gebara (1997) chama de “biodiversidade religiosa”. Segundo a autora:

Outra atitude comum no meio popular, sobretudo no Brasil, e que não parece estar em crise é a combinação entre diversos credos ou mesmo organizações dentro de uma mesma instituição religiosa. Há uma posição espontaneamente inclusiva em alguns grupos de forma que as pessoas conservam os elementos que lhes servem. Pode-se pertencer ao candomblé e à irmandade do Senhor do Bom Fim, filiar-se à ordem terceira franciscana e ao movimento carismático, ser católica, estudar teologia com os luteranos e consultar-se com um guru espírita ou budista. Eis-nos diante da complexidade do fenômeno religioso atual e da nossa incapacidade de abordagens fechadas (GEBARA, 1997, p. 100).

Nesse processo de construção e vivência da religião no cotidiano parece haver uma dissociação entre aquilo que se experimenta fora dos olhares controladores das autoridades (religiosas e políticas) e a vivência religiosa de fato. Por um lado, subverte-se as tentativas de imposição de crenças hegemônicas como forma de manutenção da ordem (injusta e violenta) e, por outro lado, se reafirma sua operatividade controladora como forma de evitar o aprofundamento da injustiça e da violência. No entanto, mais do que dissociação, trata-se de uma estratégia de sobrevivência que é capaz de desenvolver uma epistemologia própria, mas pouco percebida por quem articula as discussões em torno da laicidade. Uma aparente legitimação das estruturas de poder que instrumentalizam a

6. Ver também Schultz (2005).

religião é entendida como equivalente aos significados construídos e vivenciados à margem dessas estruturas quando, nem sempre, essa equivalência é absoluta.

De modo concreto, nem aquilo que autoridades e instituições religiosas “dizem” a respeito de determinados temas no campo político e como os articulam em seu benefício, nem aquilo que as pessoas vivenciam no âmbito do religioso como forma de ser, expressar e agir no mundo, parece ser alcançado e articulado de modo criativo nos debates sobre laicidade. O mesmo acontece com a maioria de analistas e estruturas políticas, bem como de pesquisadoras e pesquisadores sobre religião. Cada um e cada uma desde o seu lugar de articulação parece “falar” de aspectos e questões relacionadas ao mesmo objeto — a religião — sem, no entanto, ser capaz de entender os diferentes idiomas que cada um desses campos produz e opera. Nessa cacofonia, a própria ideia de laicidade do Estado parece se perder e ser pouco eficaz para mediar a discussão sobre o lugar da religião na sociedade, inclusive no que diz respeito à necessidade e pertinência de sua crítica.

Navegando por diferentes espaços, ao longo dos anos, em que o tema da laicidade é invocado, ora como imperativo moral, ora como entrave às liberdades, ora como preceito inalienável, sempre com a religião debaixo do braço e os direitos sexuais e os direitos reprodutivos no horizonte, aprendi como diálogos honestos e abertos podem oportunizar espaços para evidenciar e discutir os limites e as possibilidades contidas em cada um desses idiomas — sem garantias de sucesso. A conversa mais fundamental, sem dúvida, se dá no âmbito das vivências e práticas comunitárias onde as religiosidades e as sexualidades são experimentadas, vividas e significadas. Aí é possível tanto desconstruir a ideia de que tais vivências são inferiores ou equivocadas e passíveis de punição e ostracismo, quanto evidenciar que a pretensa capacidade de controlar e determinar os rumos da vida por autoridades externas são, em grande medida, uma projeção e falseamento da realidade. Como afirma Gebara sobre a relação entre sexualidade e religião:

Ela [a sexualidade] tem algo de originário, de pessoal e de conjunção com outra personalidade semelhante à nossa que escapa às análises

científicas e aos dogmas religiosos. Como diz Chico Buarque, ela atravessa emoções “desconhecidas por Deus Pai”, atravessa lugares ocultos ao Deus todo-poderoso, entra por labirintos imprevisíveis, abre-se em explosões inesperadas. A ciência e a religião não podem controlar essa irrupção de energias e nem mesmo podem explicar todas as suas direções e imprevisíveis meandros. Quando tentam fazê-lo, dão margem à dissimulação, à mentira, à falsidade nas relações, à dubiedade de sentimentos, à culpabilidade doentia (GEBARA, 2015, p. 36).

Uma das experiências mais significativas nesse exercício de diálogo foi uma pesquisa que desenvolvi com um grupo de mulheres ligado a uma instituição religiosa sobre direitos sexuais e direitos reprodutivos (MUSSKOPF, 2018). A partir da utilização de ferramentas da Educação Popular, da Leitura Popular da Bíblia, das teologias feministas e da libertação foi possível estabelecer um diálogo sobre aspectos opressores e libertadores da religião, como eles se expressam no âmbito político e como o conhecimento acadêmico pode fomentar a articulação entre esses diferentes contextos acionando os seus idiomas particulares. Esse exercício e essa prática, que partem de acordos e consensos mínimos sobre os quais o diálogo se dá, tem o potencial de produzir transformações em todas as esferas nas quais a religião é articulada⁷.

Já no âmbito das discussões públicas tais diálogos têm contribuído para potencializar a estratégia já há muito empregada por movimentos religiosos progressistas, especialmente feministas e LGBTQIAP+⁸, de deslegitimar autoproclamados porta-vozes “da religião”. Ao evidenciar a pluralidade no campo religioso, explicita-se, também, a fragilidade de seus meios de controle e propagação (ainda quando eficientes), oferecendo alternativas a perspectivas conservadoras e fundamentalistas que

7. Essa pesquisa, desenvolvida no contexto da Pós-Graduação em Teologia e em diálogo com outros projetos de pesquisa, envolveu também uma organização política feminista e uma organização religiosa com atuação no campo dos direitos humanos.

8. Um dos exemplos notáveis (embora haja inúmeros outros) é o grupo Católicas pelo Direito de Decidir que, recentemente, teve o uso do termo que indica sua relação com o tema da religião (“católicas”) questionado judicialmente (veja: Ohana, 2020).

se apoiam na religião. Dessa forma, torna-se possível, inclusive no espaço público, problematizar não apenas a pertinência e a legitimidade, mas também os meios pelos quais a religião é instrumentalizada e apresentada como fenômeno homogêneo e uníssono.

São, sem dúvida, conversas difíceis, que implicam a disponibilidade para o diálogo e a existência de condições igualitárias de participação e enunciação em diferentes idiomas. Não se trata de um exercício de tradutibilidade, a partir do qual intérpretes qualificadas e qualificados poderiam simplesmente “traduzir” ou fazer os diferentes grupos falantes “entender” o que cada um está dizendo e harmonizar a conversa. Trata-se, sim, de uma diferente postura epistemológica na qual os danos (históricos e atuais) provocados pela religião em seu caráter colonial e imperialista podem ser explicitados e analisados criticamente, mas na qual, também, os saberes religiosos de então e de agora podem articular e apresentar suas ideias acerca das formas de viver e conviver.

ANDRÉ S. MUSSKOPF é doutor em Teologia e professor da Universidade Federal de Juiz de Fora no Departamento de Ciência da Religião. Ativista e pesquisador na área Teologia e Ciência da Religião na sua relação com Estudos da Diversidade Sexual e de Gênero. Líder do Grupo de Pesquisa indecências - Religião, Gênero e Sexualidade (ReGeSex). Possui extensa atuação e produção em teologias e religiosidades queer, articulando saberes produzidos em grupos e movimentos sociais, políticos e religiosos e em espaços acadêmicos. Autor de “Via(da)gens teológicas - itinerários para uma teologia queer no Brasil” (Fonte Editorial, 2012) e da Série “Ensaio Teológicos Indecentes” (Editora Metanoia).