

# REGULAÇÃO DO RELIGIOSO: DISCUSSÕES CONCEITUAIS E PANORAMA DA SITUAÇÃO EM QUATRO PAÍSES LATINO-AMERICANOS

*Emerson Giumbelli*

*Universidade Federal do Rio Grande do Sul - Brasil*

**Resumo:** Este texto apresenta panoramas sobre a situação em quatro países latino-americanos – Argentina, Brasil, México e Uruguai – quanto a duas realidades: 1) os modos pelos quais uma igreja ou grupo religioso obtém “personalidade jurídica”; 2) a existência e o funcionamento de aparatos estatais voltados para o registro e acompanhamento desses coletivos religiosos. O objetivo é entender como tais dimensões participam das condições pelas quais as religiões, em determinado contexto social, têm existência (e não só em termos jurídicos) e das formas pelas quais uma sociedade – pela mediação de aparatos estatais – define o lugar do religioso. Esse objetivo é perseguido com o recurso ao conceito de “regulação do religioso”, ao qual se dedica uma das seções do texto. A apresentação dos dados busca dar contribuições para o estudo de características do campo religioso nos quatro países levando em conta suas situações contrastantes quando se usa as noções de secularização (Brasil e Uruguai) ou laicidade (Argentina e México).

**Palavras-chave:** regulação do religioso; campo religioso; secularização; laicidade.

## Introdução

Neste texto, apresento resultados de uma pesquisa comparativa envolvendo quatro países latino-americanos: Argentina, Brasil, México e Uruguai. Os dados para essa pesquisa foram reunidos entre 2012 e 2015<sup>1</sup>. Eles versam sobre a história das relações entre Estado e religião, sobre as configurações de diversidade religiosa e sobre as condições de existência dos grupos religiosos. No caso do Brasil, a busca teve focos mais específicos, como a repercussão de estatísticas oficiais acerca de afiliações religiosas (Giumbelli, 2013b) e a apresentação de projetos de lei no Congresso Nacional (Giumbelli e Scola, no prelo). Já para as análises apresentadas a seguir, sintetizou-se conhecimentos e dados acumulados ao longo dos últimos anos. No caso dos demais países, a base para as informações veio de estudos de cientistas sociais e historiadores, da análise de documentos (sobretudo normas) e de algumas observações e entrevistas realizadas durante viagens a Buenos Aires, a Montevideu e à Cidade do México (2014-2015). Preciso dizer que a rede de pesquisadores viabilizada pela Associação de Cientistas Sociais da Religião do Mercosul (ACSRM) foi fundamental: sem ela, essa pesquisa não poderia ter sido realizada e sequer concebida<sup>2</sup>.

Ao elaborar uma pesquisa comparativa envolvendo quatro países, evidentemente que não se pode ter objetivos exagerados. Procurei adotar um foco muito preciso, a fim de trazer alguma contribuição para discussões que, creio, interessa a um número significativo de pesquisadores. Embora essas discussões sejam amplas, os dados que sistematizei estiveram voltados à compreensão das modalidades formais de existência de coletivos religiosos, termo que emprego para designar igrejas, grupos, associações que reivindicam praticarem alguma “religião”. Mais especificamente, dois elementos designam os focos da pesquisa: 1) os modos pelos quais um coletivo religioso obtém “personalidade jurídica”, considerando as possibilidades existentes, os procedimentos envolvidos, os direitos e deveres implicados; 2) a existência e o funcionamento de aparatos estatais voltados para o registro e acompanhamento dos coletivos religiosos formalmente constituídos. Enquanto o primeiro elemento remete para o campo religioso em distintas configurações de diversidade, o segundo remete para o Estado e as formas pelas quais ele se organiza para se relacionar com as religiões através de mecanismos e procedimentos burocráticos.

Neste texto, apresento os aspectos mais gerais desses arranjos reunindo figuras jurídicas e órgãos estatais, aspectos que ganham inteligibilidade por conta de uma visão comparativa. Espero demonstrar como tais dimensões participam das condições pelas quais as religiões, em determinado contexto social, têm existência (e não só em termos jurídicos) e das formas pelas quais uma sociedade – pela mediação de aparatos estatais – define o lugar do religioso. Em termos conceituais, isso se fundamenta na noção de regulação do religioso. É a ela que dedico a próxima seção, voltada a expor posicionamentos que extrapolam a análise que realizo a seguir. A disseminação da noção de regulação do religioso exige que seu entendimento seja o máximo possível esclarecido. Na sequência, apresento dados sobre os quatro países. A maneira de

sistematizar esses dados está direcionada a contemplar uma discussão que passa pelos termos “secularização” e “laicidade”. Argumento que esses termos podem ser insuficientes para entendermos certas características assumidas pelo campo religioso nos países aqui abordados. A aposta é que o foco em dispositivos de regulação do religioso possa acrescentar algo ao nosso conhecimento dessas realidades – e integrem novos esforços comparativos, tal como sugiro nas conclusões.

## 1. Regulação do religioso: precisões conceituais

Ao longo dos últimos 15 anos, o uso do termo “regulação” aplicado ao domínio e à análise do religioso tem proliferado. Se anteriormente “desregulação” era a ideia mais comum, em sentido seja político, seja econômico, hoje em dia ela parece ter sido suplantada, nos estudos, por expressões tais como regulação do religioso, regulação religiosa, regulação estatal, regulação governamental, regulação social do religioso<sup>3</sup>. Uma razão plausível para isso está relacionada com o que José Casanova chamou de “religiões públicas”. Ou melhor, o fato de que as relações entre religião e sociedade passaram recentemente por transformações que envolvem ambos os termos: seja porque certas forças religiosas pretenderam se fazer mais presentes, seja porque determinados atores sociais se mostraram mais preocupados com tais forças. A elaboração e publicação de relatórios oficiais sobre questões religiosas, um fenômeno pós anos 1990, notável em número considerável de países e órgãos internacionais (Lefebvre; Brode, 2016), pode ser tomada como um indício seguro das mudanças assinaladas nas relações entre religião e sociedade. A ocorrência de expressões derivadas do termo “regulação” pode ser um modo pelo qual os estudos buscam captar essas mudanças.

Faço essas observações para me incluir nelas, evidentemente. Em 2000, quando concluí minha tese de doutorado (convertida em livro, Giumbelli, 2002), recorri, para fundamentá-la, ao termo regulação (p. 50-52), sem ter em torno dele me dedicado a uma elaboração conceitual. Só decidi fazê-lo mais recentemente, após tentar assimilar parte da literatura, prolífica na última década, sobre o termo secularismo (Giumbelli, 2013c). Ou seja, embora tenha proposto o conceito de “regulação do religioso”, não levei em conta, sistematicamente, outras formulações com vocabulário igual ou semelhante. Ao apresentar parte dos resultados de um projeto de pesquisa que adotou em seu título a expressão “regulação do religioso”, creio que é o momento de assumir mais alguns posicionamentos. Como se trata de discutir dados empíricos, minha preocupação principal é esclarecer as orientações que servem à produção e análise desses dados. Desse modo, não parto da pretensão de revisar todas – nem sequer muitas – das ocorrências do termo “regulação”. Gostaria apenas de tocar em pontos que me parecem fundamentais. Como estratégia, farei uma referência mais direta a alguns textos de autores que conquistaram lugar de destaque no campo das ciências sociais da religião.

O primeiro texto que trago à discussão tem como um de seus autores Roger Finke, pesquisador com importante presença em debates teóricos sobre secularização, e

se intitula “International Religion Indexes: Government Regulation, Government Favoritism, and Social Regulation of Religion” (Grim e Finke, 2006). O objetivo do artigo é propor índices, aplicados a 196 países do mundo, que correspondem a mensurações que cobrem três dimensões. É a forma com que se entendem essas três dimensões que me interessa problematizar aqui, deixando de lado sua tradução em índices quantitativos. A primeira delas é a “regulação governamental”, descrita como “direitos oficiais e políticas promovidas pelo Estado”, tais como a manutenção de órgãos para o controle de grupos religiosos; a segunda, “favoritismo governamental”, seria aferível pela existência de subsídios e privilégios estatais que premiam religiões específicas, em formulações legais ou práticas econômicas; a terceira, “regulação social”, serviria para captar forças institucionais e culturais que vão além de agências governamentais, indo desde as “expectativas e cultura da sociedade abrangente” até “ações ostensivas de perseguição por milícias” (Grim e Finke, 2006, p. 3-8).

O ponto para o qual quero chamar a atenção é que as formulações de Grim e Finke estão marcadas pela oposição entre privilégios e restrições. Enquanto o primeiro termo é explícito no conceito de “favoritismo governamental”, o segundo aparece para precisar os sentidos da regulação governamental e da regulação social: “A terceira variável, regulação social, deixa para trás as regulações formais para mensurar constrangimentos institucionais e culturais que vão além das restrições de órgãos governamentais.” (:3). Se estou correto em apontar que a ideia de regulação se reduz, no entendimento dos autores, ao jogo entre privilégios e restrições, a pergunta a fazer seria: quais os pressupostos dessa ideia de regulação? A resposta é que a regulação é concebida como uma anomalia tendo como parâmetro situações nas quais ela *não deveria existir*. Ou seja, o Estado não deveria privilegiar ou restringir os grupos ou práticas religiosas; ou as instituições religiosas deveriam conviver em uma espécie de mercado que garantisse a cada uma delas as mesmas condições de existência. Nessa concepção, só existe regulação enquanto essas condições ideais não são preenchidas.

É possível trabalhar com outra concepção do que seja regulação. Ela não seria uma anomalia, e sim propriedade do sistema em que atua. Esse sistema pode ser definido como o conjunto de mecanismos que estabelecem o lugar do “religioso” em uma formação social. Isso significa que não se pode supor – como o fazem Grim e Finke ao propor eles mesmos um conceito de religião (2006, p.6)<sup>4</sup> – o que seja o “religioso” fora desses mecanismos. Afirmaria que há uma semelhança entre esse entendimento da regulação do religioso e o que Michel Foucault (1995) formulou a propósito da relação entre poder(es) e sujeito(s). Para Foucault, o poder nunca é uma anomalia em sua existência social. Além disso, o que constitui os sujeitos nunca pode ser pensado a despeito dos modos que assumem as relações de poder em determinada formação social e histórica. Isso não equivale a propor que, como o poder é onipresente, ele se manifesta sempre da mesma forma; tampouco, que os sujeitos são “dominados” pelos poderes com que se deparam. Assim, a regulação, enquanto conceito para as ciências sociais da religião, pode ser usada para designar os mecanismos pelos quais, a partir de certa definição do “religioso”, ele é constituído pela conjunção de ações de diversos atores sociais.

Por conseguinte, é importante não confundir regulação com controle, embora eventualmente ela possa se traduzir nisso. Percebo em parte de literatura essa ênfase, e ela pode estar associada seja com a ideia de uma supremacia estatal, seja com alguma aliança entre o Estado e certas instituições religiosas para atuar sobre outras<sup>5</sup>. Mas, como Grim e Finke (2006) apontam, os próprios grupos religiosos participam de processos de regulação, de modo que não faz sentido traçar uma separação estrita entre sociedade e Estado. Isso levaria a questionar a validade da distinção entre regulação estatal/governamental e regulação social do religioso. Considero preferível ser consequente com a ideia banal de que o Estado é ele mesmo parte da sociedade; portanto, o que o Estado opera com suas leis e suas práticas nunca deixa de estar relacionado com concepções e expectativas mais abrangentes acerca do lugar do religioso em uma sociedade. Tal procedimento pode ainda funcionar como um antídoto para uma concepção jurídicista da regulação. Ou seja, regulação não é o mesmo que regulamentação, embora, evidentemente, esta faça parte daquela<sup>6</sup>. Estamos nos referindo a um conjunto mais amplo de concepções e expectativas que não se esgota em normatizações. Finalmente, como decorrência da ideia de que a regulação é uma propriedade do sistema em que atua, não se pode restringir sua aplicação às minorias religiosas<sup>7</sup>. Se o estudo das minorias religiosas é um recurso da maior validade para o estudo de formas e processos de regulação, é porque revelam mecanismos e definições do religioso que estão presentes mais amplamente, envolvendo inclusive as religiões e instituições hegemônicas.

Permito-me uma referência ao trabalho de Alejandro Frigerio, até onde sei único cientista social latino-americano que tem empregado sistematicamente o conceito de regulação, com impactos sobre outras pesquisas. Foco especificamente no texto que publicou com Hilário Wynarczyk acerca da presença crescente dos evangélicos no campo religioso argentino, processo que envolveu tanto a atuação de certas lideranças, quanto reações na sociedade (Frigerio e Wynarczyk, 2008). Os autores buscam problematizar a ideia de que o crescimento de alternativas ao catolicismo implica automaticamente em maior aceitação da diversidade. Estou de acordo que essa perspectiva é, como defendem, um avanço para compreendermos as forças que definem espaços e relações na transformação do campo religioso. No entanto, Frigerio e Wynarczyk recorrem aos termos propostos por Grim e Finke (2006), sobretudo as ideias de regulação estatal e social (ou extra-estatal). Isso os leva a apresentar os processos que observam ora em termos de *reforço* da regulação, quando analisam certos projetos legislativos ou as reações nos meios de comunicação que visam reafirmar o controle sobre os grupos religiosos, ora em termos de *superação* da regulação, quando mostram as mobilizações de lideranças evangélicas. E afirmam pretender aferir *o grau de regulação* (p. 228,234, 248) que atinge o campo religioso argentino.

Como defendi acima, oponho-me a essa concepção gradualista da regulação do religioso. Tal concepção argumenta equilibrando-se entre os polos da restrição e do privilégio, do reforço e da superação. Prefiro analisar os vetores que definem as formas do campo religioso lançando mão da ideia de configurações. Frigerio e Wynarczyk (2008) são perspicazes para incluir em seu plano de observação uma série de agentes e

de práticas sociais. Precisar o lugar do estatal nessa série não é tarefa simples, pois, por um lado, o estatal se estende até o próprio momento de constituição dos grupos religiosos e, por outro, instâncias estatais acolhem representantes de forças religiosas. De todo modo, o mais importante, ao meu ver, não é determinar o grau de regulação, mas as correspondências entre certas concepções de religiões e a definição de fronteiras que desenham, de uma ou outra forma, o campo religioso e a relação entre atores religiosos e não religiosos. Para tanto, acompanhar controvérsias sociais, como as que ocorrem na Argentina a propósito dos evangélicos, é algo crucial. Como neste texto não apresento uma análise de controvérsias, passo a um último ponto nesta seção, que coloca em discussão a noção de regulação em outro plano de questões.

Minha tese se propôs a realizar uma comparação entre o Brasil e a França a propósito das formas pelas quais essas sociedades se mobilizavam para reagir à presença de grupos controversos. Notei que entre os cientistas sociais na França predominava, para tratar de tais grupos – muitos considerados, pelo Estado e pela mídia, como “seitas” – o que chamei de “renúncia epistemológica” (Giumbelli, 2002, p. 166-76). Isso se traduzia tanto na evitação do estudo de grupos específicos, quanto na construção de uma perspectiva que, ao se debruçar sobre as transformações mais gerais do campo religioso, recorria a termos como “decomposição” e “desregulação”. Nesse caso, o foco se fixava sobre a estruturação interna do campo religioso, notando como formas tradicionais de autoridade e transmissão da memória religiosas passavam por uma dissolução. A adoção do termo “desregulação” era assim reveladora de certo ponto de vista. Ao contrário, usar o conceito de “regulação” implica em considerar essas transformações em conjunto com outras, que mobilizam outros atores sociais, e que contribuem para a constituição de novas configurações de definição do “religioso”.

Alguns dos trabalhos de Philippe Portier (2010, 2011), politicólogo francês, traduzem essa mudança de perspectiva. Ele considera que um novo regime de regulação vem se consolidando na Europa ocidental ao longo das últimas décadas. De um lado, os países que adotaram o separatismo entre Estado e religião caminham em direção ao que chama de reassociação, em que a separação se flexibiliza e se conjuga com o reconhecimento da importância da religião. De outro lado, os países que adotaram o confessionalismo, oficializando uma religião, caminham no sentido de conferir maiores direitos às demais religiões. Para Portier, regulação é o termo que traduz as formas de organização das relações entre Estado e Igrejas. Embora o autor pretenda com ele designar “não só o conjunto de regras, mas também as práticas flexíveis” com as quais o Estado enquadra “o movimento das atividades religiosas” (2011, p.25), seu foco recai sobretudo em modelos e princípios. “Separatismo”, “confessionalismo”, “reconhecimento”, “integração” constituem exemplos de modelos; “liberdade” e “igualdade”, de princípios. Assim como fazem Baubérot e Milot (2011) para tratar da laicidade, Portier reduz a questão da regulação ao predomínio desses modelos e princípios, ou à combinação e transição entre eles.

Procurei, em outro trabalho, indicar as limitações da perspectiva focada em modelos e princípios (Giumbelli 2013c). Modelos e princípios certamente existem e têm sua importância. Mas a parte talvez mais importante de sua existência consiste na sua

tradução em mecanismos cujo funcionamento é dimensão constitutiva da regulação do religioso. E, nesse plano, separação não necessariamente se opõe a reconhecimento. Portier (2010, p. 43-44) menciona a situação dos muçulmanos em prisões francesas, onde, segundo um relatório de 2008, eles são metade da população. O fato de que haja, recentemente, mais capelães e disponibilidade refeições apropriadas para esses muçulmanos, compensado com o compromisso de respeito à liberdade de escolha dos demais prisioneiros, são apresentados por Portier como prova da “evolução” que produz o equilíbrio entre “reconhecimento” e “integração”. No entanto, não entram em questão, por exemplo, os processos de indicação desses capelães e de autenticação da alimentação *halal*. Isso levaria a entender a participação do Estado nas formas pelas quais se delinea uma religião, que inclui os mecanismos que definem espaços próprios e fronteiras de liberdade. Como mostrou Talal Asad (2006), ao proibir o uso do véu islâmico em nome da separação, o Estado francês se afirma como intérprete de comportamentos que toma necessariamente (reconhecidamente) como “religiosos”.

Teço um comentário final sobre o texto de Portier (2010), ainda sobre a França. Em sua periodização da história das relações entre Estado e religiões naquele país, o autor cita a famosa lei de separação de 1905. Essa lei encerra o regime anterior, em que o Estado sustentava quatro “cultos reconhecidos”. Portier (2010, p.30) aponta a legislação como a consagração do “princípio de privatização” e do “princípio da independência”, uma vez que as religiões teriam perdido sua condição oficial e podiam se organizar do modo que lhes conviesse. Mas ele não se preocupa em destacar que a mesma lei criou uma figura jurídica, as “associações de culto”. Ou seja, o mesmo Estado que se recusava a sustentar as religiões, reconhecia sua existência estabelecendo um tipo específico de associação para abrigar a prática da religião. Por circunstâncias que não convém detalhar, permitiu-se aos grupos religiosos que optassem entre se constituir como associações genéricas ou associações de culto. As associações de culto têm direito a alguns benefícios que não são acessíveis às associações genéricas. Sobretudo, obter o estatuto de associação de culto, para um grupo controverso, pode significar um reconhecimento como “religião”. Para consegui-lo, a decisão passa por aparatos administrativos e judiciários do Estado francês (Giumbelli, 2002). Em suma, a existência da figura “associação de culto”, seja na sua origem, seja na sua efetivação mais ou menos recente, corresponde, dentro de um modelo separatista, a configurações específicas de regulação do religioso.

Retorno, enfim, ao texto de Grim e Finke (2006), pois um ponto me permite complementar o comentário acima. Este se dirigiu exatamente a um dos elementos que interessam a minha pesquisa, às formas pelas quais os grupos religiosos podem ganhar existência jurídica. O outro é a presença de órgãos estatais encarregados especificamente de acompanhar grupos religiosos, de que, aliás, a França seria outro exemplo, com seu Bureau Central des Cultes, vinculado ao Ministério do Interior (Giumbelli, 2002). Ao comentarem o que chamam de regulação governamental da religião, Grim e Finke mencionam que “mais de 100 países possuem órgãos governamentais encarregados de supervisionar e controlar grupos religiosos” (2006, p.7). O texto dá a entender que a *ocorrência* de tais órgãos é suficiente para concluirmos

que se trata de um índice de *restrições* à atividade religiosa. Aqui fica clara a diferença entre uma abordagem gradualista da regulação e uma abordagem que recorre à ideia de configurações. Primeiro, porque a existência de um órgão estatal voltado ao acompanhamento de grupos religiosos não é interpretada na chave restrição/privilegio, embora possa ter esse papel. O mais importante é saber com qual concepção de religião esses órgãos atuam em sua relação com outros atores sociais. Segundo, a inexistência de um órgão dessa natureza não significa menos regulação ou ausência de regulação. A pergunta mais interessante seria: como certa configuração de regulação ocorre por meio de outros mecanismos?<sup>8</sup>

## 2. Dados sobre os quatro países: contrastes na secularização e na laicidade

A busca por informações sobre os dois pontos sobre os quais foca a pesquisa – as formas jurídicas de constituição de coletivos religiosos e a existência e funcionamento de órgãos estatais voltados ao acompanhamento de grupos religiosos – evidenciou uma distinção básica. De um lado, temos Argentina e México, países nos quais existem figuras jurídicas ou procedimentos específicos para acomodar os coletivos religiosos e órgãos estatais para registrá-los como tais; de outro lado, temos Uruguai e Brasil, caracterizados pela ausência de ambas as características. Adiante, apresentarei detalhes das quatro situações. Por ora, o que me interessa destacar é o contraste que se pode estabelecer entre os casos que formam cada um dos dois pares quando os termos secularização e laicidade são introduzidos na discussão. Assim: enquanto Argentina e México ilustram casos contrastantes de adoção da laicidade estatal, Uruguai e Brasil formam um novo contraste levando em conta a secularização da sociedade (ver quadro 1).

Quadro 1

	Figuras jurídicas e procedimentos específicos para coletivos religiosos	Aparato estatal de registro de coletivos religiosos		
Argentina	Sim	Sim	-	Laicidade estatal
México	Sim	Sim	+	
Uruguai	Não	Não	+	Secularização da sociedade
Brasil	Não	Não	-	

Ao contrário do que ocorreu quando me voltei para a noção de regulação do religioso, não pretendo empreender uma discussão conceitual acerca de laicidade e de secularização. Estou tomando essas noções em um sentido mais descritivo, ao perceber que elas permitem estabelecer os contrastes acima apontados. A secularização diz respeito à importância da religião na sociedade, ao passo que a laicidade pode ser associada com alguma forma de separação entre Estado e religiões. Sei que essas definições são bastante problemáticas, pois cada uma delas abre discussões



intermináveis sobre o que seja “importância” e o que seja “separação”. Mas no plano em que as utilizo, essas noções são operativas para que se apresente algumas informações básicas e esquemáticas acerca do regime de relações Estado-igrejas e acerca da demografia religiosa em cada um dos quatro países abordados na pesquisa. Essas informações são fundamentais para os detalhamentos que virão depois, que retomam a discussão sobre a regulação do religioso. Pois o que quero sugerir, ao evocar os termos secularização e laicidade, é que, ao menos nos sentidos aqui considerados, eles são insuficientes para dar conta das realidades que se constituem no plano da constituição jurídica de coletivos religiosos e dos arranjos estatais para acompanhá-los. Em suma: semelhanças nesse plano podem ocorrer entre países muito distintos quanto à situação de secularização e laicidade.

## 2.1. México e Argentina

No México, a história das relações entre Estado e Igreja Católica em terras mexicanas é acidentada. Depois de oscilações no período entre a independência (1810) e o início do século XX, a Constituição de 1917 consagra um regime hostil em nome da separação entre Estado e religiões: não reconhecimento jurídico das igrejas, proibição de possuírem bens, limitações ao culto fora dos templos, exclusão da política. Em 1992, começa a vigorar outro marco normativo, consolidado por uma lei específica, que estabelece regras para a constituição e atuação de “associações religiosas” (Blancarte, 2008, p. 24; Camp, 1997; Ruiz, 2007; Casillas, 1993). Isso ocorreu em um quadro em que a referência à laicidade se manteve, como demonstra a discussão que redundou em acréscimos ao texto constitucional em 2012: de um lado, a incorporação da palavra “laica” à definição da república mexicana; de outro, a ampliação e reforço do princípio da “liberdade religiosa”.

O México apresenta, ainda que menos acentuadamente quando comparado a outros casos na América Latina, um quadro de diversificação religiosa (Kan, 2011; de la Torre e Zuñiga, 2007). Até 1990, quase 90% da população se identificava como católica; o censo populacional de 2010 aponta 83% de católicos; outras fontes apostam em 78%; em alguns estados, o índice de católicos é significativamente menor. As adesões a outras igrejas cristãs são da ordem de 7,5% da população. Assim, o total da população cristã alcançaria entre 84% e 90%.

No México, gerou-se uma convivência, mais evidente entre 1917 e 1992, entre um regime severo no seu anticlericalismo – que impedia, por exemplo, que os sacerdotes usassem a vestimenta religiosa fora dos templos – e uma sociedade marcada por expressões religiosas, predominantemente ligadas, de formas muito diversas, ao catolicismo. Isso se reflete na tensão entre referências cívicas e religiosas na construção do nacionalismo mexicano. Calendários e hagiografias que consagram cada uma dessas referências podem estabelecer relações de diálogo e de conflito, dependendo das situações e das conjunturas. Essa tensão está associada exatamente ao fato de que no

México se cultiva uma religiosidade vibrante, inclusive em suas manifestações públicas, e se adota oficialmente o princípio da laicidade (de la Torre, 2006).

A Argentina é comumente apresentada para ilustrar uma situação pouco comum no continente americano, ou seja, a existência de um regime de oficialidade religiosa que reconhece e privilegia a Igreja Católica (Oro e Ureta, 2007). Os imperativos levantados por agendas liberalizantes que varreram vários países na segunda metade do século XIX, ainda que tenham introduzido algumas modificações (como a criação de registros civis), não foram suficientes para provocar a separação formal entre Estado e Igreja. Mais recentemente, foi removida a cláusula constitucional segundo a qual o presidente da república deveria ser católico. Mesmo assim, continua a valer a formulação de que “o Governo federal sustenta o culto católico apostólico romano” (art. 2º. da Constituição) e de que a Igreja Católica é pessoa jurídica pública (Art. 146 do Código Civil), havendo ainda uma Concordata com a Santa Sé desde 1966 (Esquivel, 2013; Mallimaci, 1999, 2015; Wynarczyk, 2009; Lo Prete, 2005; Navarro, 2001; Padilla, 2006).

Se isso expressa a visão que associa catolicismo a nacionalidade, objeto de intensa elaboração dos anos 1930 e 1960, não afasta a possibilidade de atritos entre, de um lado, as diretrizes de autoridades religiosas e, de outro, lideranças políticas e mobilizações das sociedade civil (Semán e Martin 2006; Esquivel 2003). Antes de 1930, ocorreram políticas que diminuiram a ascendência católica sobre a população, e o mesmo vem acontecendo mais recentemente, como ilustra a aprovação do casamento entre pessoas do mesmo sexo. Mas, se há elementos e princípios, como o da liberdade religiosa, que remetem à laicidade, esta, no entanto, não serve para identificar o regime vigente de relações entre Estado e religiões na Argentina.

Os dados estatísticos disponíveis sugerem um quadro dominado pelo catolicismo (76,5% da população), mas também a convivência com um crescente pluralismo: 11% sem religião e 9% de evangélicos (Mallimaci, 2015, p. 215)<sup>9</sup>. Esses dados mostram como é complexa a relação com a laicidade, se comparamos com a situação no México. Na Argentina, há menos católicos e mais pessoas sem religião. Além disso, o Estado argentino não recolhe informações sobre afiliação religiosa da sua população, algo que o Estado mexicano faz de maneira sistemática, gerando debates sobre a forma de produção dos dados.

## 2.2. Uruguai e Brasil

Uruguai é um país que incorpora em seu imaginário a identificação com a laicidade, como a França, mas com resultados mais acentuados, em certos aspectos. De fato, a partir de 1859, uma conjunção de correntes políticas efetivou, dentro de condições propícias e face a uma estrutura eclesiástica débil, uma série de ataques à Igreja Católica, culminando com a consagração da separação na segunda década do século XX. Isso foi complementado com a retirada de símbolos religiosos de

instituições e espaços públicos e a instituição de um calendário oficial que secularizou as datas católicas, expressão da construção de um nacionalismo que buscou se contrapor a referências religiosas (Guigou, 2006; Costa, 1997; Asiaín, 2010).

O aspecto que gostaria de destacar quanto aos resultados desse processo é uma generalizada secularização da sociedade uruguaia. Não há ensino religioso nas escolas públicas, tampouco espaços religiosos em instituições públicas e programas religiosos na Televisión Nacional Uruguay. A questão dos símbolos religiosos na capital, provocada pela demanda de permanência de uma cruz erguida durante a visita do Papa João Paulo II em 1987, levantou enormes discussões: a cruz foi preservada em virtude de uma decisão legislativa que a justificou como “monumento comemorativo de um acontecimento histórico” (Caetano, s/d). A primeira universidade católica do país começou a funcionar nos anos 1980.

Essas características encontram correspondência na demografia religiosa. Dentro da América Latina, o Uruguai desponta como o país onde ocorre o menor índice de católicos – entre 39% e 51%, a depender das fontes (Kan, 2011, p. 79-80; Latinobarometro 2014); onde os assim declarados ateus e agnósticos, em números insignificantes ou mesmo não registrados em outros países, atingem, em vários momentos dos últimos cem anos, entre 15% e 18% da população. O total de pessoas sem religião ficaria entre 44% e 47%. É preciso considerar o crescimento de outras expressões religiosas, sobretudo igrejas cristãs não católicas, cujos adeptos atingem em torno de 11% da população na primeira década do século XXI (Costa, 2003, p. 165). Em tempos recentes, apenas em uma oportunidade o Estado uruguaio incluiu quesito sobre religião em pesquisas estatísticas (Asiaín, 2010).

O quadro no Brasil é bem distinto. Aí ocorrem importantes transformações no campo religioso, que se expressam, ainda que refratadas pelas condições que interferem na declaração de pertencimento, nas estatísticas produzidas oficialmente (Teixeira e Menezes, 2013; Mafra, 2013). O decréscimo católico é maior do que na Argentina e no México, mas não chega perto dos números uruguaios. Em 1980, 89% da população se declarou católica; em 2010, 65%. O número de pessoas sem religião tornou-se também expressivo, passando, no mesmo período, de menos de 2% para 8%; ou seja, muito longe também dos números uruguaios. Mas o que chama mais atenção dos interessados é o incremento evangélico: de 7% para 22%. Isso permite apontar tanto um quadro de diversificação religiosa, quanto uma reafirmação da hegemonia cristã, que toma quase 90% da população (Camurça, 2006; Pierucci, 2006). Além do decréscimo católico e do incremento evangélico, é significativo, por ser talvez singular, o contingente de “espíritas” (em torno de 2% em 2010) – sobretudo quando lembramos que ele abriga uma parte de afro-religiosos e evidencia uma opção frequentada por não poucos entre os que se dizem “católicos”. Há aí um indicativo de um modo de organização da diversidade religiosa distinto do encontrado em outros países.

Em 1890 foi decretada a separação entre Estado e Igreja Católica no Brasil, regime que vigora até a atualidade, tendo sido atenuado após os anos 1930, permitindo a colaboração com as religiões. A Igreja Católica optou pela negociação de um Acordo com o Estado (2008-2010), algo inédito na história brasileira, cujas implicações são

ainda incertas. As religiões afro-brasileiras vêm sendo contempladas, diretamente ou não, por políticas de promoção da igualdade racial e por ações de valorização do patrimônio cultural. E os evangélicos conquistaram o papel de maior protagonismo no cenário recente, pela inserção de representantes em instâncias legislativas. Pode-se sublinhar a mobilização que resultou na introdução, no texto que reformou o Código Civil (2002), da “organização religiosa” como figura jurídica distinta das associações; e também, como resposta ao Acordo com a Igreja Católica, a proposição, no Congresso Nacional, de um projeto que ficou conhecido como “Lei Geral das Religiões” (Giumbelli, 2008, 2011). Essa iniciativa, na verdade, representa mais uma ação entre muitas outras que buscam regulamentar provisões constitucionais relativas à liberdade religiosa e às capacidades civis das instituições religiosas (Giumbelli e Scola, no prelo).

A força demonstrada pelos evangélicos compõe um quadro caracterizado pela ampla presença da religião na sociedade, o que contrasta com a situação mais secularizada do Uruguai. Pode-se mencionar a existência de ensino religioso nas escolas, programas religiosos ocupando extensos horários em canais de televisão (sendo que uma importante rede TV pertence a um líder evangélico) e a ocorrência de capelas em instituições públicas (sendo que algumas estão se convertendo em espaços inter-religiosos). Essa presença é atualmente contrabalançada pela atuação de movimentos que a questionam em nome do avanço, por exemplo, de direitos sexuais, como ocorre em muitos países (Machado, 2012a, 2012b). Tensões entre referências religiosas e não religiosas manifestaram-se também na construção do nacionalismo. A balança, no entanto, pendeu para o lado religioso, como demonstra o fato do Cristo Redentor – monumento erigido no Rio de Janeiro para celebrar a catolicidade do povo brasileiro – ter se tornado um ícone cívico e nacional. Mais recentemente, referências evangélicas passam a compor esse imaginário, como demonstram a proliferação, em praças públicas, de monumentos à Bíblia e, em calendários oficiais, de datas alusivas ao protestantismo (Giumbelli, 2014).

### 3. Dados sobre os quatro países: configurações de regulação do religioso

Passo agora a detalhar os dispositivos para acomodar os grupos religiosos, mantendo a apresentação por meio dos dois pares de países. Espero ter demonstrado no item anterior como não podemos simplesmente deduzir tais dispositivos dos regimes de relação entre Estado e religião e do grau de secularização de uma sociedade. Ao contrário, é preciso conferir uma atenção específica a esses dispositivos para saber de que modo se constituem e que formas assumem. A partir disso, podemos pensar em possíveis relações entre essas características e aquelas que definem os contornos e forças do campo religioso. É preciso notar que, neste texto, pretendo me restringir a quadros mais panorâmicos, deixando para outra oportunidade a abordagem da situação de grupos de religiosos em cada país como estratégia para demonstrar distintas configurações de regulação do religioso.

### 3.1. Argentina e México

México e Argentina, já sabemos, possuem figuras específicas para acomodar coletivos religiosos que se constituem formalmente. Isso é mais claro no caso do México, onde se espera que um grupo requeira seu registro como “associação religiosa” - figura definida pela Lei de 1992 e por suas regulamentações -, ato que lhe confere a personalidade jurídica. No caso da Argentina, há uma dupla formalização: um grupo religioso ganha personalidade jurídica como uma associação genérica e deve paralelamente solicitar autorização para um órgão estatal específico, a Direção Geral do Registro Nacional de Cultos. Há portanto um registro de cultos; na verdade, dividido em dois setores: um registro para as instituições católicas e outro para as instituições não católicas. No México, existe a Direção Geral de Associações Religiosas, aparato estatal que administra os procedimentos para registro constitutivo das associações religiosas e organiza os dados sobre o número de associações, ministros e associados, além de reunir toda a legislação pertinente ao seu funcionamento. Isso inclui rotinas para autorização de manifestações fora dos templos e de exibição de programas em meios de comunicação; controle sobre os bens patrimoniais das associações; e ainda diretivas para a resolução de conflitos no interior e entre grupos religiosos.

Percebemos que em ambos os países existem estruturas estatais que estão encarregadas de produzir autorizações, controles e registros sobre os grupos religiosos. No México, a Direção Geral de Associações Religiosas possui atributos e competências amplos, ao menos do ponto de vista formal. Note-se que está subordinada a uma estrutura chave no aparato de Estado, na mesma subsecretaria responsável pela política migratória no país. Para desempenhar suas funções, mantém três setores. Um primeiro, que cuida propriamente dos registros dos coletivos religiosos, os quais devem periodicamente enviar informações sobre suas autoridades e sobre seu patrimônio. Quanto aos bens, a lei só permite às associações religiosas o “indispensável”; por outro lado, lhes é facultada a ocupação de imóveis que por razões históricas passaram a ser propriedade pública. Um segundo, voltado para os ministros de culto, sobre os quais se mantém estatísticas específicas e para os quais a Direção atua oferecendo oficinas acerca de vários temas. Um terceiro, que expede as permissões para programas televisivos e para celebrações externas, e também, quando acionado, intervém na resolução de conflitos entre membros de associações religiosas<sup>10</sup>.

Na Argentina, o órgão que preenche as mesmas funções espelha a situação privilegiada da Igreja Católica. Note-se que está subordinado ao Ministério de Assuntos Exteriores, o que reitera a associação entre nacionalidade e catolicismo. Segundo Catoggio (2008, p. 107), “os projetos estatais de reconhecimento de cultos ‘não católicos’ foram administrados de maneira ambivalente, oscilando entre diversas definições da política pública, às vezes justapostas na mesma formulação: a) uma necessidade burocrático-institucional de centralização estatal dos cultos já existentes no território nacional; b) um objetivo de conhecimento e estandarização da diversidade

religiosa, a partir da geração de dados estatísticos, e; c) um imperativo policial de controle e sanção de minorias que atentem contra a ‘segurança nacional’”. Desde os anos 1990, com a redemocratização política e o crescimento da diversidade religiosa, sucederam-se várias propostas de alteração legislativa. Embora algumas delas questionem o privilégio à Igreja Católica, quase nenhuma estabelece a extinção do registro de cultos<sup>11</sup>.

Realizo a seguir uma breve análise de uma dessas propostas, que partiu de ampla consulta a distintos atores sociais e criou expectativas de aprovação legislativa, o que acabou não ocorrendo por conta de mudanças na situação política. Trata-se do “Anteproyecto de Ley de Libertad Religiosa para la Republica Argentina”, elaborado pelo Conselho Assessor da Secretaria de Culto ao longo de 2000 e encaminhado ao Congresso Nacional em 2001<sup>12</sup>. O projeto transformava o atual Registro Nacional de Cultos em Registro Nacional de Confissões Religiosas. Os coletivos que nele se inscrevessem, passando pelos trâmites necessários (menos restritivos do que as normas vigentes), adquiririam automaticamente a personalidade jurídica. Essa inscrição seria voluntária, pois os grupos religiosos teriam a opção de adquirir personalidade jurídica como associações comuns (arts. 8 e 9). Mas uma vez aprovadas, as confissões religiosas teriam, entre outros, direitos a isenções fiscais, a utilizar meios de comunicação e a prestar assistência religiosa em instituições coletivas (art. 13). As federações que congregam confissões “que tenham presença universal, tradição histórica no país e estrutura estável de seu credo” poderiam celebrar acordos de cooperação com o Estado (art. 16). Quanto à Igreja Católica, se reiterava “o reconhecimento de sua personalidade jurídica pública (...), sem necessidade de inscrever-se no Registro” (art. 32) e a validade dos acordos firmados com a Santa Sé.

Caso o projeto acima fosse aprovado, aumentaria a semelhança com a situação no México, reforçando a constatação de que dispositivos similares de formalização de grupos religiosos podem se conjugar com estruturas muito distintas de relação entre Estado e igrejas. A conclusão que gostaria de destacar para aplicá-la aos casos do México e da Argentina reconhece o lugar importante que o Estado detém em processos de regulação do religioso. Na medida em que aparatos estatais exercem o poder de autorizar a constituição de grupos especificamente religiosos, eles são pressionados a reproduzirem as concepções dominantes nesses países acerca do que seja o religioso. Portanto, não surpreende que grupos controversos enfrentem dificuldades para obterem autorização estatal ou busquem formas de existência jurídica que contornam os controles estatais. Certas igrejas pentecostais, Testemunhas de Jeová e o culto a Santa Muerte são exemplos no caso mexicano (Garma, 2004, 2008). O mesmo ocorre com o culto a San la Muerte na Argentina (Fidanza e Galera, 2014; Fidanza, 2015), país no qual grupos religiosos organizam-se para compartilhar números de registro concedidos pela Direção de Cultos (Wynarczyk, 2009).

Por fim, vale fazer algumas observações sobre as estatísticas proporcionadas pelos registros nos aparatos mexicanos e argentinos. No caso do México, a própria Direção Geral de Associações Religiosas se encarrega de fazer e divulgar estatísticas, o que não ocorre com a Direção Geral do Registro Nacional de Cultos na Argentina, que

publica apenas a lista de grupos registrados, a partir da qual foi possível elaborar alguns dados. A comparação entre as estatísticas revela algo interessante (Quadro 2). No México, os dados sobre associações produzem um retrato mais cristão do país quando se toma como referência as informações sobre afiliações religiosas. De acordo com os dados, as associações “cristãs” representam 99,6% do universo de associações registradas (restando apenas 17 “orientais”, 10 judaicas, 3 islâmicas e 8 de “novas expressões”). Na Argentina, ocorre o inverso. Ou seja: somando os dados referentes a grupos afrorreligiosos, espíritas e outros, tem-se quase 25% dos registros, enquanto que aos grupos cristãos cabem quase 75% dos casos. Deve-se levar em conta que os dados sobre a Argentina não contabilizam as instituições católicas. Mesmo assim, podemos concluir que a divulgação das informações do Registro Nacional de Cultos contribuiria para produzir um panorama do campo religioso argentino que – mesmo paradoxalmente, pois se trata de um sistema que privilegia a Igreja Católica – revela sua diversidade.

Quadro 2 – Comparativo entre dados sobre afiliações religiosas e sobre instituições registradas<sup>13</sup>

	Argentina		México	
	Pessoas	Instituições	Pessoas	Instituições
Católicas	76,5%	-	83%	99,6%
Evangélicas	9%	64,4%	7,5%	
Outras cristãs	2,1%	10,4%	2,3%	
Outras	1,2%	25,2%	2,5%	0,4%

### 3.2. Brasil e Uruguai

Brasil e Uruguai possuem dispositivos formalmente semelhantes e historicamente estabilizados para a constituição de grupos religiosos. Em ambos os países, não há figuras jurídicas específicas para acomodar grupos que se definem como religiosos. Estes são registrados como associações genéricas e obedecem às mesmas regras que se aplicam ao universo das instituições associativas. No caso do Brasil, a criação da figura jurídica “organização religiosa” não produziu nenhuma regulamentação especial. Por parte do Estado, também não há nenhum setor ou órgão que se dedique ao acompanhamento específico dos grupos religiosos. No caso do Uruguai, cabe ao Ministério de Educação e Cultura a autorização dos pedidos de criação de associações. Essa centralização (que permite estimar em 14 mil o número de associações) não existe no Brasil, onde pessoas interessadas em formalizar um coletivo religioso devem ir a um cartório e aí registrar os estatutos que definem uma série de itens que caracterizam o funcionamento da instituição.

O desafio colocado pelos casos de Brasil e Uruguai, do ponto de vista da regulação do religioso, é como esse processo ocorre na ausência de uma configuração que atrela um tipo específico de coletivo com um aparato voltado para o seu registro. Ou seja, o fato de que nos dois países não haja um mecanismo de controle estatal específico no plano da constituição formal dos grupos religiosos faz com que a regulação ocorra por meio de outros dispositivos, estatais e extra-estatais, os quais traçam o lugar apropriado do religioso. Destaco exatamente a atuação de dispositivos extra-estatais, a fim de tornar a distinção mais clara com os casos de Argentina e México. Eles conjugam a expectativa de auto-regulação do universo religioso e a incidência de mecanismos de regulação indireta. No primeiro caso, estão em jogo os movimentos de organização do próprio universo de igrejas e grupos religiosos; no segundo, a definição do que seja o espaço do religioso por meio da regulação de outras esferas sociais.

A situação dos grupos afrorreligiosos no Uruguai serve para ilustrar essa configuração. Presentes como associações desde a década de 1950, esses grupos enfrentaram dificuldades. Em livro publicado em 1981, Moro e Ramirez, tratando do universo da capital uruguaia, constatavam que “muitos desses terreiros funcionam com permisso policial” (p. 7). Segundo Susana Andrade, mãe-de-santo umbandista, essa situação só se modificou no início do século com providências tomadas pelo Ministério do Interior. Vê-se aí como a ausência de um aparato específico não significa que forças policiais deixem de atuar para regular práticas religiosas. Atualmente, os templos afrorreligiosos uruguaios seguem tendo que resolver questões relacionadas com o barulho denunciado pela vizinhança dos templos e com o protecionismo animal que ameaça a prática dos sacrifícios rituais. Em 2015, perto da estátua que representa Iemanjá em Montevideu, havia pichações sobre o tema. Ao mesmo tempo, Susana Andrade personaliza os esforços de organização desse universo religioso. Trata-se de uma sacerdotisa que lidera uma federação e mantém atividades no campo da política. Ela também é uma das principais articuladoras do Espacio de Dialogo Interreligioso, iniciativa que surgiu no início dos anos 2000 e em 2009 foi renomeado como Foro Interreligioso de Uruguay. O grupo reúne-se eventualmente, tem reconhecimento oficial e realiza atividades no Parlamento do Mercosul. Dele participa um extenso conjunto de grupos e tradições religiosas, inclusive a Igreja Católica<sup>14</sup>.

No Brasil, os grupos afrorreligiosos compartilham das dificuldades mencionadas no caso uruguaio. Mesmo a formalização com o registro em cartórios é um problema para muitos, pois os responsáveis podem não ter acesso às informações e aos recursos burocráticos necessários aos procedimentos. Historicamente, esses grupos enfrentaram resistências em serem reconhecidos como “religião”. Isso se evidencia exatamente por terem sofrido os efeitos da operação de mecanismos regulatórios concebidos para contornarem outras esferas sociais. Por exemplo, o campo das práticas curativas, de modo que os grupos afrorreligiosos, assim como os espíritas, tiveram que criar argumentos que os livrassem de acusações de curandeirismo e charlatanismo. Por conta disso, seu reconhecimento como “religião” dependeu de uma visão que os considerava como portadores de “cultura” – no caso, o legado africano (Giumbelli, 2008). De acordo



com as indicações que recolhi, no Uruguai os grupos afroreligiosos apostam mais no seu reconhecimento como “religião”. No Brasil, lideranças afroreligiosas protagonizam determinadas iniciativas ou eventos em que outras religiões se mostram pouco envolvidas. Um exemplo é a Frente Parlamentar em Defesa das Comunidades Tradicionais de Terreiro, que atua no Congresso Nacional. Outro são as Marchas contra a Intolerância Religiosa, que ocorrem em diversas capitais brasileiras (Vital da Cunha, 2013).

Parece-me importante, no último caso, o uso da expressão “intolerância religiosa”, pois isso pode sinalizar para uma opção que é sintomática. Assim, enquanto os grupos afro-brasileiros levantam a bandeira da luta “contra a intolerância”, outros preferem combater “pela liberdade religiosa”. Foi o caso da Igreja Católica, logo após a separação com o Estado, na passagem do séc. XIX para o séc. XX, período, aliás, que marca o fortalecimento da sua organização eclesiástica. Como resultado disso, chegou-se ao regime que recusou procedimentos de autorização para a constituição de coletivos religiosos (Giumbelli, 2002). Mais recentemente, com o Acordo com a Santa Sé, a Igreja Católica parece ter optado pela negociação particularista com o Estado (mesmo levantando a suspeita de um atentado ao princípio da separação), ao passo que a aposta em regulamentações genéricas tem sido assumida pelos evangélicos que se organizam em instâncias legislativas (Giumbelli e Scola, no prelo). Um exemplo é exatamente o projeto que ficou conhecido – e chamo a atenção para a significância da expressão – como Lei Geral das Religiões. Outro é a modificação do Código Civil, com a criação da figura jurídica das “organizações religiosas”. Isso consiste em uma aproximação com características que encontramos na Argentina e no México. Por ora, contudo, a modificação atendeu a uma reivindicação, articulada sobretudo pelos evangélicos, em nome da liberdade religiosa, para que as igrejas mantivessem autonomia na determinação de suas formas de organização, tal como estabelecidas nos estatutos (Giumbelli, 2008).

No Uruguai, é clara a cisão entre igrejas evangélicas históricas e igrejas pentecostais, algo que se radicaliza quando se trata de grandes denominações. Ao passo que as igrejas históricas estão incluídas no Foro Interreligioso de Uruguay, as demais não estão nele representadas. Sua presença na sociedade uruguaia é porém visível nos meios de comunicação e nas ruas. Enquanto nos meios de comunicação, a ocorrência é discreta, limitada à programação de madrugada em dois canais de TV (Radakovich et al, 2013), a situação de alguns templos levantou debates interessantes sobre o lugar do religioso. Em 2009, a Igreja Universal do Reino de Deus (que mantém programas televisivos) comprou o imóvel onde funcionava um cinema na principal avenida de Montevideú; depois a igreja se transferiu para o vistoso templo que ela própria construiu, na mesma avenida, um pouco mais longe do centro da cidade. Em fins de 2012, foi a vez da Igreja Pentecostal Deus é Amor, também de origem brasileira, comprar outro cinema histórico no centro da cidade. A operação suscitou grande discussão nos meios de comunicação e uma investigação do aparato encarregado de questões fiscais. Houve uma campanha pela desapropriação do local e, por alguma razão, a Deus é Amor voltou ao lugar onde estava anteriormente. Chamo a atenção para

o posicionamento assumido por uma das lideranças do Foro Interreligioso, que em um artigo a propósito da compra desse cinema propôs, em nome da organização, a criação “de uma direção ou secretaria de cultos e assuntos religiosos”<sup>15</sup>.

Assim como no Brasil, onde a criação da figura jurídica “organizações religiosas” ocorreu, no Uruguai há sinais que apontam para aproximações com a situação de outros países, como mostra essa proposta do Foro Interreligioso. No Brasil, essa transformação está sendo impulsionada sobretudo por certos protagonistas evangélicos. Já no Uruguai, a definição de religioso parece continuar bastante orientada pelas referências católicas. Vale lembrar que o próprio Código Civil uruguaio, ao definir as “pessoas jurídicas”, faz menção específica à “Igreja”, contentando-se com menção genérica às “associações”. Segundo Asiaín (2010), isso está relacionado ao fato de que, no direito uruguaio, “o status legal da Igreja Católica é implícito. Seus direitos são reconhecidos, não atribuídos. Esse status pode ser explicado enquanto resultado de um acordo que recua ao tempo da separação entre Igreja e Estado, pelo qual o Estado conferiu reconhecimento legal a instituições que o preexistiam”. Instituições católicas de assistência constam entre as principais parceiras para o desenvolvimento de políticas sociais e autoridades católicas são chamadas para participarem de comissões oficiais e para dirigirem órgãos públicos.

## Considerações finais

Ao concluir este texto, espero que o foco nos modos de constituição de coletivos religiosos e nos aparatos estatais encarregados de acompanhá-los tenha servido para discutir aspectos da realidade dos quatro países que outras perspectivas desconsideram em alguma medida ou não integram como parte de um mesmo problema. No caso de México e Argentina, chamo a atenção para o papel que desempenham a existência de figuras jurídicas e aparatos estatais específicos para enquadrar os coletivos religiosos. Isso não significa que o funcionamento ou o destino dos diferentes grupos religiosos esteja determinado por aqueles dispositivos. Também não significa que outros mecanismos de regulação não operem nesses países. Como mostram os trabalhos de Frigerio e Wynczyk para a Argentina e de Garma para o México, os meios de comunicação, grupos religiosos hegemônicos, experts e associações anti-seitas, etc podem desempenhar um papel importante – até mais importante que os aparatos estatais – para definir o estatuto de grupos controversos. Mas, com muita probabilidade, nessas controvérsias, o Estado será chamado a se posicionar em seu poder de reconhecer grupos como “religiosos”, ou a classificação que gera tal reconhecimento será considerada como relevante.

No caso de Brasil e Uruguai, nos quais não existem figuras jurídicas nem aparatos estatais específicos, busquei chamar a atenção para movimentos que ocorrem no próprio universo religioso e que participam dos processos que acabam definindo os espaços possíveis para os coletivos religiosos. Isso leva em conta, como em qualquer

situação, as distintas posições, mais ou menos hegemônicas, desses coletivos no campo religioso. Essa configuração de regulação do religioso não exclui que aparatos estatais atuem diretamente em determinados pontos. Curiosamente, Brasil e Uruguai têm em comum a garantia constitucional de imunidade fiscal a beneficiar as igrejas e grupos religiosos<sup>16</sup>. Portanto, a atuação dos aparatos estatais no campo fiscal não pode deixar de se importar com uma definição do que seja “religioso” e com o tipo de atividade econômica própria a essa definição. No fundo, o Estado não está realmente excluído dessa configuração de regulação. Seja porque intervém indiretamente, ao se pronunciar sobre temas que podem influenciar práticas de algum grupo religioso. Seja porque, como vimos, no Brasil e no Uruguai, há vetores (figura jurídica “organização religiosa” no Código Civil; demanda por secretaria de assuntos religiosos) que, se prosperarem, levarão a um envolvimento direto de normas e aparatos estatais no delineamento do campo religioso.

Certamente, os aspectos levantados neste texto necessitam de maior discussão e aprofundamento. Acredito que empreendimentos comparativos precisam ser estimulados, sobretudo os que consigam incluir países latino-americanos em projetos colaborativos que não tomem como parâmetro (mesmo que oculto) realidades europeias ou norte-americanas. Espero, ao insistir sobre o tema da regulação do religioso, tratando sobre distintas configurações, apostando em uma perspectiva que a considera como uma propriedade do funcionamento do campo, ter conseguido tocar em pontos que a discussão sobre modelos de laicidade ou graus de secularização vem ignorando. Estão em jogo as formas de relação entre Estado, religiões e sociedade, tal como se definem em diversos planos. Procurei apresentar aqui alguns desses planos: a história política dos regimes Estado-igrejas, a demografia religiosa como parte da configuração mais geral do campo religioso em sua diversidade e, sobretudo, certos dispositivos que envolvem a constituição formal dos coletivos religiosos e seu reconhecimento pelo Estado. Afinal, para que possam atuar em um mundo mais ou menos secularizado, os grupos religiosos precisam, sob alguma forma reconhecida, existir.

## Referências bibliográficas

- ASAD, Talal. Trying to understand French Secularism. In: VRIES, H.; SULLIVAN, L. (orgs.). *Political Theologies – public religions in a post-secular world*. Nova Iorque: Fordham University Press, 2006. p. 494-526.
- ASIAÍN Pereira, Carmen. Religion and the Secular State: Uruguayan Report. In: DURHAM, Jr, W. Cole; MARTINEZ-TORRÓN, Javier (orgs.) *Religion and the Secular State / La Religion et l'État laïque: Interim Reports*. International Center for Law and Religion Studies, 2010.
- BARRAS, A.; NICOLET, S.; DERMANGE, F. (orgs.). *Réguler le religieux dans les sociétés libérales - Les nouveaux défis*. Genebra: Labor et Fides, 2016.
- BAUBÉROT, Jean; MILOT, Micheline. *Laïcités sans Frontières*. Paris: Seuil, 2011.
- BOSCA, Roberto. *La libertad religiosa en la Argentina: aportes para una legislación*. Buenos Aires: Calir / Konrad Adenauer Stiftung, 2003.
- BUCKLEY, David T.; MANTILLA, Luis Felipe. God and Governance: Development, State Capacity, and the Regulation of Religion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 52 (2), p. 328–348, 2013.
- CAETANO, Gerardo. La instalacion publica de la llamada “Cruz del Papa” y los perfiles de un debate distinto”. In: GEYMONAT, Roger (org.). *Las Religiones en el Uruguay*. Montevideo: Ediciones La Gotera, s/d. p. 214-243.
- CAMP, Roderic Ai. *Crossing Swords: Politics and Religion in Mexico*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- CAMURÇA, Marcelo Ayres. A realidade das religiões no Brasil no Censo do IBGE-2000. In: TEIXEIRA, F.; MENEZES, R. (orgs.). *As religiões no Brasil: Continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes, 2006. p. 35–48.
- CARBONELLI, Marcos e Jones, Daniel. Igualdad religiosa y reconocimiento estatal: instituciones y líderes evangélicos en los debates sobre la regulación de las actividades religiosas en Argentina, 2002-2010. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 225, septiembre-diciembre 2015.
- CASILLAS, Rodolfo. ¿En qué momento nos cambiaron la historia? a propósito de la nueva legalidad religiosa en México. *Perfiles Latinoamericanos*, 2, junio 1993, p. 85-103.
- CATOGGIO, María Soledad, “Gestión y regulación de la diversidad religiosa en la Argentina”. In: MALLIMACI, Fortunato (org.). *Religión y política*. Buenos Aires: Biblos, 2008. p. 105-116.
- DE LA TORRE, Renée e ZÚÑIGA, Cristina Gutiérrez (orgs.). *Atlas de la Diversidad Religiosa en México*. México: El Colegio de Jalisco, 2007.
- DE LA TORRE, Renée. La Guerra de los símbolos en la interacción entre lo religioso y el patriotismo. *Revista Portal*, Universidad de Quintana Roo, Campus Chetumal, 2 (3), verano del 2006, p. 21-34.
- ESQUIVEL, Juan. Igreja Católica e Estado na Argentina e no Brasil. Notas introdutorias para uma análise comparativa. *Ciencias Sociales y Religion/Ciencias Sociais e Religião*, 5, 2003, p. 191-223.
- ESQUIVEL, Juan. *Igreja, Estado e Política. Estudo comparado no Brasil e na Argentina*. Aparecida: Santuário, 2013.
- FIDANZA, Juan. Regulación estatal y minorías religiosas: el culto a San la Muerte.
- FLORES, Fabián C.; SEIGUER, Paula. *Experiencias plurales de lo sagrado. La diversidad religiosa argentina*. Buenos Aires: Imago Mundi, 2014.

- FIDANZA, Juan Martin Lopez; GALERA, María Cecilia. Regulaciones a una devoción estigmatizada: Culto a San la Muerte en Buenos Aires. *Debates do NER*, 25, 2014. p.171-196.
- FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, H.; RABINOW, P. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 231-249.
- FRIGERIO, Alejandro; WYNARCZYK, Hilario. Cult controversies and government control of New Religious Movements in Argentina (1985-2001). In: RICHARDSON, James (org.). *Regulating Religion: Case Studies from Around the Globe*. New York: Kluwer Publishers, 2004. p. 453-475.
- FRIGERIO, Alejandro; WYNARCZYK, Hilario. Diversidad no es lo mismo que pluralismo: cambios en el campo religioso argentino (1985–2000) y lucha de los evangélicos por sus derechos religiosos. *Sociedade e Estado*, 23 (2), p. 227–260, 2008.
- GARMA Navarro, Carlos. Discriminación religiosa. *Ciencia*, abril-junho 2008.
- GARMA Navarro, Carlos. The Legal Situation of Religious Minorities in Mexico. The Current Situation, Problems, and Conflicts. In RICHARDSON, James (org.). *Regulating Religion: Case Studies from Around the Globe*. New York: Kluwer Publishers, 2004. p. 441-451.
- GIUMBELLI, Emerson. *Símbolos religiosos em controvérsias*. São Paulo: Terceiro Nome, 2014.
- GIUMBELLI, Emerson. Para estudar a laicidade, procure o religioso. In: BELIVEAU, Verónica; GIUMBELLI, Emerson. (Orgs.). *Religião, Cultura y Política en las Sociedades del Siglo XXI*. Buenos Aires: Biblos, 2013a, p. 43-68.
- GIUMBELLI, Emerson. Em busca de narrativas de diversidade. *Debates do NER (UFRGS)*, 14, p. 59-75, 2013b.
- GIUMBELLI, Emerson. The problem of secularism and religious regulation: anthropological perspectives. *Religion and Society - Advances in Research*, v. 4, p. 93-108, 2013c.
- GIUMBELLI, Emerson. O Acordo Brasil-Santa Sé e as relações entre Estado, sociedade e religião. *Ciencias Sociales y Religión*, v. 14, p. 119-143, 2011.
- GIUMBELLI, Emerson. A Presença do Religioso no Espaço Público: Modalidades no Brasil. *Religião & Sociedade*, 28(2), p. 80-101, 2008.
- GIUMBELLI, Emerson. *O Fim da Religião. Dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo: Attar/PRONEX, 2002.
- GIUMBELLI, Emerson e SCOLA, Jorge. Definindo a liberdade religiosa: projetos acerca do estatuto de instituições religiosas no Congresso Nacional brasileiro. In: VITAL, Christina; ARAÚJO, Melvina (orgs.). *Religião e Conflito*. Curitiba: Ed. Prismas, no prelo.
- GRIM, Brian; FINKE, Roger. International Religion Indexes: Government Regulation, Government Favoritism, and Social Regulation of Religion. *Interdisciplinary Journal of Research on Religion*, 2, p. 1 – 40, 2006.
- KAN, Elio Masferrer. *Pluralidad religiosa en México*. Buenos Aires: Libros de la Araucaria, 2011.
- LEFEBVRE, S.; BRODE, P. (orgs.). *Public Commissions on Cultural and Religious Diversity*. Volume I Comparisons Challenges and Impact. Londres: Ashgate Publishing Company, 2016.
- LO PRETE, Octavio. Consideraciones sobre la Libertad Religiosa en la Argentina. *Anuario Argentino de Derecho Canónico*, 12, p. 379-393, 2005.
- LO PRETE, Octavio. Una ley de libertad religiosa en Argentina: asignatura pendiente. *Derecho y Religión*, 8, p. 283-300, 2013.

- MACHADO, Maria D. C. Aborto e ativismo religioso nas eleições de 2010. *Revista Brasileira de Ciência Política*, p. 25-54, 2012a.
- MACHADO, Maria D. C. Religião, cultura e política. *Religião & Sociedade*, 32, p. 29-56, 2012b.
- MAFRA, Clara. Números e Narrativas. *Debates do NER*, 24, p.13-25, 2013.
- MAHMOOD, Saba. *Religious Difference in a Secular Age: A Minority Report*. Princeton: Princeton University Press, 2015.
- MALLIMACI, Fortunato. A situação religiosa na Argentina urbana do fim do milênio. In: ORO, Ari P.; STEIL, Carlos Alberto (Orgs). *Globalização e religião*. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.
- MALLIMACI, Fortunato. *El Mito de la Argentina Laica. Catolicismo, política y Estado*. Buenos Aires: Capital Intelectual, 2015.
- MARSHALL, William P. Government Regulation of Religious Organizations: The Example of Religious Fraud. Paper apresentado na 2013 Charities Regulation and Oversight Project Policy Conference, disponível em Columbia University Academic Commons, 2013. <http://dx.doi.org/10.7916/D88P5XGR>
- MORO, America; RAMIREZ, Mercedes. *La Macumba y otros cultos afro-brasileños en Montevideo*. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental, 1981.
- NAVARRO Floria, Juan G. El reconocimiento de las confesiones religiosas en la Argentina. in: *Libertad religiosa: Actas del Congreso Latinoamericano de Libertad Religiosa Lima-Perú Septiembre, 2000*, p. 127-140, 2001.
- PADILLA, Norberto. El Reconocimiento de las Confesiones Religiosas en la Argentina. In: MARTÍN SÁNCHEZ, Isidoro; NAVARRO FLORIA, Juan G. (Coords.). *La libertad religiosa en España y Argentina*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 2006. p. 183/201.
- PADILLA, Norberto. Ley de Libertad Religiosa: “la historia que he vivido”. Texto apresentado na Jornada organizada por el Consejo Argentino para la Libertad Religiosa (CALIR) en la Universidad Argentina de la Empresa (UADE), Buenos Aires, 22 de septiembre de 2009.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. Cadê nossa diversidade religiosa? Comentários ao texto de Marcelo Camurça. In: TEIXEIRA, F.; MENEZES, R. (orgs.). *As religiões no Brasil: Continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes, 2006. p. 49-51.
- PORTIER, Philippe. A regulação estatal da crença nos países da Europa Ocidental. *Religião e Sociedade*, 31 (2), p. 11-28, 2011.
- PORTIER, Philippe. Regulação Estatal da Religião na França (1880-2008): Ensaio de Periodização. *Revista de Estudos da Religião*, 10, p. 24-47, setembro 2010.
- RADAKOVICH, Rosario et al. Diversidad y Programación en la televisión abierta en Uruguay. FES Uruguay, ANÁLISIS 2, 2013.
- RICHARDSON, James. Regulating religion. A sociological and historical introduction. In: Richardson (ed.). *Regulating Religion. Case studies from around the globe*. New York: Kluwer Academic / Plenum Publishers, 2004, p. 1-22.
- RUIZ, Ruben. "La aceptación de la diversidad religiosa. Una ruta ardua " In: *México en tres momentos 1810, 1910, 2010*. Tomo I. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2007.
- SEMÁN, Pablo; MARTIN, Eloísa. Religião e política na Argentina. In: ORO, Ari Pedro. *Religião e política no Cone-Sul: Argentina, Brasil e Uruguai*. São Paulo, Attar: CNPq/Pronex, 2006. p. 33-74.
- SEZGIN, Yüksel; KÜNKLER, Mirjam. Regulation of “Religion” and the “Religious”: The Politics of Judicialization and Bureaucratization in India and Indonesia . *Comparative Studies in Society and History*, 56, p. 448-478, 2014.

SULLIVAN, Winnifred; HURD, Elizabeth; MAHMOOD, Saba; DANCHIN, Peter (orgs.). *Politics of Religious Freedom*. Chicago: The University of Chicago Press, 2015.

TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Orgs.). *Religiões em movimento: o censo de 2010*. Petrópolis: Vozes, 2013.

VITAL DA CUNHA, Christina. Conflitos religiosos no Congresso Nacional Brasileiro: analisando a formação e o funcionamento da Frente Parlamentar de Terreiros. Apresentação de trabalho nas XVII Jornadas de Alternativas Religiosas da América Latina, Porto Alegre, 2013.

WYNARCZYK, Hilário. *Ciudadanos de Dos Mundos: El Movimiento Evangélico Vida Pública Argentina 1980-2001*. Buenos Aires: UNSAM, 2009.

## Notas

<sup>1</sup> Pesquisa realizada no âmbito do Projeto ‘Religião, Estado e sociedade: regulação do religioso em quatro países latino-americanos’, financiado por recursos de edital Universal /CNPq, Processo 472489/2012-7.

<sup>2</sup> Seria impossível nomear todas pessoas com quem estive ao longo das visitas nos três países. Mas gostaria de agradecer especialmente algumas delas, pela indicação de textos, pelos diálogos intelectuais e pela viabilização de contatos: no México, Renée de la Torre e Carlos Garma; na Argentina, César Ceriani, Juan Esquivel, Hilario Wynarczyk e Alejandro Frigerio; no Uruguai, Néstor da Costa e Juan Scuro. Vale ainda notar que o projeto de pesquisa quem embasa este texto é diretamente derivado da apresentação que realizei nas XVI Jornadas sobre Alternativas Religiosas do Mercosul, de 2011. Transformado em texto (Giumbelli, 2013a), ele já introduz dados e hipóteses sobre Brasil, México e Uruguai, que são retomados aqui.

<sup>3</sup> Uma busca no Google é suficiente para trazer inúmeras referências. Destaque para aquelas que tomam o termo para se intitular, como os livros organizados por Richardson (2004) e por Barras et al (2016) e a revista canadense *Réguler le religieux/Regulating Religion*.

<sup>4</sup> Essa definição recorre à ideia bastante comum de que religião se refere a “explicações sobre a realidade baseadas em pressupostos sobrenaturais que incluem afirmações sobre a natureza e a operação do sobrenatural e sobre o sentido último das coisas”. Diante disso, não posso deixar de notar que a metodologia para chegar aos índices dos 196 países recorre a um relatório oficial dos Estados Unidos encarregado de avaliar a situação da liberdade religiosa no mundo. Ou seja, na prática, é a definição de religião desse relatório que preenche os indicadores usados por Grim e Finke para mensurar os casos.

<sup>5</sup> É significativo o título de um texto que acumula muitas citações, de acordo com o Google Academics: “Belief in Control: Regulation of Religion in China” (Potter, 2003). Buckley e Mantilla (2013) também entendem regulação como intervenção.

<sup>6</sup> Um exemplo de aproximação exagerada entre regulação e regulamentação é Sezgin e Künkler (2014), ainda mais evidente em Marshall (2013).

<sup>7</sup> Esse, a meu ver, é a principal limitação de Richardson (2004).

<sup>8</sup> Para referências com as quais dialogo em minha utilização do conceito de regulação do religioso, ver Giumbelli (2013a, 2013c, 2014). Entre os trabalhos mais recentes, encontro afinidades com Sullivan et al (2015) e Mahmood (2015).

<sup>9</sup> Para o conjunto dos dados, divulgados em 2008 pelo CEIL-PIETTE, ver: <http://edant.clarin.com/diario/2008/08/27/um/encuesta1.pdf>, acesso em 25/02/2016

<sup>10</sup> Ver site da Dirección General de Asociaciones Religiosas, estadísticas e marcos normativos (<http://www.asociacionesreligiosas.gob.mx/>). Beneficiei-me também das entrevistas com Elizabeth Brenda Mandujano Alanuza, Diretora de Normatividade, Dirección General de Asociaciones Religiosas e com Ignacio Cuevas, do Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación.

<sup>11</sup> Para visões gerais sobre essas propostas, ver Wynarczyk (2009), Frigerio e Wynarczyk (2004, 2008), Carbonelli e Jones (2015), Bosca (2003), Padilla (2009). Foi também importante a entrevista com Andrea de Vita, Diretora do Registro de Cultos da República Argentina.

<sup>12</sup> Para o texto do projeto, <http://www.calir.org.ar/verPdf.php?doc=/libro/15.pdf>, acesso em 25/02/2016.

<sup>13</sup> Para o México, foram considerados os dados do Censo Populacional 2010 e da Direção Geral de Associações Religiosas:

([http://www.asociacionesreligiosas.gob.mx/work/models/AsociacionesReligiosas/pdf/Numeralia/AR\\_por\\_tradicion.pdf](http://www.asociacionesreligiosas.gob.mx/work/models/AsociacionesReligiosas/pdf/Numeralia/AR_por_tradicion.pdf), acesso em 25/02/2016). Para a Argentina, consideramos o universo de instituições da Capital Federal (1687 casos, acesso em julho de 2015, <https://www.mrecic.gov.ar/registro-nacional-de>

cultos-0), uma vez que o total dos registros era demasiado grande para nossos recursos. Agradeço a Jorge Scola pela preparação do banco de dados e das estatísticas. Outras estimativas para os registros argentinos: Navarro (2000), Wynarczyk (2009) e Fianza e Galera (2014).

<sup>14</sup> <http://alc-noticias.net/es/2015/09/21/las-religiones-en-dialogo-por-la-paz-en-uruguay/>, acesso em 23/02/2016.

<sup>15</sup> De fato, a proposta fez parte do documento que resultou do 3º Foro Interreligioso Uruguayo, ocorrido em 2011. Ver <https://www.upf.org/article/3780-3er-foro-interreligioso-uruguayo>, acesso em 25/02/2016.

<sup>16</sup> Ver art. 5º. da Constituição uruguaia e art. 150 da Constituição brasileira.