



Entrevista com Nicolás Panotto sobre religião, democracia e os desafios da política na América Latina

Interview with Nicolás Panotto on religion, democracy, and the challenges of politics in Latin America

Nicolás Panotto¹

Jungley Torres²

Contextualização

Entrevista conduzida pelo prof. Dr. Jungley Torres, por e-mail, em agosto de 2026, com o Prof. Dr. Nicolás Panotto, pesquisador argentino reconhecido internacionalmente por suas contribuições aos estudos sobre religião, política, democracia e teologia pública na América Latina. Nesta entrevista, Panotto analisa as complexas relações entre religião e política no contexto latino-americano, discutindo temas como o crescimento dos extremismos políticos, a ascensão das direitas religiosas, os desafios impostos à democracia, a instrumentalização da fé na esfera pública, o pluralismo religioso e as transformações das identidades religiosas em sociedades marcadas pela polarização política. Ao longo da conversa, o pesquisador também reflete sobre o caso brasileiro em perspectiva comparada com outros países da região, abordando questões relacionadas à laicidade do Estado, aos

¹ Nicolás Panotto (entrevistado) é teólogo e doutor em Ciências Sociais. Argentino residente no Chile, atua como professor e pesquisador associado no Instituto de Estudos Ecumênicos e Educação Religiosa da Universidade de Oldenburg (Alemanha) e como professor na Faculdade Evangélica de Teologia, no Chile. É fundador e diretor da organização da sociedade civil *Otros Cruces*. É autor de diversos livros e artigos acadêmicos nos campos da religião e política, teologia pública e teoria/teologia pós-colonial. E-mail: nicolaspanotto@gmail.com. ORCID: [0000-0002-0513-7175](https://orcid.org/0000-0002-0513-7175).

² Jungley Torres (entrevistador) é doutor em Ciência da Religião, na área de Filosofia da Religião, pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), Mestre em Filosofia e graduado em Filosofia pela mesma instituição. Atualmente, realiza Pós-Doutorado em Educação na Faculdade de Educação da UFJF (FACED/UFJF). É professor na rede municipal de Juiz de Fora -MG. E-mail: jungleyjf@hotmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8295843821356831> ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6710-2533>.

direitos humanos, à participação pública das religiões e às possibilidades de construção de uma cultura democrática baseada no diálogo e no reconhecimento da diversidade.

Nicolás Panotto é doutor em Ciências Sociais pela Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais (FLACSO/Argentina), mestre em Antropologia Social e Política e graduado em Teologia. É pesquisador, professor e referência internacional nos estudos sobre religião, política, democracia, direitos humanos e teologia pública na América Latina. Sua produção acadêmica concentra-se, especialmente, nas relações entre religião e esfera pública, nos estudos decoloniais, na participação política dos grupos religiosos e nos desafios contemporâneos da democracia, atuando em redes acadêmicas e organismos internacionais dedicados à promoção dos direitos humanos, da liberdade religiosa e do pluralismo.

Introdução

Nas últimas décadas, a relação entre religião e política voltou a ocupar lugar central nos debates públicos e acadêmicos em diferentes países da América Latina. O crescimento da participação política de grupos religiosos, a emergência de novas direitas, a intensificação da polarização ideológica, as disputas em torno da laicidade do Estado e dos direitos humanos, bem como o papel desempenhado pelas mídias digitais na circulação de discursos religiosos, têm reconfigurado profundamente a esfera pública latino-americana. Nesse cenário, compreender as múltiplas formas pelas quais a religião participa da vida democrática, seja como promotora do diálogo, seja como elemento de tensão e disputa, tornou-se um desafio incontornável para pesquisadores das Ciências da Religião, da Teologia, da Sociologia, da Ciência Política e de áreas afins.

É nesse contexto que se insere a presente entrevista com o pesquisador argentino Nicolás Panotto, cuja produção acadêmica constitui uma das mais importantes referências contemporâneas sobre religião, política, democracia e teologia pública na América Latina. Ao longo da conversa, Panotto analisa as transformações recentes da presença pública das religiões na região, refletindo sobre o avanço dos extremismos políticos, o crescimento das direitas religiosas, os desafios impostos à democracia, os processos de polarização, o pluralismo religioso e as especificidades do caso brasileiro em perspectiva comparada com outros países latino-americanos. Suas reflexões oferecem importantes subsídios para compreender um dos fenômenos mais relevantes da contemporaneidade: a crescente intersecção entre religião, poder e democracia no cenário latino-americano.

ENTREVISTA

Eixo I – Religião e política na América Latina

Jungley Torres: Nas últimas décadas, diversos países da América Latina têm testemunhado uma reconfiguração significativa das relações entre religião e política. Em sua avaliação, quais são os principais fatores históricos, sociais e culturais que explicam essa transformação e em que medida ela representa uma mudança estrutural na forma como as religiões passaram a ocupar a esfera pública latino-americana?

Nicolas Panotto: Acredito que, para responder a essa questão, seja importante distinguir dois elementos: por um lado, os *fatores que impulsionam os processos de transformação* da relação entre religião e política; por outro, os *tipos de mudança que podemos identificar nas formas concretas de articulação entre esses dois campos*. Essa distinção é importante porque não estamos simplesmente diante de um “retorno da religião” à política, como às vezes se afirma, mas de uma transformação mais profunda tanto do campo religioso quanto das próprias formas de construção do político e do espaço público. Com relação ao primeiro elemento, considero que há pelo menos três aspectos fundamentais. O primeiro é a *transformação demográfica e identitária do campo religioso latino-americano*. Aqui, inevitavelmente, devemos considerar o crescimento e a crescente visibilidade do campo evangélico, processo que vem se desenvolvendo há quase um século na região, embora tenha adquirido uma intensidade particular nas últimas décadas. Hoje, o campo evangélico constitui a principal minoria religiosa em grande parte dos países latino-americanos e, em alguns casos, alcançou uma presença social e política muito significativa. Mas seria um erro reduzir a transformação do campo religioso latino-americano apenas ao crescimento evangélico. Nas últimas décadas, também assistimos a uma maior visibilização de tradições religiosas afrodescendentes e indígenas, assim como de comunidades bahá'ís, muçulmanas, judaicas, espiritualidades não institucionalizadas e diversas formas de identificação religiosa híbrida. Mesmo quando algumas dessas expressões não representam grandes grupos em termos demográficos, sua crescente presença pública tem produzido importantes transformações na maneira como compreendemos a diversidade religiosa e, sobretudo, na forma como pensamos sua participação no espaço público. Isso significa que a questão não é apenas quantitativa. Estamos diante de uma mudança na própria *configuração da pluralidade religiosa*. O campo religioso latino-americano tornou-se mais diversificado, mais fragmentado e, ao mesmo tempo, mais visível em sua heterogeneidade. Consequentemente, o antigo esquema que compreendia a relação entre religião e política quase exclusivamente a partir do vínculo entre Estado e Igreja Católica tornou-se claramente insuficiente. O segundo aspecto é justamente a *crise e a transformação do lugar histórico da Igreja Católica*. O catolicismo nunca deixou de

constituir um dos principais marcos simbólicos e culturais da região. Sua influência ultrapassa amplamente a questão da membresia formal e continua presente nos imaginários sociais, nas instituições, nos calendários, nos discursos políticos e nas formas de compreender moralmente a vida coletiva. No entanto, nas últimas décadas, essa presença passou por importantes transformações, relacionadas aos processos de desinstitucionalização religiosa, à perda de confiança provocada pelos escândalos de abuso, às mudanças internas produzidas pelo pontificado de Francisco e, mais recentemente, pelo início do pontificado de Leão XIV, assim como às transformações nas relações entre a Igreja Católica e os Estados. Esses processos não significam simplesmente uma perda linear de influência do catolicismo. O que observamos é uma *reconfiguração de sua posição hegemônica*. Em alguns espaços, sua capacidade institucional diminuiu; em outros, continua sendo um ator político fundamental; e, em outros ainda, seus símbolos e narrativas permanecem ativos mesmo quando a identificação institucional católica se enfraquece. Essa transformação abriu novas possibilidades de relação entre religião e política, tanto no plano institucional quanto no simbólico, e possibilitou a emergência de novos atores religiosos que disputam reconhecimento, legitimidade e capacidade de incidência. O terceiro aspecto ultrapassa propriamente o campo religioso e diz respeito às *transformações da política latino-americana*. Desde o final dos anos 1990, e com diferentes intensidades segundo cada país, temos testemunhado uma profunda crise das formas tradicionais de representação política: o enfraquecimento da confiança nos partidos, o questionamento das elites políticas, a perda da capacidade aglutinadora das grandes narrativas ideológicas tradicionais — sejam elas liberais, conservadoras, social-democratas ou marxistas — e a multiplicação dos espaços onde hoje se produz o político. A política já não passa exclusivamente pelos partidos, pelos parlamentos ou pelo Estado. Devemos considerar também o crescimento da sociedade civil organizada, dos movimentos sociais, das redes transnacionais, dos organismos multilaterais, dos meios de comunicação e, evidentemente, das plataformas digitais. Essa crise de representação abriu espaço para que o religioso adquirisse uma função cada vez mais importante na *canalização de demandas, afetos, identidades e conflitos políticos*. Um exemplo evidente são as disputas em torno das agendas de direitos humanos, gênero, sexualidade, família e inclusão. A crescente polarização em torno dessas questões demonstrou, em muitos casos, os limites dos discursos políticos tradicionais para mobilizar determinados setores sociais. Nesse contexto, algumas narrativas religiosas, especialmente aquelas construídas em chave moralizante, conseguiram oferecer uma linguagem capaz de organizar medos, expectativas, pertencimentos e antagonismos. A religião funciona, então, não apenas como uma instituição que “entra” na política, mas como um repertório simbólico por meio do qual determinados conflitos políticos são interpretados e mobilizados. A partir desses três processos, podemos passar ao segundo grande aspecto da questão: quais são as formas concretas assumidas por essa transformação? Pessoalmente,

considero útil distinguir pelo menos cinco modalidades, que não são necessariamente sucessivas nem excludentes, mas que frequentemente coexistem. A primeira está relacionada à *presença demográfica*. À medida que determinadas identidades religiosas crescem, sua relação com o espaço público também se transforma. A questão passa a ser como essa presença crescente modifica as relações de força dentro do campo social e quais demandas de reconhecimento político e institucional ela produz. A segunda modalidade está relacionada à *representatividade*. Minorias religiosas em crescimento — especialmente o campo evangélico — passaram a mobilizar-se no espaço público para exigir reconhecimento diante do histórico monopólio católico. Foi o que vimos com particular intensidade durante os anos 1990 nos debates sobre liberdade religiosa, igualdade de culto, personalidade jurídica das organizações religiosas e mecanismos estatais de regulamentação. Nesse momento, grande parte da incidência política evangélica não estava necessariamente vinculada a uma agenda conservadora ampla, mas à reivindicação de igualdade institucional e reconhecimento público. Uma terceira modalidade poderia ser denominada *agência moral*. Com a emergência de novas agendas promovidas pela sociedade civil e por determinados governos, certos atores religiosos começaram a apresentar-se como agentes de proteção moral diante da suposta “corrupção” da política, dos costumes ou da sociedade. Aqui ocorre uma mudança importante: a religião deixa de reivindicar apenas reconhecimento para reivindicar também a capacidade de definir os parâmetros morais do espaço público. É nesse ponto que temas como gênero, sexualidade, família, educação ou direitos reprodutivos se transformam em elementos centrais das chamadas “guerras culturais”. A quarta dinâmica está relacionada à *articulação política e à instrumentalização recíproca*. Hoje já não estamos apenas diante de líderes religiosos que exigem reconhecimento institucional, como ocorria em muitos casos nos anos 1990, mas de organizações, movimentos, think tanks, redes de advocacy e lideranças religiosas com elevado grau de preparação política. São atores que conhecem os mecanismos legislativos, jurídicos, comunicacionais e multilaterais e que estão dispostos a trabalhar diretamente com tomadores de decisão, partidos políticos e movimentos sociais. Houve, nesse sentido, uma verdadeira profissionalização da incidência religiosa. Ao mesmo tempo, essa capacidade é instrumentalizada por partidos, candidatos e movimentos políticos que reconhecem no campo religioso não apenas um possível reservatório eleitoral, mas também uma poderosa fonte de legitimidade moral, linguagem política, mobilização territorial e construção identitária. Por isso prefiro falar de instrumentalização recíproca e articulação, e não simplesmente do “uso da religião pela política”. Finalmente, uma quinta modalidade, que considero particularmente importante para compreender o momento atual, é aquilo que tenho chamado de *religião como cultura política*. Nesse caso, já não nos referimos apenas ao impacto da religião enquanto instituição, nem à pertença religiosa dos atores, nem sequer a uma relação pragmática entre igrejas e partidos. O religioso passa a funcionar como uma linguagem política, um repertório

simbólico, afetivo e moral disponível para a construção de identidades, antagonismos e projetos de sociedade. Isso explica por que atualmente encontramos presidentes, candidatos, movimentos e cidadãos que recorrem a referências ao “cristão”, ao “evangélico”, ao “judaico”, a Deus, à família, à providência, à batalha espiritual ou a outros símbolos religiosos sem que isso implique necessariamente uma pertença institucional concreta ou uma adesão teológica coerente. O que importa, nesses casos, é a *eficácia política do símbolo religioso*: sua capacidade de produzir identificação, estabelecer fronteiras entre “nós” e “eles”, moralizar determinados conflitos e conferir uma dimensão transcendente a projetos políticos concretos. É justamente nesse último sentido que considero que estamos diante de uma mudança estrutural. Não porque a religião tenha “retornado” ao espaço público — na América Latina, ela nunca saiu dele —, mas porque mudaram profundamente os atores, os mecanismos, as linguagens e os espaços através dos quais o religioso participa da construção do político. Passamos de um modelo relativamente concentrado na relação institucional entre Igreja e Estado para um cenário muito mais policêntrico, no qual igrejas, movimentos, organizações da sociedade civil, redes transnacionais, lideranças políticas, meios de comunicação e plataformas digitais disputam continuamente os sentidos públicos do religioso. Portanto, mais do que falar simplesmente de uma maior presença da religião na política, talvez devêssemos falar de uma *transformação das formas de produção do político através do religioso*. Essa mudança nos obriga não apenas a revisar como compreendemos o campo religioso latino-americano, mas também a ampliar nossa própria definição de política e de esfera pública.

2. Jungley Torres: Em diferentes países da região observa-se o fortalecimento de movimentos religiosos alinhados a projetos políticos conservadores e, em alguns casos, à extrema direita. Esse fenômeno constitui uma tendência comum na América Latina ou assume características específicas conforme a história, a cultura política e o campo religioso de cada país?

Nicolas Panotto: Considero que é preciso levar em conta as duas dimensões simultaneamente. Por um lado, assistimos a processos claramente regionais e transnacionais, nos quais encontramos discursos e repertórios comuns: a chamada “batalha cultural”, a resistência ao “comunismo ateu”, a luta contra a denominada “ideologia de gênero”, a defesa de determinados modelos de família e, mais recentemente, narrativas em torno da defesa da “civilização ocidental”. Além disso, não circulam apenas discursos, mas também intelectuais, lideranças religiosas, organizações, think tanks e estratégias de incidência que atuam em diferentes países, assim como em espaços regionais e multilaterais. Nesse sentido, podemos falar de uma crescente transnacionalização das direitas religiosas, que compartilham linguagens, inimigos, agendas e formas de mobilização política.

No entanto, esses processos assumem configurações particulares em cada país, de acordo com sua história política, sua cultura e as características específicas de seu campo religioso. O impacto do campo evangélico conservador no Brasil, no Peru e na Colômbia, a crescente presença do sionismo cristão na Argentina ou a influência de setores do catolicismo integrista no Chile, por exemplo, não podem ser compreendidos da mesma maneira, pois respondem a trajetórias socioculturais e políticas distintas. Por isso, mais do que falar de uma direita religiosa latino-americana homogênea, eu diria que existe uma espécie de *gramática político-religiosa transnacional que é traduzida e apropriada de maneiras diferentes em cada contexto nacional*. Essa dupla dimensão é fundamental: existem redes, discursos e estratégias comuns em nível regional, mas sua eficácia política depende das condições históricas, religiosas e institucionais específicas de cada país.

3. Jungley Torres: A secularização foi, durante muito tempo, interpretada como um processo de retração da religião na esfera pública. No entanto, o cenário latino-americano parece apontar para uma dinâmica distinta, marcada pela crescente visibilidade pública dos atores religiosos. Em sua perspectiva, esse contexto exige uma revisão das teorias clássicas da secularização ou representa apenas uma nova configuração da presença pública das religiões?

Nicolas Panotto: Em um artigo que escrevi há alguns anos, faço uma provocação a partir do título do conhecido livro de Bruno Latour, *Jamais fomos modernos*, para afirmar que, na América Latina, talvez possamos dizer que “jamais fomos seculares”. Aproximo-me, nesse sentido, de algumas perspectivas vinculadas ao chamado debate pós-secular, segundo as quais a secularização não deve ser compreendida simplesmente como um processo progressivo de separação de esferas, no qual a religião seria cada vez mais confinada ao âmbito privado até desaparecer da vida pública. Ao contrário, considero que a secularização implica processos de mutação das formas de crer, das identidades religiosas e das maneiras como o religioso se relaciona com o social e o político. A religião nunca deixou de fazer parte do espaço público latino-americano; o que mudou foram suas formas de presença, suas institucionalidades, suas linguagens e seus modos de articulação. Como dizia Gianni Vattimo, não estamos necessariamente diante de uma crise da crença em si, mas de uma transformação das formas de crer. Por isso, o cenário atual não representa simplesmente um “retorno da religião”, mas evidencia os limites de uma determinada maneira de compreender a própria secularização. Isso não significa, porém, que as teorias clássicas da secularização não tenham produzido efeitos concretos. Aqui costumo falar, também de maneira provocativa, de uma espécie de “esquizofrenia” da teoria política: enquanto a realidade mostra uma crescente diversificação do campo religioso e sua presença cotidiana em praticamente todas as dimensões da vida social, certos setores continuam insistindo normativamente que “a religião deve permanecer fora dos assuntos públicos”. Isso aparece em alguns ativismos, em setores da academia liberal e em

determinados debates jurídicos e políticos, nos quais ainda predominam visões estigmatizantes ou excessivamente homogêneas sobre o religioso. O problema é que essa perspectiva pode aumentar a distância entre políticas progressistas e teorias críticas, por um lado, e a complexidade das dinâmicas socioculturais populares, por outro. Como mostram diferentes perspectivas subalternas, deslegitimar a dimensão religiosa do popular pode significar também retirar-lhe parte de sua agência cívica e política. E considero que esse é um dos fatores que ajudam a compreender por que setores conservadores e de extrema direita conseguiram disputar tão eficazmente determinados espaços populares: não porque o campo religioso seja naturalmente conservador, mas porque souberam reconhecer, ocupar e mobilizar uma dimensão da vida social que outros setores políticos frequentemente ignoraram ou trataram apenas como um problema a ser superado.

4. Jungley Torres: Em diferentes trabalhos, o senhor destaca que a presença pública da religião não deve ser compreendida apenas como ocupação de espaços institucionais, mas também como disputa de sentidos, valores e projetos de sociedade. Como essa compreensão contribui para interpretar os atuais conflitos políticos e culturais vivenciados na América Latina?

Nicolas Panotto: Essa compreensão permite, precisamente, complexificar as formas pelas quais o religioso intervém na política, não apenas em instâncias institucionais, mas também nos campos simbólico, discursivo, comunicacional, popular e sociocultural, especialmente em contextos de crise e transformação. O caso brasileiro talvez seja um dos mais particulares na região, pois existe uma correspondência mais evidente entre o crescimento demográfico evangélico e o aumento de sua representação e influência no Congresso, por exemplo, através da chamada “bancada evangélica”. Mas essa relação não se reproduz da mesma maneira em outros países. Na Argentina e no Chile, por exemplo, a população evangélica se aproxima de 20%, mas não existe propriamente uma “bancada evangélica” com as características da brasileira. No Peru, por sua vez, com uma porcentagem evangélica semelhante ou até menor, determinadas lideranças e parlamentares evangélicos possuem uma importante capacidade de lobby e incidência legislativa. Na América Central encontramos outras configurações, inclusive em países onde a presença demográfica evangélica é proporcionalmente muito maior. Portanto, não existe uma relação automática entre crescimento demográfico, representação institucional e capacidade de incidência política. Isso significa que uma baixa presença religiosa nas estruturas partidárias ou parlamentares não implica necessariamente uma baixa influência sobre a política o ló político. Pelo contrário, o religioso pode ter um impacto profundo naquilo que poderíamos chamar de “humores políticos” da sociedade: nas sensibilidades coletivas, nos valores, nos medos, nos antagonismos, nas formas de interpretar uma crise e nos imaginários sobre que tipo de sociedade se deseja construir. Isso nos obriga

também a ampliar nossa própria compreensão do político, que não se restringe à institucionalidade tradicional, mas envolve um conjunto muito mais amplo de movimentos, atores, práticas, discursos, afetos e espaços de produção de sentido. Por isso, se analisarmos a relação entre religião e política apenas a partir do número de parlamentares religiosos, dos partidos confessionais ou da relação formal entre igrejas e Estado, corremos o risco de não perceber como o religioso permeia outros campos fundamentais da construção política e da disputa pelo sentido do público, muitas vezes com uma capacidade de influência muito maior do que sua presença institucional poderia sugerir.

5. Jungley Torres: O crescimento da participação política de grupos religiosos tem ampliado debates sobre laicidade, liberdade religiosa e pluralismo. Em sua avaliação, quais são hoje os maiores desafios para a construção de Estados efetivamente laicos em sociedades marcadas por forte diversidade religiosa e intensa participação pública das religiões?

Nicolas Panotto: Em primeiro lugar, acredito que é necessário tornar efetiva a laicidade dos Estados latino-americanos. A influência das igrejas cristãs continua sendo muito forte em muitos de nossos países, inclusive em âmbitos nos quais não lhes deveria corresponder um lugar privilegiado. Mas essa efetivação também exige uma ressignificação do próprio conceito de laicidade. O preconceito bastante difundido de que um Estado laico equivale a um Estado antirreligioso representa, a meu ver, um dos grandes obstáculos para seu aprofundamento. Pelo contrário, precisamos insistir que uma separação efetiva entre Estado e igrejas não significa excluir as religiões do espaço público, mas impedir privilégios e monopólios e, justamente por isso, criar formas novas e democraticamente mais saudáveis de relação com a pluralidade religiosa existente em nossas sociedades. Nesse sentido, a laicidade não deveria ser entendida como um mecanismo de restrição do religioso, mas como uma condição política e institucional para garantir que diferentes expressões religiosas — assim como aqueles que não possuem uma identificação religiosa — possam participar do espaço público em condições de igualdade. Isso me leva a um segundo aspecto. Para que exista um contexto saudável em termos de laicidade, liberdade religiosa e pluralismo, considero que há três dimensões que precisam ser trabalhadas de maneira articulada: a constitucional, a jurídica e a das políticas públicas. Por exemplo, podemos contar com uma lei de liberdade religiosa, mas, se constitucionalmente não existe um reconhecimento claro da laicidade do Estado, essa legislação encontrará importantes limitações, como podemos observar no caso argentino. Da mesma forma, podemos ter uma Constituição laica, mas, se não existem marcos jurídicos capazes de reconhecer em igualdade de condições a diversidade das expressões religiosas — superando, inclusive, a matriz cristianocêntrica presente em muitas legislações e órgãos estatais de assuntos religiosos —, dificilmente construiremos um campo efetivamente plural. Finalmente, podemos ter uma Constituição laica e marcos jurídicos adequados, mas, se não existem

políticas públicas que promovam concretamente o pluralismo religioso, por meio de instâncias de participação, reconhecimento e diálogo, esses mecanismos correm o risco de permanecer apenas no papel. Portanto, o grande desafio é articular essas três dimensões: garantir institucionalmente a laicidade, desenvolver juridicamente a igualdade religiosa e transformar esses princípios em práticas e políticas públicas concretas de pluralismo.

Eixo II – Democracia, extremismos e esfera pública

6. Jungley Torres: Nos últimos anos, diversos países têm assistido ao fortalecimento de discursos religiosos associados à polarização política e, em alguns casos, à legitimação de projetos autoritários. Na sua avaliação, quais fatores favorecem essa aproximação entre determinadas expressões religiosas e movimentos políticos de caráter extremista?

Nicolas Panotto: O primeiro elemento tem a ver com uma espécie de simbiose teológico-ideológica, como mencionei anteriormente. Por um lado, os setores políticos conservadores e de direita na região têm demonstrado historicamente uma aproximação com o campo religioso muito mais explícita e articulada do que os setores progressista ou de esquerda, que frequentemente mantiveram uma relação de maior distância, desconfiança ou mesmo resistência diante do religioso. Por outro lado, embora seja fundamental evitar qualquer generalização, também não podemos ignorar que importantes setores do cristianismo latino-americano, tanto católicos quanto evangélicos, encontram maior afinidade com perspectivas políticas conservadoras ou reacionárias, especialmente em questões relacionadas à família, sexualidade, gênero, educação e determinadas concepções de ordem social. Isso cria uma convergência que não é simplesmente eleitoral, mas também ideológica, cultural e, em alguns casos, teológica. Um segundo fator, como também mencionamos, responde a uma dimensão pragmática e instrumental. Setores políticos reacionários encontraram nos grupos religiosos conservadores um importante reservatório simbólico, discursivo e organizacional para construir aquilo que poderíamos chamar de “maiorias morais”, que não são necessariamente equivalentes a maiorias eleitorais. Trata-se da capacidade de instalar determinadas sensibilidades, valores e percepções como se representassem o “senso comum” da sociedade. Da mesma maneira, grupos religiosos conservadores encontraram nesses atores políticos uma via privilegiada para alcançar maior incidência em espaços legislativos, jurídicos e estatais, inclusive quando existem desacordos entre eles em outros temas. Há, portanto, uma relação de conveniência recíproca, mas que não pode ser reduzida apenas ao pragmatismo. Por último, é necessário destacar certos elementos ideológicos, teológicos e culturais compartilhados, especialmente a presença de imaginários escatológicos e messiânicos em alguns desses grupos. Em diferentes expressões religiosas e políticas aparece a ideia de que a sociedade atravessa uma crise profunda e precisa ser “salva”, “restaurada” ou “redimida” diante de determinadas

ameaças. Essa lógica pode favorecer projetos extremistas quando transforma adversários políticos em inimigos morais ou existenciais e quando a disputa democrática passa a ser interpretada como uma luta entre o bem e o mal. Nesse sentido, religião e extremismo não possuem uma relação necessária ou natural; o problema aparece quando determinados imaginários teológicos se articulam com projetos políticos que absolutizam sua própria posição e entendem a transformação sociopolítica como uma missão redentora que deve alcançar todas as dimensões da sociedade.

7. Jungley Torres: Em diferentes contextos latino-americanos observa-se a construção de narrativas religiosas baseadas na identificação de "inimigos" — comunistas, feministas, movimentos LGBTQIA+, universidades, imprensa ou mesmo outras tradições religiosas. Como o senhor interpreta, à luz da teologia pública e das Ciências Sociais, essa lógica de produção do inimigo e quais impactos ela produz para a democracia e para a convivência plural?

Nicolas Panotto: Em termos gerais, poderíamos dizer que o ponto de partida desse processo de diferenciação e identificação de inimigos está estreitamente relacionado a uma moralização da posição própria diante da percepção de um contexto social considerado desordenado, perdido ou equivocado, ou de um “outro” percebido como ameaça. A remoralização da política contemporânea responde, em grande medida, a essa dinâmica: conflitos que são políticos, sociais ou culturais passam a ser interpretados a partir de categorias morais absolutas. Nesse processo, determinados elementos teológicos desempenham um papel fundamental quando são utilizados para julgar essas alteridades e estabelecer uma distinção rígida entre o bem e o mal, o correto e o incorreto, aqueles que pertencem e aqueles que ameaçam uma determinada ordem. O problema, do ponto de vista da teologia pública, não é que as religiões expressem posições morais no espaço público, mas que essas posições sejam absolutizadas de tal maneira que impeçam o reconhecimento da legitimidade do outro e de sua participação na construção do comum. No entanto, não devemos esquecer que essa operação de diferenciação também desempenha um duplo papel sociopolítico. Por um lado, a identificação de um inimigo permite estabelecer uma fronteira que fortalece a própria identidade: definir quem é “o outro” ajuda também a construir e consolidar um “nós”. Por outro lado, essa operação reorganiza o próprio campo de disputa política, estabelecendo aquilo que Ernesto Laclau denominava uma *fronteira interna* ao campo social, através da qual diferentes demandas, identidades e antagonismos podem ser articulados. Por isso, considero importante não analisar a produção do inimigo apenas como um problema moral ou teológico, mas também como uma estratégia de construção de identidades, legitimidades e posições de poder. O risco democrático aparece quando essa fronteira deixa de reconhecer o adversário como parte legítima da disputa e o transforma em um inimigo que deve ser silenciado, excluído ou deslegitimado. Nesse ponto, a

polarização deixa de ser simplesmente expressão do conflito inerente à democracia e passa a comprometer as condições básicas para a convivência plural e para a própria disputa democrática.

8. Jungley Torres: Frequentemente, discursos políticos recorrem à linguagem religiosa para legitimar projetos de poder ou conferir autoridade moral a determinadas agendas. Como distinguir uma participação legítima das tradições religiosas na esfera pública de processos de instrumentalização política da religião?

Nicolas Panotto: A distinção tem a ver, principalmente, com a maneira como se apela ao religioso em termos de representatividade e com aquilo que chamo de “terceirização teológico-moral”. Há instrumentalização quando um determinado discurso religioso é monopolizado, quando se trabalha apenas com um grupo específico como se ele representasse a totalidade de uma tradição ou quando se recorre ao discurso teológico-religioso a partir de uma perspectiva metafísica que pretende estabelecer uma verdade absoluta para legitimar determinada posição política. Essa instrumentalização também ocorre quando se apresenta uma identidade religiosa como se fosse monolítica, estabelecendo, por exemplo, uma correspondência automática entre cristianismo, judaísmo ou islã e uma única maneira de compreender ou posicionar-se diante das questões sociopolíticas. Isso significa ignorar não apenas a enorme diversidade existente dentro de cada tradição, mas também as diferenças, disputas e até antagonismos políticos e teológicos que existem em seu interior. A “terceirização teológico-moral” ocorre justamente quando um ator político recorre a uma determinada voz religiosa para conferir uma legitimidade transcendente ou moral a uma posição que é, na realidade, particular e politicamente situada. Por outro lado, considero que uma participação pública saudável das religiões parte do reconhecimento da singularidade e dos limites de sua própria representação. Uma igreja, uma denominação, uma organização ou uma liderança religiosa não fala em nome da totalidade de uma tradição, mas a partir de uma localização institucional, teológica e social específica. Isso não significa que as religiões devam abandonar sua linguagem teológica para participar do espaço público; elas podem expressar suas posições precisamente a partir de suas convicções e identidades religiosas. A diferença está em não absolutizar essas posições mediante uma operação hermenêutica fechada que pretenda anular outras interpretações ou impor-se como fundamento último da ordem política. Uma participação democrática do religioso implica, portanto, reconhecer que toda posição é particular e parcial e que essa particularidade não impede sua participação em um campo mais amplo de diálogo, intercâmbio e disputa, aberto à construção de articulações e consensos. O problema não é a presença da religião na esfera pública, mas a pretensão de uma expressão particular de falar em nome do todo e de transformar sua própria verdade teológica em critério absoluto de legitimidade política.

9. Jungley Torres: A democracia pressupõe diálogo, reconhecimento da diversidade e convivência entre diferenças. Entretanto, parte dos discursos religiosos contemporâneos parece operar por meio da exclusão simbólica do outro. Como o senhor compreende essa tensão e quais caminhos poderiam favorecer uma cultura democrática mais aberta ao pluralismo religioso e político?

Nicolas Panotto: Na resposta anterior, mencionei alguns elementos que considero necessários dentro das próprias tradições religiosas para fomentar uma cultura de diálogo e reconhecimento da diferença. No entanto, acrescentaria aqui uma dimensão mais propriamente sociopolítica, relacionada à responsabilidade daqueles que constroem e promovem instâncias de diálogo público. Sabemos que existem setores políticos, acadêmicos e da sociedade civil que ainda demonstram resistência em convocar vozes religiosas, muitas vezes por compreenderem o religioso de maneira homogênea ou exclusivamente conservadora. Mas existe também outro problema: aqueles que efetivamente convocam atores religiosos tendem, muitas vezes, a convidar apenas vozes que lhes são ideologicamente afins ou representantes institucionais considerados “oficiais”. Isso acaba reproduzindo uma compreensão limitada da representatividade religiosa e, paradoxalmente, pode reforçar justamente os monopólios de representação que pretendemos questionar. Uma compreensão mais ampla do campo religioso precisa reconhecer que sua representatividade é profundamente plural, não apenas em termos ideológicos e teológicos, mas também em suas formas institucionais e organizacionais. Participam desse campo não somente igrejas e suas autoridades formais, mas também organizações baseadas na fé, seminários, centros de pesquisa, movimentos sociais, redes ecumênicas, coletivos e muitas outras expressões que, embora possuam uma inspiração ou identidade religiosa, não estão necessariamente vinculadas aos interesses de uma instituição específica e podem atuar a partir de agendas sociais e políticas mais amplas. Por isso, considero fundamental que, ao promover espaços de diálogo democrático, seja levada em conta essa pluralidade constitutiva das identidades religiosas e de suas formas de representação. Uma cultura democrática mais aberta ao pluralismo não se constrói excluindo o religioso do debate público, nem privilegiando determinadas vozes como representantes do todo, mas ampliando os espaços de participação para que a própria diversidade interna do campo religioso possa se expressar, dialogar e também disputar democraticamente seus diferentes sentidos do público.

Eixo III – O Brasil em perspectiva comparada

10. Jungley Torres: Nas últimas décadas, o Brasil passou a ocupar posição de destaque nos debates internacionais sobre religião e política, especialmente em razão da crescente participação de grupos evangélicos na arena pública e de sua aproximação com projetos

políticos conservadores. Em sua avaliação, o caso brasileiro representa uma excepcionalidade no cenário latino-americano ou integra um movimento mais amplo observado na região?

Nicolas Panotto: Acredito que o Brasil representa um caso excepcional dentro do cenário latino-americano, mas isso não significa que seja um caso isolado. Pelo contrário, justamente por suas particularidades socioculturais, históricas e religiosas, o Brasil se transformou em uma espécie de referência ou significante para muitos movimentos, organizações e atores religiosos de outros países da região. Não podemos estabelecer uma equivalência direta entre a experiência brasileira e outros contextos, especialmente no que diz respeito às formas de incidência religiosa no âmbito legislativo e político. A dimensão demográfica do campo evangélico brasileiro, sua diversidade interna, sua presença midiática, sua capacidade de mobilização e a consolidação de formas específicas de representação política, como as chamadas “bancadas”, constituem características que não se reproduzem da mesma maneira em outros países latino-americanos. Ao mesmo tempo, a experiência brasileira se tornou um importante marco de referência para compreender processos que também aparecem, com outras características, no restante da região: a formação de blocos parlamentares vinculados a agendas religiosas, as estratégias de incidência pública, o papel do religioso no imaginário social e na construção de uma cultura política, assim como as disputas em torno da liberdade religiosa e da discriminação. Neste último aspecto, o Brasil apresenta dinâmicas particularmente intensas, sobretudo em relação à violência e à intolerância contra religiões de matriz africana. Mas a influência brasileira não ocorre apenas no plano analítico. Para muitos atores religiosos e políticos latino-americanos, o Brasil funciona também como um laboratório e, em alguns casos, como um modelo de articulação política a ser seguido. Portanto, eu diria que sua excepcionalidade não o separa das tendências regionais; ao contrário, faz com que o caso brasileiro tenha uma capacidade particular de projetar e inspirar formas de articulação entre religião e política para além de suas próprias fronteiras.

11. Jungle Torres: O fortalecimento das chamadas direitas religiosas no Brasil frequentemente é interpretado como resultado exclusivo do crescimento numérico do segmento evangélico. No entanto, essa explicação parece insuficiente para compreender a complexidade do fenômeno. Que fatores históricos, culturais, econômicos e comunicacionais ajudam a explicar essa aproximação entre religião e projetos políticos conservadores?

Nicolas Panotto: Acredito que vários elementos desta questão já apareceram nas respostas anteriores, mas destacaria especialmente um aspecto: o crescimento das direitas religiosas não pode ser explicado simplesmente pelo crescimento demográfico do campo evangélico. É necessário compreender como o religioso opera como um tipo de discursividade capaz de canalizar uma cultura política em um contexto de crise e enfraquecimento das narrativas e

práticas políticas tradicionais. Partidos e discursos conservadores históricos nem sempre conseguem, por si mesmos, construir maiorias morais, sociais, ideológicas e, finalmente, eleitorais. Nesse cenário, a linguagem religiosa oferece um repertório simbólico e afetivo particularmente eficaz para traduzir politicamente sentimentos de insegurança, perda, ameaça ou descontentamento, assim como para articular valores relacionados à família, à ordem, à autoridade, à identidade nacional e a determinadas concepções de moralidade. Portanto, não se trata apenas de uma questão de quantidade de evangélicos, mas da capacidade de certas linguagens religiosas de transformar demandas dispersas em identificações políticas mais amplas. Em outros termos, o religioso, entendido como cultura política, possibilita uma canalização moralizante da política que as narrativas conservadoras tradicionais nem sempre conseguem produzir com a mesma eficácia. Isso também ajuda a compreender por que a influência das direitas religiosas pode ultrapassar amplamente as fronteiras das igrejas ou mesmo da população que se identifica como evangélica. Elementos históricos, culturais, econômicos e comunicacionais convergem nesse processo: a crise de representação política, as desigualdades e inseguranças sociais, a presença territorial das igrejas, sua capacidade de construir comunidades de pertencimento e, cada vez mais, sua forte inserção nos meios de comunicação e nas plataformas digitais. Por isso, mais do que estabelecer uma relação automática entre crescimento evangélico e crescimento da direita, precisamos analisar como determinados setores políticos e religiosos conseguem articular esses diferentes elementos e transformar o religioso em uma linguagem capaz de organizar demandas, afetos e antagonismos dentro de um projeto político mais amplo.

12. Jungle Torres: A circulação de discursos religiosos por meio das redes sociais e das plataformas digitais alterou profundamente as formas de mobilização política contemporânea. Como o senhor avalia o impacto desses ambientes digitais na produção de identidades religiosas, na polarização política e na difusão de discursos extremistas na América Latina, particularmente no Brasil?

Nicolas Panotto: As redes sociais e os ambientes digitais têm contribuído não apenas para a circulação de narrativas religiosas, mas também para a proliferação e a reconfiguração das próprias identificações religiosas. Em outras palavras, as redes não são simplesmente espaços de “difusão” de identidades e discursos previamente constituídos; são também espaços de construção dessas identidades. Isso explica sua particular eficácia no campo religioso: as plataformas digitais se transformaram em espaços litúrgicos, de oração, de formação, de testemunho e de evocação do sagrado, criando novas formas de pertencimento que não dependem necessariamente da participação em uma comunidade religiosa tradicional. Ao mesmo tempo, essa dinâmica também impacta a mobilização política, porque permite articular de maneira muito rápida identidade religiosa, posicionamento moral e identificação ideológica.

No caso brasileiro, por sua própria dimensão e pela força do campo religioso nas mídias e nas redes, esse fenômeno adquiriu uma intensidade particularmente significativa. Mas também é necessário considerar a dimensão propriamente tecnológica, comunicacional e institucional. Em uma série de estudos que realizamos a partir de Otros Cruces, em colaboração com alguns think tanks de comunicação estratégica, comparamos grupos, perfis e narrativas conservadoras e progressistas e seus diferentes usos das redes sociais. A diferença mais evidente estava na quantidade de recursos investidos, geralmente maior entre os grupos conservadores. No entanto, a diferença não se restringia aos recursos econômicos, mas aparecia também nas estratégias e nas estéticas utilizadas. Muitas vozes progressistas recorriam a linguagens excessivamente acadêmicas, militantes ou racionalizadas, enquanto os grupos conservadores demonstravam maior capacidade de mobilizar testemunhos, experiências cotidianas, histórias pessoais, imagens e recursos gráficos mais atraentes. Além disso, encontramos uma diferença importante no grau de articulação: enquanto muitos perfis progressistas operavam de maneira relativamente isolada, os setores conservadores tendiam a trabalhar de forma mais coordenada, criando redes de perfis capazes de amplificar e instalar determinadas mensagens. Portanto, para compreender a relação entre redes sociais, polarização e extremismos, não basta analisar o conteúdo das mensagens; é necessário observar também as formas de produção, as estéticas, os afetos, os recursos disponíveis e, sobretudo, as redes de articulação através das quais esses discursos conseguem adquirir maior alcance e legitimidade.

13. Jungley Torres: O Brasil tem vivenciado intensos debates em torno da laicidade do Estado, da liberdade religiosa, dos direitos humanos e das chamadas "guerras culturais". Como esses diferentes elementos passaram a estruturar o debate público e quais riscos essa dinâmica representa para o fortalecimento das instituições democráticas?

Nicolas Panotto: Esta pergunta toca em campos muito complexos e disputados, como laicidade, liberdade religiosa e direitos humanos, todos atravessados por diferentes tradições jurídicas, políticas e filosóficas. O que eu destacaria é que essas próprias categorias — laicidade, liberdade religiosa, secularização e até mesmo a noção de “religião” — vêm sendo fortemente instrumentalizadas no contexto das chamadas guerras culturais. Isso acontece, em parte, porque são conceitos historicamente marcados por definições ambíguas e por uma matriz moderno-cêntrica e colonial que muitas vezes reduz a diversidade das experiências religiosas e políticas. No debate público, essa fragilidade conceitual permite que categorias originalmente vinculadas à proteção de direitos e à garantia do pluralismo sejam reapropriadas como instrumentos de disputa ideológica. Um exemplo particularmente claro é o da liberdade religiosa. Na América Latina, durante muito tempo, os debates sobre religião e política estiveram fortemente vinculados à necessidade de aprofundar a laicidade dos Estados, especialmente diante dos privilégios históricos do catolicismo. Nos anos 1990, a

liberdade religiosa ganhou força, entre outras razões, a partir das reivindicações de setores evangélicos por reconhecimento jurídico em condições mais igualitárias. Nas últimas duas décadas, porém, esse conceito reaparece em muitos espaços com outro sentido, fortemente influenciado por debates norte-americanos e por redes Cristiana transnacionais. Em determinados casos, a liberdade religiosa deixa de ser apresentada prioritariamente como o direito de crer, mudar de religião, não professar nenhuma fé ou exercer coletivamente uma tradição, e passa a ser mobilizada como argumento contra políticas de gênero, educação sexual e inclusão, sob a alegação de que elas ameaçariam convicções religiosas, a família ou a autoridade moral dos pais. O problema é que, dessa forma, uma categoria destinada a proteger a pluralidade corre o risco de ser convertida em ferramenta para defender uma posição particular como se ela expressasse o interesse geral. Por isso, considero que o desafio democrático não consiste em abandonar categorias como laicidade ou liberdade religiosa, mas em revisá-las criticamente e reinscrevê-las no marco da igualdade de direitos e do pluralismo social, cultural e religioso. Se essas noções forem entendidas apenas a partir de uma lógica individualista ou essencialista, tornam-se mais vulneráveis à moralização e à instrumentalização política. Uma democracia plural precisa, ao contrário, garantir simultaneamente a liberdade de convicção, a igualdade entre diferentes tradições e a proteção dos direitos de grupos que historicamente foram excluídos. O risco das guerras culturais é justamente transformar essas categorias em armas identitárias e absolutizar conflitos que deveriam ser processados democraticamente. Quando isso ocorre, instituições jurídicas e políticas deixam de funcionar como espaços de mediação e passam a ser tratadas como instrumentos de vitória de um grupo sobre outro.

14. Jungley Torres: Embora o crescimento político do evangelicalismo conservador seja frequentemente destacado, diferentes grupos religiosos também têm atuado na defesa da democracia, dos direitos humanos e da justiça social. Em que medida essa pluralidade interna desafia generalizações sobre a participação política das religiões na América Latina?

Nicolas Panotto: O mundo religioso latino-americano sempre foi profundamente plural. De fato, ao longo da história da região, praticamente todos os grandes processos de mobilização em defesa dos direitos humanos, da democracia e da justiça social contaram com a participação de atores religiosos. Por isso, reduzir a presença pública das religiões ao crescimento contemporâneo dos setores conservadores, especialmente evangélicos, significa desconhecer tanto essa trajetória histórica quanto a diversidade interna que continua existindo atualmente. Nesse sentido, vejo dois desafios principais. O primeiro diz respeito aos setores políticos, aos ativismos, às organizações da sociedade civil e ao próprio Estado: é necessário que reconheçam efetivamente essa pluralidade. Muitas dessas vozes religiosas não são visibilizadas porque esses atores desconhecem a diversidade interna do campo religioso ou porque acreditam que

qualquer diálogo com o religioso deve passar necessariamente pelas autoridades institucionais e pelas representações consideradas “oficiais”. É fundamental ampliar essa compreensão e convocar outras vozes, não apenas para reconhecer a diversidade existente, mas também para disputar o monopólio de representação pública que os setores conservadores conseguiram construir em muitos contextos. Por outro lado, existe também um desafio para os próprios setores religiosos dissidentes, progressistas ou comprometidos com agendas de direitos humanos. Sua menor visibilidade não se explica apenas por fatores externos, mas também, em muitos casos, pela falta de formação política, pelo desconhecimento de estratégias de incidência ou por uma fragmentação excessiva, ainda mais problemática quando se trata de grupos minoritários. Por isso, considero fundamental fortalecer redes nacionais e regionais e desenvolver projetos conjuntos, tanto na produção de conhecimentos e narrativas quanto na construção de estratégias de comunicação, visibilidade, incidência pública e articulação política. Os setores religiosos progressistas dificilmente conseguirão produzir transformações significativas se permanecerem fragmentados ou limitados a seus próprios espaços confessionais. Precisam construir frentes plurais entre diferentes tradições religiosas e, ao mesmo tempo, aprofundar sua articulação com organizações e movimentos da sociedade civil não religiosa. É justamente essa capacidade de articulação que pode tornar mais visível algo que sempre caracterizou o campo religioso latino-americano: sua profunda heterogeneidade política, ideológica e teológica.

15. Jungley Torres: Em diferentes momentos de sua produção acadêmica, o senhor argumenta que a teologia pública pode contribuir para a construção democrática sem pretender ocupar ou controlar o Estado. Quais princípios deveriam orientar uma participação pública das tradições religiosas capaz de fortalecer a democracia, o pluralismo e o diálogo, em vez de alimentar processos de exclusão, intolerância ou radicalização política?

Nicolas Panotto: Como mencionei na resposta anterior, acredito que são necessárias transformações em uma dupla direção. Por um lado, é fundamental que o campo da política institucional, os ativismos e as organizações da sociedade civil revejam sua maneira de compreender o lugar social do religioso. Ainda encontramos uma resistência significativa em reconhecer que o campo religioso vai muito além de suas expressões conservadoras, assim como uma tendência dos espaços políticos a convocar apenas representantes institucionais ou considerados “oficiais”. O religioso constitui um campo de ação, identidade e pertencimento muito mais amplo do que as identificações formais vinculadas às crenças institucionalizadas. Existem organizações baseadas na fé, movimentos, redes, comunidades, centros de formação e muitas outras formas de participação que podem contribuir para a construção de espaços de diálogo, mediação e defesa democrática. Uma perspectiva de teologia pública deve contribuir justamente para tornar visível essa diversidade e, dessa forma, disputar o sentido público do

religioso diante dos setores conservadores e fundamentalistas que muitas vezes conseguem apresentar-se como se detivessem o monopólio da representação do sagrado. Por outro lado, os próprios setores religiosos comprometidos com a democracia, os direitos humanos e o pluralismo precisam transformar suas formas de incidência pública. Nos últimos 25 anos, assistimos a um profundo processo de organização e profissionalização da incidência política dos setores religiosos conservadores: formaram lideranças, construíram redes nacionais e transnacionais, desenvolveram estratégias jurídicas e comunicacionais e aprenderam a atuar em diferentes espaços institucionais. Acredito que aos setores religiosos mais plurais ou não fundamentalistas ainda falta, muitas vezes, esse tipo de formação política e capacidade estratégica. Podemos ter discursos teológicos muito potentes sobre democracia, justiça e pluralismo, mas isso é insuficiente se não conseguimos traduzi-los em práticas, alianças, mecanismos de incidência e propostas políticas concretas. Nesse sentido, uma teologia pública democrática não deveria limitar-se a produzir um discurso teológico sobre o espaço público, mas contribuir para formar atores capazes de participar dele de maneira crítica e estratégica, sem pretender controlar o Estado nem impor uma verdade religiosa ao conjunto da sociedade. Ainda precisamos, portanto, de muito mais formação política em termos práticos, estratégicos e institucionais, para além do plano puramente retórico.

Eixo IV – Desafios e perspectivas

16. Jungley Torres: Diante das profundas transformações políticas, culturais e religiosas observadas nas últimas décadas, quais tendências o senhor considera mais relevantes para o futuro das relações entre religião e política na América Latina?

Nicolas Panotto: Em linha com meus projetos recentes de pesquisa e também de incidência, acredito que uma das tendências às quais devemos prestar maior atenção é o crescimento das redes regionais e transnacionais e sua atuação em espaços multilaterais. A incidência em âmbito nacional continua sendo central e tem sido um campo importante de mobilização para diferentes setores religiosos desde pelo menos a década de 1980. No entanto, nas últimas décadas, organismos e instâncias multilaterais adquiriram uma relevância cada vez maior como espaços de disputa política, e diferentes atores religiosos — particularmente os setores conservadores — têm aprendido a utilizá-los de maneira muito estratégica. Isso ocorre por meio de ações de advocacy, lobby, litígio estratégico, participação em fóruns internacionais e campanhas de comunicação e visibilização. Portanto, o multilateral não deve ser compreendido apenas como um campo jurídico ou de política internacional, mas também como um espaço de amplificação de discursos, agendas e estratégias de incidência. Os grupos religiosos conservadores têm demonstrado uma grande capacidade de construir redes e de se mobilizar

nesses espaços, utilizando a incidência regional e internacional inclusive como instrumento para produzir efeitos em contextos nacionais e locais. Isso modifica significativamente as formas tradicionais de compreender a relação entre religião e política, porque já não estamos apenas diante de igrejas que negociam com governos ou atores religiosos que participam de partidos nacionais, mas de redes que circulam simultaneamente por diferentes escalas de ação. Por isso, considero que o futuro desse campo exigirá prestar muito mais atenção às conexões entre o local, o nacional, o regional e o global. Esses novos cenários também representam um desafio para setores religiosos comprometidos com a democracia, os direitos humanos e o pluralismo: será necessário fortalecer redes regionais, espaços de articulação e instâncias multilaterais de diálogo e incidência capazes de produzir novas narrativas e formas de vinculação. Em outras palavras, uma parte importante das futuras disputas sobre religião e política na América Latina ocorrerá justamente na capacidade dos diferentes atores de construir redes e articular estrategicamente essas diferentes escalas.

17. Jungley Torres: Em um contexto marcado pela polarização, pela desinformação e pelo crescimento dos extremismos, qual pode ser a contribuição das universidades, das Ciências da Religião, da Teologia e das Ciências Sociais para a construção de uma cultura democrática mais plural e comprometida com os direitos humanos?

Nicolas Panotto: Minha principal discussão nesses espaços é a seguinte: na academia latino-americana, tivemos avanços importantíssimos na revisão das categorias utilizadas para compreender o campo religioso e suas dinâmicas, mas avançamos muito menos na reflexão sobre como essas transformações teóricas e conceituais podem se traduzir em novas propostas políticas, jurídicas e institucionais concretas. Duas experiências me marcaram particularmente nesse sentido. Lembro-me de participar de uma excelente mesa sobre o conceito de “religião vivida”. O desenvolvimento teórico, sua contextualização latino-americana e a riqueza do trabalho etnográfico eram exemplares. No final, perguntei aos expositores como essas novas categorias poderiam se traduzir em políticas públicas sobre pluralismo religioso. A resposta foi simplesmente que “esse seria o próximo passo do projeto”. Em outra ocasião, participei de um painel sobre liberdade religiosa no qual uma antropóloga apresentou uma profunda crítica decolonial ao conceito, argumentando que deveríamos abandoná-lo porque ele não consegue dar conta da complexidade do campo religioso contemporâneo. Eu concordava com grande parte de sua crítica, mas perguntei: se abandonamos a categoria de liberdade religiosa, como disputamos o espaço público com setores conservadores que justamente se apropriam dela e a instrumentalizam? Sua resposta foi: “não sei; acredito apenas que não devemos mais utilizá-la”. Essas duas experiências mostram problemas diferentes, mas relacionados. A primeira evidencia que muitas vezes nos falta imaginação política para construir pontes entre nossos desenvolvimentos conceituais e os marcos político-jurídicos existentes. A segunda revela,

talvez, certa insensibilidade diante das condições concretas da disputa política. Podemos reconhecer que categorias como liberdade religiosa, laicidade, democracia ou mesmo religião possuem genealogias coloniais, limitações e pressupostos que precisam ser profundamente criticados. Mas isso significa necessariamente abandoná-las? Ou, como sugerem diversas perspectivas subalternas e decoloniais, precisamos também disputar as ferramentas disponíveis dentro do próprio sistema, ressignificando-as e utilizando suas tensões para transformá-lo? Se abandonamos a noção de liberdade religiosa, por exemplo, qual categoria utilizamos para disputar seu sentido com aqueles que hoje a instrumentalizam? O mesmo poderia ser perguntado sobre democracia ou laicidade. A crítica acadêmica não deveria terminar na desconstrução das categorias; deveria também perguntar como reconstruí-las, deslocá-las e transformá-las para ampliar direitos e espaços de participação. Nesse sentido, acredito que as universidades, as Ciências da Religião, a Teologia e as Ciências Sociais possuem um enorme capital crítico e teórico do qual a política e os ativismos contemporâneos necessitam urgentemente. Mas essa contribuição somente será efetiva se conseguirmos sair das nossas lógicas acadêmicas internas e construir espaços reais de encontro com organizações sociais, comunidades religiosas, movimentos e instâncias de tomada de decisão política. Isso também exige aprender a traduzir nossos debates para as linguagens próprias da institucionalidade política, estatal, jurídica, ativista e religiosa, sem perder sua densidade crítica. Não conseguiremos produzir transformações políticas significativas se permanecermos apenas discutindo entre nós. Precisamos aproximar-nos de outros atores, transformar nossas narrativas e nossos marcos pedagógicos e, sobretudo, desenvolver maior imaginação política para converter a potência crítica da academia em ferramentas concretas para a democracia, o pluralismo e os direitos humanos.

18. Jungley Torres: Para finalizar, que reflexões ou recomendações o senhor deixaria aos pesquisadores interessados em compreender as complexas relações entre religião, democracia e política na América Latina contemporânea?

Nicolas Panotto: Como mencionei no início, acredito que precisamos revisar com certa urgência a maneira como definimos a *relação* entre o religioso e o político. Temos produzido contribuições muito importantes sobre a pluralização do campo religioso, a necessidade de revisar as teorias da secularização, o aprofundamento da laicidade e as transformações das identidades religiosas. No entanto, muitas vezes continuamos trabalhando com uma compreensão relativamente restrita da relação entre religião e política, principalmente em dois sentidos. Por um lado, uma perspectiva institucionalista, que concentra sua atenção na relação entre as instituições tradicionais de ambos os campos — igrejas, partidos, parlamentos, governos. Por outro, uma perspectiva pragmática ou instrumental, que analisa como atores políticos utilizam as religiões para seus próprios interesses ou como atores religiosos recorrem

à política para ampliar sua influência. Essas dimensões são importantes, mas não são suficientes. As vias, capilaridades e formas cotidianas através das quais religião e política se relacionam são muito mais complexas. Muitas vezes, justamente por não percebermos essa complexidade, terminamos concentrando nossos estudos na identificação do novo “fenômeno” religioso-político, sem aprofundar suficientemente o como e o porquê de sua emergência, circulação e capacidade de produzir identificações sociais. Pessoalmente, venho desenvolvendo a ideia de “cultura política religiosa” como uma possível chave para avançar nessa direção, ou seja, para compreender o religioso não apenas como instituição ou identidade, mas como um conjunto de linguagens, símbolos, afetos e imaginários que intervêm na construção do político. Mas existem também outras perspectivas muito relevantes, relacionadas a processos de minoritização, desinstitucionalização e subjetivação, entre outras categorias que nos ajudam a compreender dimensões mais rizomáticas, cotidianas, afetivas e corporais dessa relação. Minha recomendação, portanto, seria ampliar nosso olhar e formular outras perguntas: não apenas onde estão os atores religiosos e quais posições políticas assumem, mas como o religioso atravessa práticas, subjetividades, discursos e afetos; como determinados símbolos religiosos conseguem produzir identificação política para além das pertencas institucionais; por que certas narrativas religiosas adquirem maior eficácia política do que outras; como as transformações do campo religioso modificam as formas de representação e participação democrática; de que maneira o religioso contribui para construir fronteiras entre um “nós” e um “eles”; e, finalmente, como essas mesmas linguagens, símbolos e práticas podem contribuir não apenas para a polarização, mas também para a construção do comum, do diálogo e de novas formas de convivência. Em outras palavras, talvez precisemos passar da pergunta sobre “o que a religião faz na política” para perguntar como o religioso participa da própria produção do político. Isso nos permitirá não apenas identificar novos fenômenos, mas compreender melhor os processos que os tornam possíveis e, ao mesmo tempo, produzir categorias e análises capazes de disputar os sentidos públicos do religioso e do político em favor da democracia e do pluralismo

SANTIAGO, CHILE, 2026.

Recebido em: 15 de agosto de 2026

Aceito em: 18 de agosto de 2026

Publicado em: 6 de setembro de 2026

Conflito de interesses: Nenhum declarado