

Introdução ao dossiê

Religião, política, espaço público e laicidade no Brasil

No Brasil, o princípio constitucional da separação republicana entre igreja e Estado é compreendido e tomado, em geral, como o parâmetro normativo e institucional fundamental do que seja ou deva ser nossa laicidade, embora não haja na Constituição qualquer menção às expressões laico e laicidade. Apesar de haver consenso de que o artigo 19 da Constituição, que institui tal separação, deve ser respeitado¹, tende a imperar o dissenso entre os diferentes agentes sociais, incluindo os atuais oponentes religiosos e seculares, sobre o que efetivamente deve ser seguido e respeitado neste caso, uma vez que, ao sabor da conjuntura, dos interesses e valores em jogo, eles costumam acionar distintas e conflitantes concepções de laicidade.

Como veremos neste dossiê de *Cultura y Religión*, dedicado ao tema “Religião, política, espaço público e laicidade no Brasil”, é em nome da laicidade, por exemplo, que lideranças evangélicas defendem a incolumidade de seu direito à liberdade religiosa de condenar a homossexualidade e de discriminar minorias sexuais em suas pregações, assim como é também em nome do princípio da laicidade estatal que grupos homossexuais pleiteiam a criminalização da homofobia, o que inclui a criminalização dos discursos religiosos homofóbicos (e de seus autores individuais e coletivos) que os estigmatizam e desmoralizam, medida esta que implica a adoção, em algum grau, de censura ou de limitação legal do exercício daquela liberdade.

Na América Latina, dentre 20 Estados, dois mantêm, constitucionalmente, a Igreja Católica como igreja oficial do Estado (Bolívia e Costa Rica), sete adotam regime de separação mas, concomitantemente, asseguram preceitos constitucionais e subvenções que privilegiam a Igreja Católica (Argentina, El Salvador, Guatemala, Panamá, Paraguai, Peru e República Dominicana), ao passo que onze, a maioria, dispõem de regimes jurídicos de separação Igrejas-Estado, inspirados, em maior ou menor medida, na Constituição americana, na Revolução Francesa e no positivismo: Brasil, Chile, Cuba, Colômbia, Equador, Haiti, Honduras, México, Nicarágua, Uruguai e Venezuela (Oro; Ureta, 2007). Todos os Estados latino-americanos, inclusive Cuba, asseguram em seu ordenamento jurídico a liberdade religiosa individual, de credo e de culto.

No conjunto, os Estados latino-americanos privilegiam a Igreja Católica em detrimento de outras minorias religiosas e são mais influenciados por poderes religiosos do que os europeus, independentemente da maior ou menor laicidade expressa juridicamente em sua legislação constitucional. Em parte, isso resulta, de um lado, da acentuada secularização ocorrida na maioria das sociedades europeias e, de outro, em contraste, do peso cultural, histórico e demográfico da Igreja Católica nas sociedades latino-americanas, cujos processos de secularização societal e de laicização jurídico-política lograram muito menor alcance do que na Europa Ocidental. As exceções são Cuba, cujo Estado reprimiu as religiões até o início dos anos 1990 em nome da revolução socialista, e Uruguai, cujo Estado estimulou a secularização da sociedade, forjou uma espécie de religião civil baseada em valores republicanos, cerceou a Igreja Católica e efetuou a laicização estatal mais combativa da América Latina (Guigou, 2006).

Na literatura acadêmica especializada, a noção de laicidade, *grosso modo*, compreende a regulação política, jurídica e institucional das relações entre igreja e Estado, religião e política, ou a regulação das fronteiras, do lugar e do papel do religioso e do secular nas sociedades modernas. Remete-se, *lato sensu*, à questão da legitimidade da autoridade e da ordem jurídico-política no Estado moderno. Refere-se, ideológica e normativamente, à emancipação do Estado, da escola e do ensino públicos dos poderes eclesiásticos e de referências ou legitimações religiosas, à concessão de tratamento estatal isonômico aos diferentes grupos religiosos, à autonomia recíproca dos poderes político e religioso, à tolerância religiosa e às liberdades de consciência, de culto e de religião, o que inclui a liberdade de escolher não ter religião (Mariano, 2011).

Isso não significa que o Estado laico seja neutro em relação a valores, ou que tal neutralidade seja possível. Como observou Marcel Gauchet, o estado neutro necessita de convicções, doutrinas e pensamentos, mesmo porque “a decisão coletiva mais prosaica engaja necessariamente fins superiores, e as escolhas públicas raramente ocorrem sem implicações éticas” (Gauchet, 2004, p. 200). Roberto Blancarte (2000) observa que a laicidade do Estado, não obstante suas particularidades nacionais e suas idiosincrasias históricas, advoga, em geral, os “valores da República, da democracia, da tolerância, da liberdade e da pluralidade”. Constitui projeto político que foi forjado e implementado muitas vezes em meio a conflitos e combates violentos entre grupos religiosos e seculares (sobretudo em países de maioria católica), resultando em prejuízo dos poderes eclesiásticos, das crenças e dos valores religiosos.

A análise sociológica dos ordenamentos jurídicos e dos arranjos políticos e institucionais, embora importante, permite compreender apenas parcialmente as complexas relações entre Estado e poderes religiosos, a crescente presença e influência religiosa na esfera pública (e não somente no Brasil), a intensificação dos conflitos e debates públicos envolvendo atores religiosos e seculares, a constituição e regulação social e estatal do religioso e do secular, a configuração histórica e contemporânea dos arranjos e regimes particulares de laicidade. É preciso, pois, suplementá-la mediante a investigação das práticas e dos discursos dos agentes envolvidos, da história particular dos estados nacionais e de sua relação com a religião hegemônica e com as demais religiões (relação que participa da conformação ideal e institucional do próprio Estado e de seus projetos secularistas), das tensões e articulações entre religião e política, da dinâmica do campo religioso, da configuração e gestão do religioso e do secular no bojo do processo de modernização e de certas transformações socioculturais e estruturais abrangentes, quando não transnacionais, globais.

Não à toa, Charles Taylor (2012) considera um erro crasso crer que se pode definir a secularidade do Estado tão somente por meio de alguns arranjos institucionais ou do estabelecimento de uma fórmula canônica – como a separação entre igreja e Estado – ou com base na consagração legal ou constitucional de determinados princípios eternos e inegociáveis. Ele afirma: “Pensamos que o secularismo (ou *laïcité*) tem a ver com a relação entre o Estado e a religião, quando na realidade tem a ver com a resposta (correta) do Estado democrático à diversidade” (Taylor, 2012, p. 169). O Estado democrático, a seu ver, deve: 1) assegurar a liberdade religiosa e “proteger as pessoas em seu pertencimento e/ou prática seja qual for a perspectiva que elas escolham ou na qual se encontram”; 2) “tratar as pessoas igualmente qualquer que seja sua opção”, isto é, o Estado não pode conferir *status* privilegiado a quaisquer crenças, sejam elas religiosas ou seculares; 3) “dar ouvido a todas elas. Não há nenhuma razão para dar

destaque à religião, em oposição aos pontos de vista não religioso, ‘secular’ (em outro sentido amplamente utilizado) ou ateu” (Taylor, 2012, p. 169).

Nessa perspectiva, o Estado democrático, num contexto pluralista e, portanto, política e ideologicamente agonístico, deve assegurar a liberdade, a igualdade de direitos e o tratamento igualitário para todos sem exceção, o que inclui todas as minorias étnicas, religiosas, seculares e sexuais. Objetivos que parecem implicar uma abertura permanente dos poderes e gestores públicos para a aceitação e incorporação de novos interlocutores no debate público, para a realização de negociações adicionais a fim de lidar com novas situações e reivindicações, para adotar novos arranjos e procedimentos institucionais, de modo a capacitarem-se para promover e assegurar, efetivamente, a liberdade, a igualdade e o tratamento isonômico aos diferentes atores sociais.

As intensas polêmicas e disputas entre agentes que advogam distintas convicções políticas, morais e religiosas em defesa de valores e interesses divergentes, porém, dificultam a obtenção de consenso quanto à definição dos princípios basilares de laicidade ou secularidade (tais como, por exemplo, os que Taylor propõe para o Estado democrático lidar com a diversidade) e, com isso, tendem a impedir igualmente a formação de consenso quanto ao dever de levá-los em consideração e de respeitá-los em diferentes momentos e contextos.

O presente dossiê é composto por dez artigos escritos por antropólogos e sociólogos da religião, nove brasileiros e um italiano, todos *experts* no complexo, polêmico e atualíssimo tema Religião, política, espaço público e laicidade no Brasil. A despeito de investigarem diferentes objetos empíricos a partir de distintos enfoques teóricos e analíticos, a maioria dos autores examina o tema conferindo destaque à ocupação religiosa do espaço público (hospitais, escolas, ruas, praças, tribunais de Justiça etc.) e ao ativismo religioso na esfera pública *stricto sensu*, isto é, na política partidária, nas disputas eleitorais e na mídia eletrônica, praticados por autoridades eclesiásticas, instituições e grupos católicos, bem como por lideranças pastorais, igrejas e parlamentares pentecostais. Tal escolha não se dá por acaso, já que católicos e, mais recentemente, evangélicos pentecostais, ambos tensionados com e em oposição acirrada a agentes e projetos secularistas, figuram entre os principais atores na configuração da laicidade à brasileira e, em parte, da própria esfera pública, como veremos a seguir.

Por meio de refinada análise histórica, teórica e empírica, Paula Montero analisa a singularidade da construção da laicidade brasileira, a respeito da qual sublinha o papel desempenhado pela Igreja Católica e do catolicismo (acionado como repertório cultural, discursivo e normativo) na constituição do Estado, da nacionalidade e na própria delimitação das fronteiras, competências e áreas de atuação dessas instituições. Em oposição ao paradigma da secularização, radicado na ideia de separação das esferas e, a seu ver, atualmente incapaz de descrever adequadamente as relações entre os pluralismos culturais e religiosos e as instituições estatais, prioriza o exame do “paradigma das controvérsias” públicas motivadas por conflitos em torno da laicidade estatal e das doutrinas secularistas. Para examiná-las, enfoca o discurso dos agentes em conflito, especialmente dos religiosos, investigando suas autojustificativas, seus posicionamentos e suas autodefinições. Mostra que as formas de representação de si e os argumentos empregados (inclusive por autoridades públicas) para defender suas posições, seus valores e interesses sofrem, conforme o contexto, mutações estratégicas, transformando-se ora em cultura, ora em tradição, ora em conhecimento, e assim por diante. Observa que, se é fato que a velha associação entre catolicismo, nacionalidade e

interesse público está, rapidamente, sendo desnaturalizada (por conta, em parte, da acelerada diversificação cultural e religiosa e da conseqüente intensificação dos conflitos culturais e religiosos), a cultura cívica brasileira permanece, em boa medida, identificada com símbolos e valores católicos e cristãos genéricos. Tal contexto contribui para que autoridades, instituições, políticas e debates públicos persistam sob pressão e influência do ativismo, das crenças e moralidades particulares de grupos religiosos, sobretudo cristãos (porque majoritários e dotados de maior legitimidade), em busca de poder, reconhecimento e privilégios.

Com o objetivo de compreender como se define, se regula e se gerencia a religião em espaços públicos, Emerson Giumbelli discorre sobre a polêmica, ocorrida a partir de 2010, provocada pela decisão da direção do Hospital de Clínicas de Porto Alegre de substituir uma capela católica – com a retirada de seus símbolos religiosos das dependências do hospital público – por um “espaço de espiritualidade”. Em sua intervenção para “descatolicizar” o espaço público, os criadores do espaço de espiritualidade idealizaram-no desprovido de referências a qualquer religião, visando tentar conciliar o princípio da neutralidade estatal em matéria religiosa com a pluralidade religiosa e a inclusão das minorias naquele espaço. A decisão, inspirada por militantes da laicidade, foi contestada por autoridades eclesiais católicas, que, em reação, defenderam arduamente a permanência da capela, primeiro, acusando o “espaço de espiritualidade” de *New Age*, religião tida como forânea, minoritária, materialista e excludente, e, em seguida, evocando a identidade católica impregnada sempiternamente na cultura, na nação, na maioria do povo e no DNA do Brasil. O impasse levou a direção hospitalar a recorrer ao Ministério Público Federal, resultando numa nova intervenção de autoridades públicas na gestão do espaço público e da sua ocupação e configuração religiosa e, com isso, na elaboração de novas concepções de laicidade, de novos regramentos e designações do religioso num ambiente laico.

Júlia Miranda procura compreender a laicidade à brasileira, analisando a articulação entre religião, política e sociedade no Brasil. Para tanto, adota como marco interpretativo o debate sobre a laicidade como regime de governo e, para efeito heurístico, a comparação do caso brasileiro com o canadense, especialmente com o de Québec, onde tem sido discutidos mecanismos para acomodar demandas sociais religiosamente fundamentadas numa sociedade pluralista, a fim de garantir “o respeito à igualdade moral dos indivíduos e a proteção à liberdade de consciência e de religião”. Em termos empíricos, Miranda examina, sobretudo, o acentuado ativismo católico na esfera pública em Fortaleza, capital do Ceará, estado que ocupa a segunda posição no *ranking* de católicos no Brasil. A autora enfatiza a crescente apropriação religiosa de ruas e praças através da instalação de imensas imagens sacras (especialmente da Virgem Maria), de oratórios, da realização de procissões e de ritos e cultos católicos; apropriação privada do espaço público (contestada publicamente por diversos agentes religiosos e seculares) em prol da afirmação de símbolos e práticas de uma determinada religião que tem sido intensificada por meio do ativismo político-partidário e religioso de vereadores e deputados católicos, cujas candidaturas, nos últimos anos, são apoiadas, em Fortaleza, pelo grupo carismático Shalom. Ocupação religiosa que se estende também para tribunais, casas legislativas, emissoras públicas de rádio e TV.

Dois artigos tratam da regulamentação do ensino religioso em diferentes estados brasileiros. Marcelo Camurça e Sueli Martins analisam a presença e influência da Igreja Católica numa escola pública municipal de Juiz de Fora, Minas Gerais, estado em que os poderes católicos sobre a esfera pública mantêm-se elevados. Eles revelam que o

cotidiano, o calendário e o espaço da escola são pontuados por orações coletivas, imagens sacras, missas e festividades católicas, observações a partir das quais sublinham a permanência naturalizada do catolicismo no espaço e nos órgãos públicos em Minas.

Situação semelhante se evidencia na pesquisa conduzida por Janayna de Alencar Lui sobre as diferentes definições e configurações do princípio de laicidade acionadas, a partir do final dos anos 90, por ocasião da implementação e definição, pelos estados, do conteúdo da disciplina de ensino religioso nas escolas públicas. Minas Gerais e São Paulo, observa, adotaram modelos bem distintos. No primeiro caso, as atividades efetuadas para configurar o atual modelo de ensino religioso contaram com a denodada participação de agentes religiosos, especialmente da CNBB e da arquidiocese católica. Em São Paulo, diferentemente, órgãos da Secretaria de Educação elegeram o ensino de “história das religiões” como núcleo temático da disciplina e repeliram as pretensões de entidades católicas de participar diretamente de sua regulamentação.

A invocação do nome de deus no preâmbulo das constituições brasileiras e as polêmicas que tal menção gerou nas assembleias constituintes de 1933, 1946 e 1987/88 são analisadas por Cesar Ranquetat. O autor realça que a menção a Deus costuma ser empregada por autoridades religiosas como recurso retórico e político para legitimar a presença de símbolos religiosos em espaços e órgãos públicos e para reafirmar a identidade cristã do Brasil e do povo brasileiro. O fato é que, tradicionalmente, lideranças católicas estiveram à frente do *lobby* para pleitear e assegurar a invocação a Deus na carta constitucional, os feriados religiosos (leia-se católicos), a promoção de Nossa Senhora Aparecida à padroeira do Brasil, a construção da estátua do Cristo Redentor no Rio de Janeiro, a presença de crucifixos em repartições públicas, etc. Fenômenos que traduziam, acima de tudo, os privilégios católicos junto aos poderes públicos e na ocupação religiosa do espaço público em detrimento das minorias religiosas e seculares.

Até poucas décadas atrás, restava aos evangélicos, sobretudo filiados a igrejas protestantes históricas, defender a laicidade estatal como forma de proteger-se dos efeitos da esmagadora hegemonia da Igreja Católica e de suas prerrogativas junto ao Estado. Daí, em parte, a posição tomada pelo primeiro deputado federal protestante, Guaracy Silveira, de opor-se à menção de Deus no preâmbulo constitucional durante a assembleia constituinte de 1946. Sua opção política pela laicidade do Estado reiterava a orientação ideológica que vigorou majoritariamente entre os protestantes brasileiros desde fins do século XIX e que levava a defender a separação entre igreja e Estado, a liberdade religiosa, o tratamento igualitário aos diferentes cultos e o ensino laico nas escolas públicas.

Nas últimas décadas, porém, a “explosão pentecostal” alterou consideravelmente, ainda que parcialmente, esse quadro. Militantes incansáveis, os pentecostais protagonizaram a criação e consolidação de um campo religioso pluralista e marcado por forte competição religiosa por mercado; fatos que lhes conferiram relevância para muito além dos limites do próprio campo religioso. Igrejas pentecostais passaram a ocupar crescente espaço público, a eleger bancadas de vereadores, deputados estaduais e federais e senadores, além de prefeitos e governadores, a transmutar rebanhos religiosos em currais eleitorais e pastores em cabos eleitorais, a criar e comandar partidos políticos. Tornaram-se ainda hegemônicos nos bairros pobres e periféricos nos quais implantaram miríades de congregações e minaram as bases sociais do catolicismo popular, modificaram a paisagem dos centros urbanos com a

transformação de antigos cinemas e teatros em templos e com a edificação de megatemplos, criaram vasto mercado de produtos *gospel* (sobretudo nos campos musical e literário), adquiriram redes nacionais de rádio e TV nas quais exibem extensa programação religiosa. Tamanhas mudanças nos campos religioso, midiático, político-partidário e eleitoral provocadas pelo avanço evangélico solaparam, em boa medida, as bases da identificação, outrora automática e incontestada, entre nacionalidade brasileira e catolicismo e ampliaram a legitimidade social do movimento pentecostal e de suas lideranças.

À medida que seu tamanho demográfico² e seus poderes se ampliaram, transformou-se igualmente a relação dos pentecostais com a política partidária, com os poderes públicos e com os governantes. Na última constituinte, por exemplo, apesar de manterem a velha autoidentificação como minoria religiosa discriminada em busca de reconhecimento e de mais liberdade, seus parlamentares discursaram, estrategicamente, em nome da “maioria cristã”. Acionaram tal categoria (construída por meio da soma de seus adeptos com os católicos) da qual se arvoraram seus legítimos representantes e a partir da qual apoiaram a invocação a Deus no preâmbulo do texto constitucional e exigiram a colocação permanente de um exemplar da Bíblia na mesa diretora da Câmara Federal. Erigiram-se ainda em guardiães da moralidade tradicional da maioria cristã em oposição à legalização do aborto, à união de pessoas de mesmo sexo e às demandas de grupos homossexuais por igualdade de direitos.

Por isso, embora a “laicidade à brasileira” ainda possa ser caracterizada, em boa medida, pela tradicional “relação privilegiada do catolicismo com o Estado brasileiro”, como observam Montero, Giumbelli, Ranquetat, Camurça e Lui neste volume, cumpre sublinhar também as mudanças ocorridas e em processo na relação entre os evangélicos e os poderes públicos, governantes e partidos políticos e na própria ocupação religiosa do espaço público. Mudanças que foram desencadeadas, em parte, pela espetacular expansão pentecostal, por sua extensa presença e capilaridade em todas as regiões do país, por sua elevada capacidade de organização e de arregimentar e mobilizar parte expressiva dos estratos sociais desprivilegiados e por seu exitoso ativismo na política-partidária e na mídia eletrônica.

André Ricardo de Souza investiga justamente a ocupação evangélica da política partidária e eleitoral no Brasil a partir da década de 1980, *pari passu* com o início o processo de redemocratização. Descreve, de forma sucinta e panorâmica, seu ativismo político no Congresso Nacional e nas eleições presidenciais, ativismo encabeçado, sobretudo, por dirigentes de igrejas pentecostais, com destaque para a Assembleia de Deus, a Universal do Reino de Deus e a Evangelho Quadrangular. Analisa também alguns dos escândalos de corrupção e conflitos nos quais diversos parlamentares evangélicos estiveram envolvidos desde a última Assembleia Nacional Constituinte, fatos que colocaram em xeque, várias vezes, a autoatribuída superioridade moral desses “representantes de Deus”.

Foi nos anos 80 que os pentecostais ingressaram, de forma concertada, na política partidária, pondo fim às tradicionais acusações (provindas inicialmente de intelectuais da esquerda católica e protestante) de que suas lideranças pastorais, suas igrejas e suas crenças religiosas, parte delas originárias do evangelismo norte-americano, eram alienadas e alienantes. Desde então, as críticas e acusações desferidas contra eles e suas posições políticas mudaram consideravelmente: de alienados, passaram a ser rotulados de fisiológicos, conservadores, homofóbicos, fundamentalistas. Tornaram-se, para muitos agentes seculares e até religiosos, um dos principais

obstáculos sociopolíticos à defesa da laicidade do Estado e à ampliação dos direitos humanos e de cidadania, em especial, das minorias sexuais.

A Frente Parlamentar Evangélica (FPE) é objeto de investigação de Tatiane dos Santos Duarte, com base num estudo etnográfico sobre a atuação de deputados federais evangélicos em seminários, cultos, audiências públicas, sessões em comissões e no plenário da Câmara Federal. Duarte enfoca, sobretudo, a reação parlamentar evangélica ao III Programa Nacional de Direitos Humanos (PNDH-3), posto em ação pelo governo Lula no final de 2009 e em 2010, ano da última eleição presidencial. Nessa reação, destacam-se o fervor evangélico a “favor da vida”, isto é, contra a legalização do aborto em todos os casos (inclusive, nos casos de estupro, risco de morte da progenitora e de fetos anencéfalos), e, particularmente, sua radical oposição aos movimentos homossexuais; oposição efetuada em defesa de seus valores morais e de suas crenças bíblicas, mas também em defesa unilateral e sectária de sua liberdade religiosa, liberdade que, paradoxalmente, ao mesmo tempo que os impele a advogar a laicidade estatal (uma vez que reconhecem que é o Estado laico e democrático que detém o poder e a responsabilidade legal de assegurar o direito a tal liberdade), julgam e colocam acima de todos e quaisquer direitos, incluindo os pleiteados por outros grupos minoritários. Assim, defendem sua liberdade de pregar que a homossexualidade é pecaminosa, doentia, perversa e radicalmente contrária aos desígnios divinos. Interpretam as demandas dos grupos homossexuais pela criminalização da homofobia³, pela punição jurídica à discriminação por orientação sexual e pela implantação de direitos civis igualitários como ferozes atentados à liberdade religiosa e de expressão. Assombradas por temores e teorias conspiratórias, várias lideranças evangélicas, inclusive parlamentares, radicalizaram o tom das críticas aos adversários, estigmatizando os homossexuais com o rótulo de “*gayzistas*” e os acusando de “destruir a família” (ou o modelo hegemônico de família, isto é, nuclear, heterossexual e monogâmico, que creem criado por Deus) e de tentarem estabelecer uma *ditadura gay* no país, expressão que repetem a exaustão.

Cabe frisar que as controvérsias públicas envolvendo grupos religiosos (católicos e evangélicos, principalmente) e seculares (sobretudo feministas, homossexuais e defensores de direitos humanos) sobre o aborto, o PNDH-3 e a criminalização da homofobia dominaram a disputa eleitoral na última eleição presidencial. A candidatura de Dilma Rousseff, ex-ministra chefe da Casa Civil do governo Lula e filiada ao Partido dos Trabalhadores (PT), sofreu forte oposição religiosa, instigada, inclusive, pela campanha eleitoral efetuada pelo candidato José Serra, do Partido da Social Democracia Brasileira (PSDB). Com medo de perder a eleição, a campanha petista fez e cedeu tudo o que pode para tentar debelar os boatos difamatórios e acusatórios de conteúdo moral e religioso. Dilma Rousseff, além de peregrinar extensamente por templos, cultos e eventos católicos e evangélicos, optou por identificar-se como católica, reagindo à divulgação do teor de uma reportagem, de 2007, em que ela se definia agnóstica.⁴ Logo após o final do primeiro turno, quando a pressão religiosa acirrou-se e acarretou sua queda nas pesquisas eleitorais, Rousseff publicou mensagem aos evangélicos em que se declarou contra o aborto, se comprometeu a não propor alterações na legislação do aborto e sobre outros temas concernentes à família e à livre expressão religiosa, afirmou que o PNDH-3 estava sendo revisto pelo governo Lula e que, se fosse eleita, não tomaria nenhuma iniciativa que pudesse ofender a família, garantiu que, no caso de aprovação, pelo Senado, do

Projeto de Lei que visava criminalizar a homofobia, o texto seria sancionado de modo a não violar a liberdade de crença, de culto e de expressão.⁵

Maria das Dores Campos Machado analisa discursos e ações de lideranças pastorais e de parlamentares evangélicos sobre a questão do aborto, tema que conseguiu unir, politicamente, católicos e evangélicos em grupos, redes e movimentos “pró-vida” dentro e fora do Brasil. Apesar de suas divergências e disputas religiosas, esses grupos cristãos uniram-se numa acirrada batalha moral e espiritual contra a difusão local e global do que nomeiam de “cultura da morte”. Fenômeno observado também por Júlia Miranda, que aponta a formação do Movimento Nacional da Cidadania pela Vida – Brasil sem Aborto, em 2012, encabeçado pela Conferência Nacional de Bispos do Brasil (CNBB), pela Frente Parlamentar Evangélica (FPE) e pela Federação Espírita Brasileira (FEB), e o lançamento, em todos os estados brasileiros, de candidaturas “pró-vida” vinculadas a grupos católicos carismáticos.

Melindrados e na defensiva diante do avanço do poder de agentes, forças e processos secularizantes atuando junto aos poderes públicos, nas áreas de saúde, educação, lazer e em diversas esferas da vida social, assevera Machado, líderes e grupos evangélicos e católicos carismáticos, politicamente ativos, tentam fixar seus valores morais tradicionalistas no ordenamento jurídico. Tencionam, assim, assegurá-los para o conjunto da sociedade e impedir a legalização e implementação de políticas públicas, direitos e valores divergentes do que apregoa seu austero receituário bíblico. Com isso, procuram impedir que minorias adversárias conquistem seus direitos por autonomia, justiça e equidade.

Por fim, a relação entre Estado e igrejas, o papel público das religiões e distintos modelos de laicidade debatidos e praticados em diversos países são objeto das reflexões teóricas de Roberto Cipriani. Para tanto, o autor destaca, entre outras, as perspectivas de Habermas sobre o papel da religião na sociedade moderna, sua permanência na esfera pública, sua capilaridade na sociedade, sua capacidade de conferir conteúdo e força às ações e normas sociais e de estabelecer relações de solidariedade. Mostra que o filósofo, reconhecido por seu ideário iluminista e por suas posições secularistas, fez certa concessão política ao advogar a necessidade, em sociedades “pós-seculares” dotadas de esfera pública laica, de assegurar respeito mútuo entre razão e religião e de facultar maior abertura ao conhecimento e aprendizagem do pensamento religioso em prol da formação e regulamentação consensual de princípios éticos e da tessitura da solidariedade social. Observa, contudo, que Habermas mantém a defesa da necessidade de que as religiões renunciem à crença na posse exclusiva da verdade, considerem o conhecimento científico e aceitem a soberania laica ou secular na esfera jurídica.

Mas, para que se possa formular e obter consensos baseados em diálogo, respeito e compreensão mútuos, é necessário também negociar com os proponentes da privatização do religioso. Até porque, pensar e agir como um “fundamentalista” não constituem prerrogativas apenas dos que se identificam como religiosos e atuam em benefício de sua fé e de sua agenda moral em detrimento dos que deles diferem e divergem.

Ricardo Mariano (Universidad de São Paulo)
Ari Pedro Oro (Universidad Federal de Rio Grande del Sur)
Coordinadores invitados
Vol.VII, Nº2, junio-diciembre, 2013
Instituto de Estudios Internacionales (INTE)
Universidad Arturo Prat

Bibliografia

Blancarte, Roberto. 2000. La laicidad mexicana; retos y perspectivas.
<http://www.laneta.apc.org/sisex/en/blancarte.htm>

Gauchet, Marcel. 2004. *Un monde désenchanté?* Paris: Les Éditions de l'Atelier.

Guigou, Nicolas. 2006 “Religião e política no Uruguai”. Pp. 157-222 en *Religião e política no Cone-Sul: Argentina, Brasil e Uruguai*, compilado por Pedro Ari Oro. São Paulo: Attar, CNPq/Pronex

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

Mariano, Ricardo y Pedro Ari Oro. 2011 “The reciprocal instrumentalization of religion and politics in Brazil”. Pp. 245-266 en *Annual Review of the Sociology of Religion*, v. 2, editado por Patrick Michel y Enzo Pace. Boston: Brill, 2011.

Oro, Ari Pedro y Marcela Ureta. 2007 “Religião e política na América Latina: uma análise da legislação dos países”. *Horizontes Antropológicos* 13 (27): 281-312.

Taylor, Charles. 2012 “O que significa secularismo?” Pp.157-195 en *Esfera pública e secularismo. Ensaios de filosofia política*, compilado por Luiz Araújo, Bernardo Leite; Marcela Borges Martinez y Taís Silva Pereira. Rio de Janeiro: EdUERJ.

¹ O Artigo 19 da Constituição brasileira, promulgada em 1988, estabelece: “É vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios: I - estabelecer cultos religiosos ou igrejas, subvencioná-los, embaraçar-lhes o funcionamento ou manter com eles ou seus representantes relações de dependência ou aliança, ressalvada, na forma da lei, a colaboração de interesse público”.

² Atualmente, os evangélicos perfazem quase 25% da população brasileira, ou 50 milhões de pessoas.

³ A criminalização da homofobia, proposta pelo Projeto de Lei 122/2006, foi sepultada em dezembro de 2013 pelo Plenário do Senado Federal, após anos de tramitação, pela eficaz pressão política de senadores integrantes da Frente Parlamentar Evangélica.

⁴ Sobre a influência de católicos e evangélicos na eleição presidencial de 2010, ver Mariano e Oro (2011).

⁵ *Folha de S. Paulo*, 15 de outubro de 2010.