

Estado laico no Brasil: entre sofismas e ambiguidades

Secular state in Brazil: between sophistry and ambiguities

Júlia Miranda¹

Universidade Federal de Ceará

julia.miranda @outlook.com

Resumo

Durante a última década no Brasil diferentes grupos cristãos, cada vez mais frequentemente, afirmam que “O Estado é laico mas não é ateu” e, em nome desse pressuposto, fazem exigências, ameaçam e montam estratégias de participação eleitoral. Seu objetivo é estender os valores morais religiosos à totalidade da sociedade através de uma legislação pautada em convicções próprias a despeito do pluralismo de idéias hoje presente no conjunto da população. Este artigo utiliza-se de alguns fatos recentes – contrapondo-os a acontecimentos do passado - para pensar sobre a articulação entre religião, política e sociedade no Brasil nos marcos do debate sobre a laicidade como modo de governo. A convivência entre diferentes concepções morais e religiosas é um dos grandes desafios que se colocam para as sociedades democráticas e constituem o objeto de interesse de intelectuais como Jocelyn Maclure e Charles Taylor, professores de universidades canadenses do Québec, cujo olhar tem como referência uma sociedade democrática, multicultural e com uma peculiar e forte história religiosa, no seio de um Estado secular e liberal. Se o contato com “o outro” é o que melhor nos coloca face a nós mesmos recorre-se aqui às experiências nacionais de que nos falam esses autores, para pensar alguns aspectos da “laicidade à brasileira”. Conclui-se que o Brasil continua ignorando a necessidade de uma discussão que vá fundo na análise dos elementos que criam as condições para a emergência dos movimentos analisados e encontre formas de acomodar as demandas sem abrir espaço aos integristas ou desrespeitar a liberdade de consciência e de crença em regime de pluralismo religioso.

Palavras-chave: Estado laico – laicidade no Brasil – dilemas da laicidade – política e laicidade

Abstract

During the last decade in Brazil, and with increasing frequency, different Christian groups have proclaimed that “the State is secular, but not atheist”. Based on this presupposition these groups make demands, issue threats and build their strategies for participation in the electoral process. Their objective is to extend religious morals and values to the whole of society through legislation based on their own convictions; with no regard to the pluralism of ideas present in today’s Brazilian society. This article uses recent events – in contrast with past developments – to examine the relationship between religion, politics and society in Brazil, within the framework of the debate over secularism as a model of government. The acceptance and co-existence between different moral and religious conceptions is one of the biggest challenges democratic societies face. This issue is an object of interest for intellectuals such as Jocelyn Maclure and Charles Taylor, both Professors at Canadian universities and whose perspective is that of a democratic and multicultural society, with a peculiar and strong religious history, within a Secular and liberal State. Hence, if looking at “the other”

offers us a glimpse into ourselves, we seek to explore the national experiences of these authors and shed a light over certain aspects of “Brazilian secularism”. The conclusion in this instance is that Brazil continues to ignore the need for an in-depth debate and a close analysis of each of the elements that create the conditions for the emerging of such movements; a debate aiming at finding ways to accommodate their demands without opening the door to Integritism and without violating the freedom of conscience and belief in a regime that embraces religious pluralism.

Key words:

Secular State – Secularism in Brazil – dilemmas of Secularism – Secularism and politics

Introdução

No Brasil da última década a afirmação de que “O Estado é laico mas não é ateu”² tem servido como justificativa para as tentativas cada vez mais explicitamente organizadas no sentido de trazer à agenda pública as discussões sobre a pertinência do reconhecimento de preceitos religiosos pelos cidadãos, pelos gestores político-administrativos e pelo Poder Judiciário nas decisões que dizem respeito a temas de natureza civil. Os grupos religiosos, principais responsáveis por tais práticas, fazem exigências, ameaçam e montam verdadeiras estratégias de participação eleitoral. Já são muitos e variados os fatos que, com características particulares e com maior ou menor ênfase conforme os Estados e Regiões do país parecem apontar uma retomada de discussões datadas e de situações mal ou não resolvidas no tocante ao lugar ocupado pela religião na República brasileira.

É desse pressuposto que parto, ao me propor a pensar sobre o que há de novo no velho tema da articulação entre religião, política e sociedade no Brasil nos marcos do debate sobre a laicidade como modo de governo. Debate este que vem se expandindo no âmbito da filosofia política e das ciências sociais, principalmente em países com grande tradição de imigração. As práticas de convivência entre diferentes concepções morais e religiosas são um dos grandes desafios que se colocam para as sociedades contemporâneas e constituem o objeto de interesse da obra *Laicidade e Liberdade de Consciência*, de J. Maclure e C. Taylor³, ambos canadenses, professores em universidades do Québec, e como tal muito bem situados para estimular essa reflexão posto que seu olhar tem como referência uma sociedade democrática, multicultural e com uma peculiar e forte história religiosa, no seio de um Estado secular e liberal. Se o contato com “o outro” é o que melhor nos coloca face a nós mesmos valho-me de outras experiências nacionais, mas particularmente daquela de que nos falam esses autores, para pensar alguns aspectos da “laicidade à brasileira” com base nos fatos acima citados. Eles são aqui reunidos em duas distintas dimensões: a da política partidária e eleitoral e a da ocupação física do espaço da cidade. Elas permitem voltar a atenção para as particularidades do encontro entre as matrizes religiosa e secular brasileiras, visitando nesse contexto teses como a da “desprivatização” do religioso (Berger:1971), da “dessecularização” das sociedades no mundo moderno (Casanova: 1994) ou aquela segundo a qual a “desinstitucionalização” do religioso (Hervieu-Léger:1999) leva à religiosidade emocional e imediata, cuja compatibilidade com as sociedades modernas seria discutível.

1.- A vida depende do seu voto

Entre os fatos referidos acima estão, entre outros: a inclusão na agenda política brasileira de questões de natureza moral ligadas a preceitos religiosos como a descriminalização do aborto e a união civil entre pessoas do mesmo sexo, durante o processo em que foi eleita a Presidente Dilma Rousseff em 2010; os *lobbies* de grupos religiosos para mudar o texto original do 3º. Programa Nacional de Direitos Humanos em 2010; a ingerência desses grupos em políticas educativas como a que previa a distribuição nas escolas públicas de São Paulo de material informativo sobre sexo como prevenção contra a homofobia, também em 2010; a construção gradativa, desde 2000, de imagens de Maria nas praças públicas de Fortaleza, capital do estado do Ceará e quinta mais populosa cidade do país assim como a apresentação nestas eleições municipais de 2012, também em Fortaleza, de candidaturas católicas organicamente vinculadas à Renovação Carismática. Eles fornecem base para a reflexão. Analisemos particularmente os dois últimos, ou seja, os novos usos religiosos do espaço urbano em Fortaleza e os acontecimentos observados a partir do estado do Ceará nas eleições de 2012.

O Ceará é o segundo estado mais católico do país e conta com três importantes polos de peregrinação. Sua capital Fortaleza apresenta a mais organizada e “visível” expressão do movimento carismático além de abrigar a sede original da Comunidade Shalom (Miranda:1999). Essas características fazem de ambos um excelente *locus* de observação das práticas católicas. No que concerne à presença pública da religião e à participação católica na política partidária e eleitoral, esse segmento religioso cearense, ainda nos primórdios da República, foi responsável por uma originalidade no cenário nacional. Refiro-me às eleições constituintes de 1933 e ao papel nelas desempenhado pela Liga Eleitoral Católica cearense. Veremos isso adiante.

Católicos, evangélicos e espíritas reuniram-se em 08 de agosto de 2012 em Fortaleza, para o lançamento do Movimento Nacional da Cidadania pela Vida – Brasil sem Aborto. Apresentado como supra-partidário e supra-religioso o movimento é no entanto apoiado basicamente pela CNBB, pela Frente de Deputados Evangélicos e pela Federação Espírita Brasileira. A reunião se transformou num comício coletivo onde atuais vereadores e pleiteantes subordinaram inteiramente questões políticas de natureza liberal e republicana aos veementes apelos para que os eleitores fossem lembrados de que “do seu voto depende a vida”. O dirigente do movimento frisou que o objetivo principal era o registro de candidaturas “pró-vida”. Uma ficha poderia ser baixada pela internet assinada e entregue pelo candidato que declara agir firmemente em defesa de políticas de incentivo à maternidade e contra qualquer tentativa de descriminalização do aborto⁴ no texto do Código Penal Brasileiro atualmente em processo de revisão⁵. Mencionaram-se na ocasião supostos “interesses de instituições como as fundações McCartney, Rockefeller e Organização das Nações Unidas” na combatida mudança penal, assim como foram repetidas e aplaudidas frases do tipo “a mulher tem direito sobre seu próprio corpo mas não sobre o corpo do outro que ela carrega dentro de si” e “fora a ideologia da morte”. O tom militante do evento esteve presente na linguagem verbal e corporal, na agressividade dos modos de expressão e nas ameaças como a de que “derrotamos a PL do deputado José Genoíno”⁶ e faremos mais. “Se depender do Congresso o aborto não passa neste país”.

Alguns aspectos chamam particularmente a atenção. O evento poderia legitimamente reunir sujeitos religiosos contra a prática do aborto em conformidade com seus respectivos credos não fosse pela presença maciça dos católicos carismáticos

que o transformaram em reunião de campanha. Pela primeira vez francamente envolvida na política eleitoral a Renovação Carismática Católica lotou as dependências do auditório da OAB com um entusiasta grupo de candidatos às eleições municipais vinculados a essa corrente religiosa. Embora fossem vários os partidos dos candidatos presentes, aquilo que os unia era a pertença a diversas comunidades católicas carismáticas e em particular à Shalom, cuja importância e abrangência da influência dentro e fora do país foi destacada em outro trabalho (Miranda: 2010).

A novidade nessa campanha eleitoral de 2012 foi a candidatura de carismáticos que declaram francamente não gostar da política ou mesmo detestá-la mas que decidiram se candidatar a um cargo de vereador para fazer a diferença nas Casas Legislativas do país. O que os motiva é a luta contra mudanças no tratamento penal a ser dispensado aos casos de aborto, eutanásia e racismo/discriminação entre outros ampliando a busca de possibilidades de ingerência direta na organização do Estado brasileiro. Digo ampliação porque se trata aqui de uma estratégia voltada explicitamente para mudanças nas leis maiores do país. No entanto, a inclusão de rezas e missas no cotidiano da Câmara Municipal em Fortaleza, por exemplo, já nem chega a surpreender os mais incautos.

Mesmo reconhecendo que no âmbito municipal pouco poderão fazer para mudar leis de abrangência nacional esses candidatos admitem o propósito de influenciar as autoridades governamentais e de buscar posteriormente se eleger para a Câmara e o Senado Federais. Seis membros consagrados do Movimento Shalom se candidataram⁷. Um deles, jovem publicitário, está no Shalom desde os 6 anos de idade, seu slogan de campanha tem a ambígua formulação, **De mãos Dadas com a Renovação**, e ele diz ter escolhido o partido porque “não é de esquerda” e porque o candidato a prefeito que o representa é “pro-vida”.

Mais do que na utilização dos cultos e eventos religiosos de massa para distribuição de material impresso, o vínculo identitário com a comunidade Shalom se evidenciou nas discussões com os líderes de grupos, nas conversas virtuais entre participantes de grupos distintos e nas missas onde a participação do membro/candidato era posta em destaque. Além do material impresso de praxe e do Horário Eleitoral os candidatos utilizaram de modo peculiar⁸ e exaustivo as redes sociais (blogs, face-book, etc) que, embora já venham marcando as eleições em todo o país desde 2000 apresentaram neste caso um elemento particular: as candidaturas circulavam prioritariamente entre “iguais”. Os “iguais” no que tange à religião, à faixa etária, aos espaços de sociabilidade e ao nível sócio-econômico, uniformizando e reforçando as posições, assim como lhes conferindo um caráter comunitário.

As propostas que não têm conteúdo e objetivos religiosos são vagas e muitas vezes distante dos problemas comuns dos habitantes da cidade. Os candidatos dizem atender um chamado de Deus. Um deles admite que há quatro anos não era favorável ao envolvimento de um consagrado na Política pois o que via era muita corrupção e sujeira. Percebeu depois que “essa mentalidade contra o envolvimento do cristão na política era fruto do combate à Teologia da Libertação, a qual dava à política o *status* messiânico, centralizando a salvação das almas na política, enfocando apenas o aspecto material do homem - mentalidade errada e condenada pela Igreja”⁹. Ele conclui que a vida está ameaçada e que as leis do país são contra os preceitos religiosos porque os católicos recusaram a participação política. Esta última é claramente reduzida à conquista de cargos eletivos que lhes permita dar à República brasileira uma identidade religiosa e cristã. Talvez até francamente católica.

O caso dos carismáticos no Ceará nas eleições de 2012 parece apontar para a construção de uma identificação político-religiosa que os caracteriza como cristãos não

iguais aos evangélicos – não se observou nenhum evento comum a ambos os grupos - muito embora permaneçam como aliados nas questões que objetivam estender à totalidade da sociedade, através das leis gerais e do sistema penal, as convicções morais fundamentadas na sua pertença religiosa. Se essa prática representa uma nova forma de entender a política bem como a decisão de participar daqui pra frente do jogo eleitoral em todos os Estados e em todos os níveis legislativos, pode-se pensar que a Renovação Carismática está contribuindo para que em pouco tempo estejamos falando de uma “bancada católica” diferenciada da já existente bancada evangélica no Congresso Nacional. Se este é o quadro político-eleitoral de 2012 na capital cearense o mesmo não se verificou nas demais capitais onde não se pôde observar essa construção comunitária de candidaturas carismáticas¹⁰ ou Shalom. Mas o incipiente movimento de filiação dos candidatos “pro-vida” já conta com nomes em todos os estados brasileiros¹¹.

Aquilo a que chamo de fragmentação do catolicismo brasileiro vem fazendo com que os carismáticos construam as identificações não mais em referência à clivagem entre católicos e evangélicos (ou outras tradições) mas fazendo alusão às comunidades de pertença (Miranda:2010). E isso faz pensar em Marcel Gauchet (1998) e sua reflexão sobre uma “política de reconhecimento” das comunidades religiosas hoje presentes nas sociedades democráticas. Ele destaca que essas comunidades de crentes não querem permanecer voltadas para si mesmas. Uma inscrição pública é fundamental e complementar. Todavia, diferentemente do que acontecia no passado, quando toda particularidade privada devia ser deixada de lado, elas entram no espaço público justamente com base na identidade própria. E a irrupção religiosa na política eleitoral que parece ir tomando forma em meio católico no Brasil é sobretudo carismática e identificada como de comunidades específicas. A fragmentação a esse nível não poderia ser pensada pelo filósofo francês voltado que está para a realidade religiosa cristã no Hemisfério Norte e mais precisamente na França. Mas sua convicção parece encontrar apoio nos fatos observados nessas eleições municipais de 2012: “trata-se de obter peso político através de uma linguagem deliberadamente não política, invocando a exigência ética ou o apelo espiritual (pp.136-137).

Para Gauchet, a “desprivatização” das religiões como apontado por Casanova (1994) para caracterizar o papel que elas vêm ocupando no espaço público desde os anos 1980, “é uma noção que identifica um deslocamento essencial mas esconde metade do fenômeno ao deixar escapar a tensão paradoxal nela contida” (p.137) pois se trata mais de uma publicização do privado do que de desprivatização já que as crenças buscam conservar sua liberdade e sua singularidade privada participando não obstante do jogo político. Concordo com Gauchet e lembro que entre os católicos cearenses esse “jogo político” pode ser entendido de várias formas. Senão vejamos.

2.- A LEC e as eleições constituintes de 1933

Longe de se ignorarem mutuamente na condução dos respectivos interesses nas primeiras décadas da República, como chegaram a afirmar alguns observadores, a Igreja Católica – então simplesmente denominada Igreja – e o Estado brasileiro apenas trataram com extrema cautela as implicações da separação oficial entre ambos promovida em 7 de janeiro de 1887 pelo Decreto nº 119-A. A hierarquia católica à época significativamente homogênea¹² em suas posições e discurso buscou sem êxito, logo no ano seguinte à instalação do novo sistema de governo em 1889 e posteriormente em 1910, articular um partido católico.

As voltas com o pequeno número de padres e com a ignorância religiosa dos fiéis a hierarquia brasileira percebeu a impossibilidade de uma massa desorganizada exercer influência eficaz e estável sobre a sociedade e os governantes. Era preciso fazer com que a afirmação de que o Brasil é um país eminentemente católico – condição a ser mantida a despeito da separação de poderes – se traduzisse numa prática organizada e coesa por parte dessa população de crentes no sentido de torná-la mobilizável para a defesa dos interesses da Igreja Católica. Assim, na segunda década do século XX foram surgindo inúmeras associações para arregimentar o laicato¹³ e nos anos 1920 começou a ser implementada uma estratégia cujos pilares eram a conquista doutrinária do povo e a aproximação com o poder federal. A frente das práticas a partir daí desenvolvidas estava Dom Sebastião Leme, Arcebispo Coadjutor do Rio de Janeiro em 1921 e seu Cardeal Arcebispo a partir de 1930. Os responsáveis pela construção doutrinária eram os intelectuais laicos, no Rio de Janeiro e nas capitais brasileiras. Alguns como Jackson de Figueiredo e Alceu Amoroso Lima transcendiam os limites regionais e promoviam a necessária articulação de centros de formação e de jornais católicos. No Rio de Janeiro o Centro Dom Vital e a revista “A Ordem” funcionavam como polos de irradiação de idéias.

A esse movimento Alceu Amoroso Lima se referia como “revolução espiritual e moral”. Os letrados revolucionários mereceram de Dom Sebastião Leme a “Oração dos Intelectuais Brasileiros” onde ele lhes pede que “sirvam à verdade e aos destinos espirituais da Pátria” (Miranda: 1985). A partir de 1930 a crise de legitimidade enfrentada pelo governo provisório abria um espaço de ação para o episcopado e os intelectuais laicos. O então Ministro da Educação e Saúde Pública, Francisco Campos, sugeriu ao Presidente Getúlio Vargas que concordasse com a implantação do ensino religioso nas escolas públicas e o Decreto foi assinado em 1931. Iniciava-se também o movimento em prol de uma nova Constituição para o país. Uma vez convocadas as eleições constituintes em 1933, a hierarquia e os intelectuais católicos buscaram se organizar e se fazer representar no Poder Legislativo a fim de garantir a inclusão no texto da Carta dos seguintes 10 pontos fundamentados no credo católico¹⁴: promulgação da Constituição em nome de Deus, indissolubilidade do matrimônio com reconhecimento civil do casamento religioso, ensino religioso facultativo assistência religiosa a quartéis, prisões e hospitais, liberdade e igualdade de direitos ao sindicatos católicos, serviço eclesiástico equivalente ao serviço militar, legislação do trabalho inspirada nos princípios cristãos, defesa da propriedade individual, lei de garantia da ordem social contra atividades subversivas e o combate a qualquer legislação que contrarie, expressa ou implicitamente, os princípios fundamentais da doutrina católica.

No Ceará, a organização e a força da Igreja Católica nos anos 1930 já era um fato explicado em boa medida pela ação dos bispos que fizeram a transição entre o Império e a República e foram responsáveis pela romanização da Igreja local bem como pela liderança do Cardeal Arcebispo de Fortaleza no período, Dom Manuel da Silva Gomes. Nos anos 1920 e 30 essa Igreja Católica forte contava ainda com a atuação profissional de intelectuais católicos próximos por um lado do ideário do Centro Dom Vital e por outro do catolicismo da Ação Integralista à qual alguns deles tinham pertencido¹⁵.

Em 1932 um texto assinado pela hierarquia católica brasileira deixava clara a “necessidade dos católicos influírem como expressão política” e todos os meios de divulgação nacional para o texto foram então utilizados. A leitura sócio-política da sociedade que serviu de base a essa posição era fruto das reflexões de Alceu Amoroso Lima e consta de seus escritos publicados em 1936 sob o título de *Indicações políticas*. No Ceará o jornal “O Nordeste”, fundado em Fortaleza em 1922 e ligado à

Arquidiocese, deu ampla repercussão ao que parecia ser uma palavra de ordem e um chamamento a todos os católicos. Daí em diante o jornal se transformou gradualmente naquela força dirigente e organizadora de que fala Gramsci¹⁶ quando pergunta se será necessária a ação política no sentido estrito para que se possa falar de partido político (p.12). Oferecendo rico material para responder negativamente a Gramsci, o jornal funcionou durante a campanha para as eleições de 1933 como um partido político cuja ação, iniciada na década anterior, era complementada, no sentido mais estrito, pela Liga Eleitoral Católica criada no Ceará em dezembro de 1932¹⁷. Embora a LEC tenha aparecido em outras capitais, em Fortaleza ela adquiriu características próprias ao inscrever diretamente – sem a mediação de partidos – e com absoluto êxito, seis candidatos à Assembléia Nacional Constituinte¹⁸.

O que a Igreja Católica brasileira, através de sua hierarquia, assumia como luta política há quase um século não parece muito diferente daquilo que motiva hoje os católicos carismáticos a participar das eleições. Em ambas as conjunturas, política é somente a participação eleitoral que tem por objetivo a defesa de princípios morais e religiosos e sua extensão à toda a sociedade através de mudanças nos textos legais. Ontem e hoje essa participação se torna um imperativo para os referidos católicos porque para eles as “soluções políticas” são francamente condenáveis.

Pensar o lugar da religião na esfera pública no Brasil deste início de século XXI implica essa mirada diacrônica sem a qual se perderia a possibilidade de entender os elementos que criam as condições de emergência dos fenômenos que servem de base à análise e, conseqüentemente, de acompanhar-lhes as transformações. Assim, as práticas católicas para resistir à separação entre Igreja e Estado e aquelas que vêm marcando a convivência do catolicismo com outros credos nesses 123 anos de República são a referência incontornável.

3.-Usos religiosos do espaço urbano

Outra característica da capital Fortaleza interpela os que se ocupam com a questão acima colocada e oferece matéria para reflexão. Nas últimas três décadas, grupos católicos vêm transformando a cidade por meio da construção de edificações, da instituição de alternativas aos tradicionais espaços de vivência da fé, assim como da apropriação permanente e temporária de ruas e logradouros públicos. Essas maneiras novas de praticar a cidade promovem significativas transformações no espaço físico urbano e traçam uma outra “cartografia da fé”.

O bairro de Fátima, equidistante do centro e dos primeiros bairros “chiques” da zona Leste tradicionalmente residencial é um bairro caracterizado pelo IBGE como de classe média. Ele é politicamente identificado com a esquerda, abriga a reitoria e um campus da UFC e dispõe de grande quantidade de serviços. Ali a paróquia de Nossa Senhora de Fátima, hoje chamada de Santuário¹⁹, tem sido uma referência para o culto mariano em todo o Estado e, nos últimos anos, a cada dia 13 do mes dezenas de missas são rezadas durante todo o dia. Uma procissão também é realizada entre o Santuário e uma igreja no centro da cidade. No entorno do templo cresce constantemente o comércio de imagens, de outros objetos de devoção, de vestimentas e de alimentação.

No outro lado da cidade está localizado o também hoje chamado de Santuário de Nossa Senhora de Assunção, sede do novo *Culto à Mãe Rainha* e agora outro grande polo aglutinador de fiéis junto com o *Terço dos Homens* (também presente no Santuário de Fátima). O bairro é o Vila Velha (ou Barra do Ceará), na zona Oeste, com predominância de residências e pequenos comércios. É um bairro pobre e com

problemas de violência urbana. Além do nome da padroeira de Fortaleza, a igreja de Nossa Senhora da Assunção ganhou grande visibilidade no cenário religioso católico da cidade por causa da Caminhada com Maria, realizada no dia 15 de agosto - dedicado à padroeira da cidade - e da enorme imagem da Virgem que foi erigida na praça fronteira.

Historicamente, no Ocidente, o processo de urbanização levou a novas sociabilidades e ao prazer de estar com o outro, estabelecendo em definitivo a diferença em relação ao campo. Nesse processo a praça se “secularizou” e deu origem a usos que não incluem as práticas religiosas cotidianas cujo espaço específico é o templo. Na Fortaleza desta virada de século XX para XXI uma nova dinâmica parece apontar no sentido contrário, ou seja, as praças públicas vão lentamente se tornando lugares de culto, reinvestindo o caráter religioso de outrora. Mas as praças são apenas um elemento desse processo de reconfiguração urbana de Fortaleza pela ação dos católicos. Na capital e em sua Região Metropolitana já se destacam, entre muitas outras menores ou menos visíveis, 15 imagens sacras com altura superior à natural. As sete imagens de Maria estão localizadas em praças públicas da cidade. Esses fatos têm gerado polêmicas que se explicitam nas Casas Legislativas²⁰, na mídia²¹ e nas conversas com os usuários católicos da praça, com os que professam credos não católicos e com os não religiosos.

A primeira imagem a mobilizar a opinião pública da capital cearense foi a de Nossa Senhora de Fátima, na praça em frente ao Santuário de mesmo nome. Com 13 metros de altura e de estética bastante controversa (como suas congêneres) ela foi inaugurada em 2008. Sua construção, de iniciativa do então vereador Walter Cavalcante teve o apoio da Prefeitura de Fortaleza e do pároco da igreja. Cumpre destacar que esse “reavivamento” do catolicismo cearense está intimamente ligado às práticas dos carismáticos identificadas ou não com comunidades específicas. Com a construção da imagem a praça vem registrando mudanças nas formas de uso pelos moradores do bairro e entre seus frequentadores²² há os que defendem vivamente a existência da imagem, por muitos já transformada em lugar de culto²³. Os não adeptos dessa transformação destacam que a iniciativa de colocar a santa na praça tem motivações políticas e somente beneficia a administração municipal e a igreja. A consequência mais apontada por todos é o fato de que a praça vem se tornando de uso exclusivo dos católicos. Há três anos ela não trazia nenhuma identificação religiosa e agora passou a ser chamada de “a praça da imagem de Nossa Senhora”.

Outro caso que também vem chamando atenção no último ano é o da Praça do Cristo Redentor onde foi erigido um humilde oratório que reúne católicos – em sua maioria mulheres - com suas cadeiras de plástico no início das noites de quarta-feira ao lado de uma caixa metálica do sistema de telefonia que, como várias na cidade, foram grafitadas pelo artista local Narcélio Grude. Os fiéis rezam e cantam apesar do trânsito infernal, do movimento do posto de gasolina, do ponto de motoristas de táxis, da presença da polícia, das pessoas que passam para se divertir no Centro Cultural Dragão do Mar, de crianças que se drogam e de pedintes. Na Avenida Beira Mar, local de prática de esportes, de restaurantes, bares e comércio artesanal hoje, principalmente ao cair da tarde, é possível observar grupos que se reúnem para orações e louvor em torno de uma imagem que é levada pelos integrantes do grupo a cada nova reunião. Esses são apenas alguns dos casos mais relevantes no que toca aos novos usos religiosos do espaço urbano.

Aos fortalezenses não faltam argumentos “pro” e “contra” essa “invasão de imagens”: elas desrespeitam a natureza laica do Estado brasileiro, são feias e comprometem esteticamente a paisagem urbana, oferecem novas possibilidades de culto, protegem a cidade e seus habitantes, reforçam a vocação religiosa do povo

fortalezense e justificam a construção de ícones alusivos a outros credos religiosos. Destaque-se finalmente, que a presença crescente de imagens sacras e os novos usos dos locais públicos que elas estimulam são elementos intimamente relacionados, ainda, à força que veem ganhando em Fortaleza as “caminhadas”, nova denominação para as tradicionais procissões.

Esses fatos parecem apontar para uma necessária complexificação das análises quando tratamos da “modernidade religiosa” ou de “certas modernidades religiosas”. Na capital cearense os números dizem bem menos do que o espetáculo. O catolicismo perde fiéis – em menor escala do que outros estados e regiões – mas não é isso que parece (ou aparece). O espaço público se impõe de modo crescente aos habitantes como cenário de práticas de afirmação e de reivindicação religiosas católicas cada vez mais publicizadas e desafiadoras de qualquer pensamento ou categorização do Estado brasileiro como laico ou secular. Em Fortaleza tampouco se pode identificar a “desinstitucionalização” pela emergência de uma religiosidade emocional e imediata. Lembre-se que esse emocionalismo é uma das principais características do modo de crer dos carismáticos mas eles mantêm não obstante laços estreitos com o Vaticano e suas prescrições. A análise desses aspectos no entanto foge aos objetivos do artigo. Esses

4.-Uma hermenêutica complexa

Os fatos acima relatados, quando se trata de entender as particularidades dos modos brasileiros de pensar e de viver a religião, levam de imediato a que se pense no potencial heurístico de muitas das noções com que têm trabalhado, desde os anos 1990, cientistas sociais do Hemisfério Norte como Reginald Bibby (1991) Peter Berger (1969:1980), Thomas Luckman (1967) e Jacques Grand'Maison (1984) entre outros. Interessados no que identificaram como fuga da religião para o âmbito individual eles chamaram de “privatização” esse processo de retraimento das crenças que já então marcava seus países e afirmaram que ela corresponde à individualização crescente no seio das sociedades modernas (ou pós). Com base no caso francês Danièle Hervieu-Léger (1999) continuou o esforço para entender a modernidade religiosa apontando o que chama de “desregulação” e “desinstitucionalização” das religiões e afirma que esse processo não é incompatível com o anterior mas representa sua outra face. Assim, naqueles países o indivíduo que crê sozinho e em silêncio convive com a perda da força referencial e legitimadora das instituições religiosas (a igreja católica principalmente). Essas afirmações não os impedem de, mesmo por caminhos distintos, concordar sobre a sobrevivência das crenças e práticas religiosas a que chamaram então de “desprivatização” e de “dessecularização”. Enquanto Berger voltava atrás em sua convicção de que caminhávamos para a secularização e passava a se referir a uma “dessecularização”²⁴, Jacques Grand'Maison²⁵ repetia que não era de um “retorno do religioso” que se tratava, pois o religioso esteve sempre presente na sociedade e o fracasso da “ideologia da secularização” é que o fez aparecer como novidade.

Sabemos que essas noções trazem a marca dos contextos sócio-históricos que elas buscam fazer inteligíveis e que sua apropriação exige que levemos em conta tanto as particularidades nacionais como as transformações que vem sofrendo o cristianismo - católico e protestante - em cada sociedade analisada, assim como as formas nelas adotadas para sua convivência com novas experiências religiosas fruto principalmente de “bricolagens” e de “importações”. No tocante a estas últimas basta lembrar o caso das sociedades que vão se constituindo como multiculturais no processo de intensificação dos resultados da globalização, particularmente dos grandes fluxos

migratórios e da abrangência e influência dos meios de comunicação de massa dos quais fala Appadurai (2005). O Canadá e particularmente sua província francófona do Québec oferecem excelentes exemplos.

Assim, aceitamos que, desregulada e de certa forma privatizada, a religião continua presente ao Norte como ao Sul. Mas cumpre não esquecer que as discussões sobre qual é o seu lugar no interior das sociedades democráticas e liberais deve obedecer princípios filosóficos com um mínimo de homogeneidade, sem o que não haverá sequer a possibilidade de diálogo entre intelectuais e administradores de diferentes estados-nação, além de evitar ao mesmo tempo a tentativa de simples adequação de modelos importados ao estudo do caso brasileiro.

Destaque-se pois o fato de que os resultados do censo de 2012 sobre a religião no Brasil – tal como o anterior - mostra as significativas diferenças entre regiões e, no interior de cada região, entre os Estados e suas capitais bem como entre estas e as demais cidades. Assim, se não causa surpresa o crescimento do número dos que se declaram sem religião no país, um outro dado reforça o argumento utilizado neste artigo para a seleção e a localização dos acontecimentos que lhe oferecem base empírica: o Ceará não somente continua sendo o segundo estado mais católico²⁶ mas integra também o conjunto das regiões onde é menor o número dos “sem religião”²⁷.

Se o que os autores citados acima chamam de “privatização” é uma internalização das crenças no sentido de torná-las convicções pessoais independentes de instituições e autoridades religiosas e vivenciadas em particular, ela pode ser relacionada à individualização crescente das sociedades e existe também – embora com muito menor intensidade – entre os brasileiros. Mas esse retraimento da fé é mais complexo assim como o movimento contrário. A privatização (ou particularização) também encontra abrigo em comunidades e não pode ser pensada somente no âmbito individual embora permaneça como um produto do individualismo do mundo moderno. Esse mundo moderno no interior do qual Gauchet (op.cit) aponta a “identificação” como um fenômeno de diferenciação em relação ao todo social e destaca que mesmo a comunidade de crença assim compreendida não tem vocação para viver enclausurada e busca - conforme já lembrado anteriormente - uma inscrição no espaço público como integrante de pleno direito da sociedade global (p.137).

Se “desprivatização” significa que a religião sai do âmbito da esfera privada para se tornar pública e se pública nesse caso quer dizer visível, presente nas práticas e nas demandas apresentadas aos poderes estatais Gauchet parece novamente ter razão ao afirmar que “é de publicização que se trata, fenômeno em que a crença busca conservar sua liberdade e sua singularidade privada, desempenhando um papel público” (pp. 137-138). Papel público que não é mais conduzido pela instituição através de sua hierarquia eclesial como os católicos no Brasil dos anos 1920-30 mas por comunidades de crentes portadoras de uma identidade privada no interior das quais existem sujeitos responsáveis por suas escolhas e trajetórias religiosas.

No Brasil deste início de século XXI e de modo especial na capital cearense a “privatização” quando relacionada à religião não significa somente a individualização da fé. Sua dimensão econômica e política é explicitada e a contrapõe ao ato de estender a todos. Refere-se aos arranjos feitos entre grupos e comunidades católicas e o poder público para que lhes sejam facultados novos usos do espaço físico da cidade que são apropriados privadamente de modo a excluir implícita ou explicitamente “os outros”. Essas práticas estão longe de encontrar equivalente em países como o Canadá ou a França, principais contrapontos da análise²⁸.

Naqueles países a volta dos debates focados na religião com o intuito de criar e instituir legalmente modos de convivência entre cristãos, judeus, muçulmanos,

hinduístas, budistas e fiéis de outros credos, além dos livre-pensadores e dos sem religião (para não alongar demais a lista) inclui dados diferentes dos nossos. A começar pelos grupos católicos que aqui e lá não são os mesmos e pela presença significativa apenas no cenário religioso brasileiro de tradições de matriz africana. Esses e outros elementos diferenciadores são responsáveis por conflitos particulares pois desenham um outro ambiente de “concorrência” religiosa e de formas de convivência entre credos. A diversidade moral e espiritual que existe dentro das diferentes fronteiras nacionais é a condição de possibilidade para que cada Estado democrático pense adequadamente e ponha em prática um regime laico de governo.

A dificuldade de trabalhar com noções polissêmicas tais como “secularização” e “laicização” mesmo em sociedades onde elas estão há muito tempo incorporadas ao cotidiano de intelectuais e gestores públicos como na França²⁹ levou Marcel Gauchet a adotar a expressão “*sortie de la religion*” (saída da religião) definindo-a como “a passagem para um mundo no qual as religiões continuam a existir, mas no interior de uma forma política e de uma ordem coletiva que elas já não determinam” (p.14). Convenhamos que não é difícil ver nessa afirmação a particularidade do contexto observado (e assumido como tal pelo autor), ou seja, da França republicana, funcionando neste caso quase como tipo-ideal. E a sociedade brasileira? Do que nos falam tantos fatos relacionados à ação de grupos e comunidades religiosas e às relações entre o governo republicano e as religiões? O que dizem eles das expectativas dos brasileiros no que tange ao Estado como responsável pelos arranjos jurídicos e institucionais que visam a atender demandas fundamentadas em crenças e convicções religiosas ou não?

5.- O Estado é laico mas não é ateu

Empenhados no debate sobre laicidade e liberdade de consciência que desde a primeira década deste século anima os meios políticos e acadêmicos do Canadá e em particular da província francófona do Québec, Jocelyn Maclure e Charles Taylor mergulharam fundo no trabalho de uma Comissão especialmente composta para analisar o lugar da religião na esfera pública³⁰. O objetivo prático, nesse caso, era o de acomodar as demandas sociais fundamentadas religiosamente. No Québec como no Brasil a tradição cristã católica representa a base religiosa da sociedade que no restante do país está identificada com o protestantismo. Hoje, dada a natureza multicultural da sociedade canadense e quebequense, sendo esta última referência em matéria de programas de imigração planejada, as confissões cristãs se misturam ao judaísmo e ao islamismo além de outros credos religiosos e aos sem religião de qualquer tipo.

Os autores propõem que a laicidade seja pensada de modo a que lhe sejam atribuídas duas grandes finalidades: o respeito à igualdade moral dos indivíduos e a proteção da liberdade de consciência e de religião, embora destaquem que os significados e implicações dos princípios aí implicados podem ser compreendidos de diferentes maneiras. “A laicidade deve hoje – afirmam – ser compreendida no contexto mais amplo da diversidade de crenças e de valores aos quais aderem os cidadãos”.(p.12-13)”. E é justamente esse pluralismo de crenças que, com características próprias, vivemos no Brasil e precisamos tomar como referência para pensar o que significa dizer que “o Estado é laico mas não é ateu” e, principalmente, a que práticas o uso irrefletido, leviano desse “lema” tem servido entre nós. O que é pior, com a convivência do poder público e o “desvio do olhar” de quantos teriam por tarefa aprofundar o debate sobre o tema ao invés de dele fugir (inclusive o meio acadêmico-intelectual).

No entanto, ao contrário dos objetivos declarados da Comissão Bouchart-Taylor os legisladores e governantes brasileiros parecem ignorar, deliberadamente ou não, que além das finalidades perseguidas por um regime laico de governo democrático – que exigem mais do que permanecer pura retórica filosófica - é preciso pensar e por em prática os meios para alcançá-la, quais sejam, “a separação entre política e religião e a neutralidade religiosa do Estado” (op.cit). É aqui que nosso texto constitucional longe de oferecer possibilidades para a construção dos “acomodamentos razoáveis” de que falam os canadenses vem, ao contrário, proporcionar argumentos falaciosos para os integristas cristãos de todo tipo. A Constituição foi promulgada em nome de Deus e no artigo 19 do capítulo dedicado à organização do Estado afirma que é vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios “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”. Impossível não notar a ambiguidade que alimenta constitucionalmente a pluralidade de “leituras”.

Passado mais de um século o catolicismo é assumido como fé de apenas 64.9% da população, os evangélicos atingiram os 22.2%, cresceu o número de espíritas e de outras confissões religiosas e, principalmente, aumentou o percentual dos brasileiros sem religião e começa a crescer o de brasileiros “religiosos sem igreja”³¹. Nosso pluralismo é real embora permaneça cristão. Isso porém não justifica a presença de símbolos religiosos (tradicionalmente crucifixos) em locais públicos como tribunais e casas legislativas nem dá suporte para que as autoridades eleitas pelo povo transformem seus gabinetes oficiais em altar ou que emissoras de rádio e televisão mantidas pelo Poder Legislativo tenham missas transmitidas em sua programação ou mesmo que sessões de trabalho sejam utilizadas para orações coletivas. Tudo isso porém acontece hoje em Fortaleza³².

Mesmo no Québec os especialistas concordam que as finalidades e os modos de fazer funcionar o governo laico dificilmente podem se harmonizar perfeitamente. Mas diferente do Brasil eles estão enfrentando o desafio. E ali, também diferente da sociedade brasileira, a convivência com credos estranhos à tradição cristã é complexificada pelo fato de que essas são experiências religiosas étnico-comunitárias vinculadas ao intenso e diversificado fluxo migratório de onde partem demandas que implicam a integração e o reconhecimento de novos cidadãos. Mais abertos ao acolhimento da diversidade, inclusive religiosa, do que os franceses os canadenses – especialmente na província de Québec – recusam o que chamam de “modelo republicano de laicidade” que identifica a realidade na França e se dizem adeptos do “modelo aberto ou liberal-pluralista” que lhes confere identidade.

Os intelectuais e governantes quebequenses responsáveis pelo empenho em fazer funcionar a laicidade liberal-pluralista vêm desenvolvendo uma reflexão refinada sem prejuízo de sua imediata aplicação às práticas e à realidade das demandas observadas. Assim, eles chegaram à discussão do que seria uma “concepção pessoal e subjetiva” da liberdade de religião e as vantagens por ela oferecidas às autoridades jurídicas. São noções até aqui completamente estranhas à realidade brasileira (p.105). Por essa razão e pelo fato de sua apreciação não caber nos marcos deste artigo, remeto a discussão para outra oportunidade. Uma coisa porém merece ser registrada e pode dar início a uma reflexão “sem peias” e compartilhada por todos os brasileiros: a insistência de Maclure e Taylor, bem como de toda a Comissão quebequense, em lembrar que a liberdade de expressão diz respeito igualmente a crentes e não crentes. As crenças religiosas são apenas um aspecto que cumpre enfrentar na prática diante das demandas que variam no interior de cada sociedade considerada.

Conclusões

Este artigo buscou mostrar como, sob a alegativa de que “o Estado brasileiro é laico mas não é ateu”, um número cada vez mais significativo de grupos e comunidades cristãs apresenta demandas fundamentadas em princípios éticos e morais de natureza religiosa que, se por um lado os identificam, por outro são absolutamente estranhas a uma parte crescente da população que não professa a mesma fé ou que não professa fé nenhuma. Essas demandas dizem respeito ao acatamento dos referidos princípios pelos gestores político-administrativos e pelo Poder Judiciário nas decisões que dizem respeito a temas de natureza civil, garantindo inclusive sua inclusão nas leis do país.

Para expor casos concretos e atuais que atestam essa investida religiosa no seio da sociedade foram apresentadas práticas políticas *latu e stritu sensu* recentes de católicos cearenses. Os católicos são os crentes mais e melhor organizados e contam com uma história de vários séculos primeiro como grupo religioso oficial e depois como representantes da religião hegemônica. E o Ceará, segundo Estado mais católico do país – situado em região com a mesma característica – tem na sua capital Fortaleza o cenário de práticas que corroboram o pressuposto assumido e se mostram únicas entre as capitais brasileiras. Servem portanto para pensar.

O Canadá e particularmente sua província francófona do Québec oferecem aqui excelentes exemplos para nos vermos melhor no contato com o outro. Empenhados no debate sobre laicidade e liberdade de consciência que desde a primeira década deste século anima os meios políticos e acadêmicos naquelas sociedades uma Comissão foi especialmente composta para analisar o lugar da religião na esfera pública e seu objetivo prático era o de acomodar as demandas sociais fundamentadas religiosamente. A reflexão dos canadenses assim como o farto e rico material por eles reunido pode ajudar a suprir uma lacuna no que tange ao enfrentamento dessas questões pelos brasileiros e pela consequente falta de referências para a prática.

No Québec como no Brasil a tradição cristã católica representa a base religiosa da sociedade que se identifica ainda pelo multiculturalismo promovido em tempos de globalização pelos grandes fluxos de população imigrada. Ali o cenário religioso mistura cada vez mais as confissões cristãs o judaísmo e o islamismo além de outros credos e os sem religião de qualquer tipo. Seu pluralismo é diferente do nosso como diferentes são também, como consequência, as “ações concorrenciais” entre confissões e as demandas por elas apresentadas à sociedade e ao poder público. Assim, não é demais lembrar que a reflexão de Maclure e Taylor não inclui, por exemplo, representantes de grupos religiosos no legislativo pois é estranho no contexto canadense (no francês também) uma “bancada evangélica” ou um “candidato da igreja” e os autores tratam somente de agentes do Estado, ou seja, funcionários administrativos. A mesma ressalva se aplica aos usos religiosos do espaço urbano.

O que se quis destacar aqui foi o fato de que, a despeito das aludidas práticas de iniciativa católica – e de seus circunstanciais aliados – a sociedade brasileira continua ignorando a necessidade de uma discussão que, aqui como no nosso vizinho do Norte, vá fundo na análise dos elementos que criam as condições para a emergência desses movimentos e encontre formas de acomodar as demandas sem abrir espaço a integristas ou desrespeitar a liberdade de consciência e de crença em regime de pluralismo religioso.

Não se propõe a criação de outro modelo de laicidade a exemplo do que fazem os canadenses com o seu regime liberal-pluralista mas tão somente o enfrentamento de uma reflexão e de um debate democrático e amplo de fatos que nos atropelam diariamente em todos os âmbitos da vida em comum. Entre eles aqueles aqui analisados,

isto é, a participação política e os usos do espaço urbano. Há outros que Brasil afora continuam a interpelar fortemente como a exibição pública de símbolos religiosos por indivíduos, por agentes do Estado e por legisladores eleitos pelo voto plural. A tarefa é desafiadora e complexa, remete à análise entre outras, de nossa origem republicana e de nossas diferenças internas. O mais importante porém é que ela se faça apoiada nas particularidades da sociedade brasileira e se apropriando de modo criativo da contribuição teórica da comunidade científica.

Bibliografia

Appadurai, Arjun. 2005. *Après le colonialisme: les conséquences culturelles de la globalisation*. Paris:Payot.

Azria, R. y Daniele Hervieu-Leger. 2010. *Dictionnaire des faits religieux*. Paris: PUF

Berger, Peter.1969. *The sacred canopy*. New York: Doubleday and Company.

_____. 1980 *Affrontés à la modernité: réflexions sur la société, la politique, la religion*. Paris: Centurion.

Bibby, Reginald. 1991 “La religion à la carte au Québec: une analyse de tendances”. *Sociologie et Sociétés*, 23(2):133-144.

Casanova, José. 1994. *Public Religions in the Modern World*, Chicago: University of Chicago Press.

Constituição da República Federativa do Brasil. 1988. Brasília, Gráfica do Senado Federal.

Gauchet, Marcel. 1998. *La religion dans la démocratie*. Paris: Gallimard.

Gramsci, Antônio.1980. *Maquiavel, a política e o estado moderno*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Grand` Maison, J. 1984 “Le sacré: du système étanche au passeur de frontières”. Pp.55-64 en. *Les mouvements religieux aujourd’hui – Cahiers de Recherches en Sciences de la Religion* Vol.5, editado por J-P Rouleau y J. Zylberberg. Québec: Bellarmin.

Hervieu-Leger, Daniele. 1993. *La religion pour mémoire*. Paris: Cerf.

_____.1999. *Le pèlerin et le converti*, Paris: Flammarion.

Lima, Alceu Amoroso.1936. *Indicações políticas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira

Luckmann, Thomas. 1967. *The invisible religion*.

Maclure, J. y C. Taylor. 2010. *Laïcité et liberté de conscience*. Montréal: Boréal.

Miranda, Julia. 1985. *O poder e a fé: discurso e prática católicos*. Fortaleza: Edições UFC.

- _____. 1995. *Horizontes de bruma: os limites questionados do religioso e do político*. São Paulo: Maltese
- _____. 1999. *Carisma, Sociedade e Política*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- _____. 2006 “O candidato da igreja: do que nos fala sua presença na política brasileira”. Pp.149-170 em *Política, cultura e processos eleitorais*, compiladores R. Vasconcelos y Lemenhe. Fortaleza: Fund. Konrad Adenauer.
- _____. 2010 “Convivendo com o diferente - juventude carismática e tolerância religiosa”. *Revista Religião e Sociedade* 30(1):117-142.
- Taylor, Charles. 2009. *Multiculturalisme, différence et démocratie*. Paris: Flammarion.
- _____. 2011. *L'âge séculier*. Montréal, Boréal.

¹ A autora é professora titular da Universidade Federal do Ceará onde coordena o Núcleo de Estudos de Religião, Cultura e Política do PPG em Sociologia

² Em Fortaleza a expressão foi usada por militantes religiosos em vários eventos durante a campanha eleitoral de 2012. Ela vem se transformando praticamente no slogan do Movimento Nacional da Cidadania pela vida – Brasil sem Aborto.

³ J. Maclure é professor da Université Laval na cidade de Québec e C. Taylor é professor da McGill University em Montréal.

⁴ Não foram poucos aqueles candidatos que se manifestaram apaixonadamente mesmo contra os casos de aborto permitidos pela lei, quais sejam, na gravidez causada por estupro e quando é constatada a anencefalia do nascituro.

⁵ A reformulação do atual Código Penal, datado de dezembro de 1940 e defasado em relação às transformações experimentadas pela sociedade brasileira no período, parece ser o elemento desencadeador das práticas agressivas e das novas estratégias de luta adotadas pelos grupos religiosos.

⁶ Proposta parlamentar favorável à descriminalização do aborto.

⁷ Anteriormente, três carismáticos foram eleitos vereador sem, no entanto, o apoio explícito de uma comunidade. Todos, no entanto, deram destaque à sua pertença ao catolicismo. Uma dessas campanhas foi feita apenas com a reza do Terço da Misericórdia numa emissora de rádio religiosa e em diferentes pontos e estabelecimentos comerciais da cidade de Fortaleza aonde grupos de eleitores católicos convidaram a candidata (ver Júlia Miranda (2006) “O candidato da igreja” in: Vasconcelos, R e Lemenhe (orgs), *Política, cultura e processos eleitorais*, Fortaleza, Fund. Konrad Adenauer, pp.149-170.

⁸ Essa peculiaridade no uso das ferramentas virtuais está sendo analisada por um estudante membro da equipe de pesquisa sobre as eleições municipais de 2012.

⁹ Carta de um carismático da Comunidade Shalom aos demais membros quando apoiava a candidatura de uma “irmã” nas eleições de 2008. Ele se candidatou em 2012. Nem ele nem os companheiros de comunidade se elegeram.

¹⁰ De acordo com os relatórios dos pesquisadores envolvidos, estudantes Vinícius Mateus Braga e Cris Lima, ambos bolsistas de PIBIC da UFC.

¹¹ O maior número deles está nos estados de São Paulo e do Ceará, sendo que no primeiro apenas um é da capital e no segundo apenas um não o é. (Fonte: site do Movimento Pro-Vida consultado em 27/09/2012).

¹² A uniformidade no modo como a hierarquia eclesial via a realidade brasileira no período e como entendia ser correto conduzir as práticas dos católicos, isso era grandemente assegurado pelo número crescente e pela repercussão das Pastorais Coletivas, e a partir dos anos 1920 pela liderança decisiva e incontestada de Dom Sebastião Leme.

¹³ Já estavam então criadas as Associações Vicentinas, as Congregações Marianas e as Ligas de Jesus, Maria e José entre outras que vinham substituindo as antigas devoções populares com o avanço da “romanização”.

¹⁴ Em 2008, sob protestos de amplos segmentos religiosos e ateus o então presidente Lula assinou com o Vaticano uma Concordata pela qual o ensino religioso facultativo e plural integra o currículo das escolas no horário normal de aulas. A falácia, neste caso, da extensão da medida a todos os credos foi

desmascarada pela enorme distância que na prática separa os católicos de outros grupos religiosos com pouca ou nenhuma possibilidade de oferecer tal matéria curricular dentro das exigências da legislação que trata do ensino fundamental.

¹⁵ A AIB no Ceará foi muito presente nos anos 1930 e sempre atuou em aliança com os católicos. Dom Helder Câmara, nacionalmente identificado com a ala progressista da Igreja Católica, foi, entre outros, militante da AIB.

¹⁶ Veja-se GRAMSCI, Antônio. *Maquiavel, a política e o estado moderno*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1980.

¹⁷ Essa tese é defendida em MIRANDA, Júlia. *O poder e a fé – discurso e prática católicos*, Fortaleza, Edições UFC, 1985.

¹⁸ A Assembléia Nacional Constituinte de 1933 era composta por 214 deputados eleitos por todos os Estados e mais 40 representantes de empregados, empregadores, funcionários públicos e profissionais liberais. Mas somente 6 parlamentares representavam exclusiva e diretamente a LEC: eram os cearenses que a Liga apresentara para concorrer com os candidatos do PSD.

¹⁹ O “reavivamento do catolicismo” no Ceará tem como outra característica a renomeação de alguns templos e a construção de novos “santuários” como o de Nossa Senhora Imaculada Rainha do Sertão, estrutura grandiosa edificada na cidade de Quixadá, na região central, inaugurada em 1995 (onde já existem uma rádio e uma faculdade católicas) e que tem instituído novas celebrações e romarias. Ao tempo em que este artigo é redigido, desenvolve-se uma campanha de arrecadação de fundos para a construção, em Fortaleza, de uma igreja do Santíssimo Sacramento, para adoração perpétua pelos fiéis. O objetivo é transformá-la em “ponto de peregrinação”.

²⁰ A Assembléia Legislativa e a Câmara Municipal têm abrigado calorosos debates entre apoiadores e críticos dessa construção indiscriminada de imagens sacras na cidade. Entre os últimos estão os evangélicos e os ateus.

²¹ Os jornais de Fortaleza têm publicado reportagens e artigos sobre as imagens de santos, onde se destacam elementos que questionam sua pertinência num Estado oficialmente laico como o brasileiro, que as vinculam a interesses eleitorais de candidatos católicos militantes ou que aludem ao aspecto estético, considerando-as de gosto no mínimo duvidoso.

²² Essa mudança nos usos da praça foi constatada pelos membros da equipe de pesquisa durante trabalho de campo no local.

²³ Ao redor da imagem pode-se ver flores, velas e até ex-votos colocados por fiéis. A repercussão de alguns artigos veiculados pela mídia parece estar levando os responsáveis pela igreja a uma maior atenção para esse aspecto.

²⁴ A referência aqui é principalmente à passagem das idéias apresentadas em *The sacred canopy* em 1969 e aquelas que se encontram em *Affrontés à la modernité: réflexions sur la société, la politique, la religion*, publicado em Paris em 1980.

²⁵ As idéias de Jacques Grand’Maison aqui expostas são em grande parte fruto da interlocução de dois anos em que a autora trabalhou sob sua orientação na Universidade de Montréal de 1991 a 1993.

²⁶ Os católicos brasileiros diminuíram de 73,6% da população em 2000 para 64,6% em 2010. No Ceará, proporcionalmente ao crescimento da população, também houve decréscimo no seu total. O censo de 2010 no entanto coloca o Estado entre aqueles em que essa perda foi menor.

²⁷ No país todo entre 2000 e 2010 eles passaram de quase 12,5 milhões (7,3%) para 15 milhões (8,0%).

²⁸ Na França o mais perto disso que se pode observar é a polêmica em torno dos tapetes que os fiéis muçulmanos espalham na rua em frente a algumas mesquitas lotadas às sextas-feiras. Ao ataque dos franceses eles respondem apontando as dificuldades colocadas pelo governo para a edificação de novos templos.

²⁹ A história teológica e sócio-política desses termos e noções correspondentes em meio fracófono foi tratada em MIRANDA, Júlia. *Horizontes de bruma – os limites questionados do religioso e do político*, São Paulo, Maltese, 1995. No dicionário de Aurélio Buarque de Holanda o termo *laicismo* remete a “doutrina que proclama a laicidade absoluta das instituições sociopolíticas e da cultura, ou que pelo menos reclama para estas autonomia face à religião”.

³⁰ Em fevereiro de 2007 o governo da província canadense do Québec criou uma Comissão de especialistas formada por intelectuais e representantes das inúmeras comunidades e grupos étnicos e religiosos sobre seu território e que funcionaria como órgão consultivo sobre o lugar da religião na esfera pública e em particular das demandas de acomodação de interesses fundamentados religiosamente. À época essas questões já vinham sendo discutidas publicamente há mais de um ano. Charles Taylor era seu co-presidente junto com Gérard Bouchard enquanto Jocelyn Maclure era um dos experts analistas, ambos bastante atuantes na redação do relatório final dos trabalhos.

³¹ Conforme o Censo de 2010

³² O vereador Walter Cavalcante, católico carismático não vinculado a nenhuma comunidade, é o responsável pela edificação de várias das imagens sacras existentes atualmente no espaço público urbano de Fortaleza e pela construção do Santuário de Nossa Senhora da Assunção, sempre com o concurso dos poderes públicos municipais. É dele o projeto que criou o feriado municipal de 15 de agosto, dedicado àquela santa padroeira e o incluiu no calendário turístico da cidade. Já se fala que pretende fazer o mesmo com a Marcha contra o Aborto. Ele acaba de assumir as funções de Presidente da Câmara Municipal e está providenciando a inclusão de celebrações religiosas na programação da emissora de rádio e da TV Legislativas. A proposta era de missas mas está sendo negociada com os demais parlamentares para incluir cultos relativos a outros credos.