UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas

RECONHECIMENTO E SECULARIZAÇÃO:
A relação entre Estado, Igreja, Política e Religião e a construção da laicidade Brasileira

Maressa da Silva Miranda

Belo Horizonte
2017

Maressa da Silva Miranda

RECONHECIMENTO E SECULARIZAÇÃO:

A relação entre Estado, Igreja, Política e Religião e a construção da laicidade Brasileira

RECOGNITION AND SECULARIZATION:

The relationship between the state, the church, politics and religion, and the construction of Brazilian secularism

Tese de Doutorado apresentada ao programa de Pós-Graduação em Ciência Política da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito para a obtenção do título de Doutora em Ciência Política.

Área de concentração: Teoria Política e Pensamento Político e Social Brasileiro.

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Fabrino Mendonça

Belo Horizonte

2017

Maressa da Silva Miranda

RECONHECIMENTO E SECULARIZAÇÃO:
A relação entre Estado, Igreja, Política e Religião e a construção da laicidade Brasileira

Tese de Doutorado apresentada ao programa de Pós-Graduação em Ciência Política da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito para a obtenção do título de Doutora em Ciência Política.

Área de concentração: Teoria Política e Pensamento Político e Social Brasileiro.

_____

Prof. Dr. Ricardo Fabrino Mendonça (Orientador) – UFMG

_____

Prof. Dra. Eleonora Schettini Martins Cunha - UFMG

_____

Prof. Dr. Bruno Pinheiro Wanderley Reis – UFMG

_____

Prof. Dra. Anete Roese – UNB

_____

Prof. Dra. Sandra Duarte de Souza - UMESP

Belo Horizonte, 21 de dezembro de 2017

AGRADECIMENTOS

Há quinze anos, quando iniciei minha vida acadêmica no curso de graduação em direito, eu não sabia o que era uma carreira acadêmica, uma pesquisa científica, mestrado ou doutorado. O mundo acadêmico estava completamente fora da minha realidade, do meu horizonte de conhecimento e das minhas interações cotidianas de uma mulher parda, de classe média baixa, vinda de uma família na qual o fato de cursar a graduação de um curso tradicional já era um feito admirável. Hoje, quando encerro mais uma etapa dessa caminhada, rumo à qualificação que me autorizará a ser chamada de doutora por mérito, e não por mera tradição, percebo que destino é o caminho que traçamos para nós mesmos, com a ajuda, o incentivo, a companhia e a força de muitas queridas e queridos.

Agradeço, primeiramente e sobretudo, à minha mãe, Célia da Silva Miranda, por sempre acreditar no meu potencial e na minha capacidade de conquistar meus projetos profissionais em qualquer espaço, e por ser uma pessoa visionária, sabendo, desde antes de eu nascer, que a educação seria minha vitória, mina libertação, minha chave para a vida.

Agradeço também ao meu orientador e companheiro de pesquisa, Ricardo Fabrino Mendonça. Pesquisar e aprender com ele foi um verdadeiro prazer. Sua capacidade de encontrar uma justa medida entre ensinar e aprender, cobrar e aguardar, brincar e ser sério, colocar limites e respeitar os meus limites, fez dessa pesquisa algo leve, prazeroso e confortável, mesmo nos momentos mais solitários e angustiantes.

Agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa de Minas Gerais – FAPEMIG, e ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq, pelo financiamento da pesquisa, por meio de bolsa de doutorado e de bolsa de doutorado sanduíche, respectivamente.

Agradeço à minha companheira Cláudia Natividade, que cuida de mim e me ensina a cuidar dos outros. Obrigada pela paciência nos momentos de empolgação e

de desespero sem limites. Obrigada por me ouvir. Obrigada por me situar. Obrigada por estar sempre perto.

Agradeço aos meus irmãos Desirée Miranda e Vitor Miranda, companheiros de vida, por me apoiarem nas minhas escolhas e serem, de todas as pessoas no mundo, aqueles que me compreendem mais intimamente.

À minha família, tias e primos, meu porto seguro, obrigada pela acolhida constante.

Agradeço à professora Nancy Fraser pela acolhida na New School For Social Research e pelo aprendizado, por meio de suas aulas, conversas e textos, que foram essenciais para o desenvolvimento da presente tese.

Agradeço aos companheiros e companheiras de pesquisa do Grupo Margem, com quem aprendi e dividi conhecimentos ao longo dessa jornada.

Às manas Helga, Clarice, Márcia, Iara, Larissa, Maria Alice, e outras maravilhosas mulheres feministas que o doutorado me trouxe de presente, obrigada pela companhia na luta.

Agradeço às amizades colhidas e cultivadas ao longo da minha vida: Clayton Horta, Camilla Braz, Silvia Sander, Marcela Máximo, Érika Pretes, Renata Miranda, Reinaldo Pimentel, Jailane Silva, Anna Luiza Gianasi, Marius Carvalho, Cláudia Aguiar, Jordana Mauricio, Vânia de Souza, Marcela Itabayana, e tantas outras flores do jardim da minha vida.

Pedro Juliano, dupla/carma/sócio, quando você se foi achei que meu peito ia explodir de dor. Não era hora, não estava certo, eu não queria. Ainda estou aprendendo a viver sem você, mas guardando comigo os melhores aprendizados que você me proporcionou: que a vida é feita para se ter prazer, e que momentos importantes a gente comemora com champanhe!

A todas e todos que não foram nominalmente mencionados, mas que de alguma forma contribuíram para que esse trabalho desse certo, muito obrigada!

Estou quase a chegar a casa, eminência, mas, se me dá licença, ainda gostaria de lhe pôr uma breve questão, Diga, Que irá fazer a igreja se nunca mais ninguém morrer, Nunca mais é demasiado tempo, mesmo tratando-se da morte, senhor primeiro-ministro, Creio que não me respondeu, eminência, Devolvo-lhe a pergunta, que vai fazer o estado se nunca mais ninguém morrer, O estado tentará sobreviver, ainda que eu muito duvide de que o venha a conseguir, mas a igreja, A igreja, senhor primeiro-ministro, habituou-se de tal maneira às respostas eternas que não posso imaginá-la a dar outras, Ainda que a realidade as contradiga, Desde o princípio que nós não temos feito outra cousa que contradizer a realidade, e aqui estamos, Que irá dizer o papa, Se eu o fosse, perdoe-me deus a estulta vaidade de pensar-me tal, mandaria pôr imediatamente em circulação uma nova tese, a da morte adiada, Sem mais explicações, À igreja nunca se lhe pediu que explicasse fosse o que fosse, a nossa outra especialidade, além da balística, tem sido neutralizar, pela fé, o espírito curioso.

(José Saramago. Intermitências da Morte)

RESUMO

A presente tese analisa o sentido da presença ostensiva dos grupos e discursos religiosos na política contemporânea de forma geral, e no Estado brasileiro em particular. Pretendeu-se esclarecer se essa presença significa uma ameaça ao Estado laico, um suposto equívoco das teorias modernas da secularização, no sentido de que nunca houve, de fato, uma ordem social cujas bases normativas não decorrem de princípios religiosos, ou se, na verdade, o processo de secularização moderno já não responde às demandas contemporâneas por justiça e, nesse caso, é necessário reler a laicidade a partir de outras chaves interpretativas. Utilizando o método diacrônico de análise histórica do processo de secularização ocidental, foi feito um estudo das concepções de justiça subjacentes ao paradigma secular moderno, considerando duas das principais correntes políticas da modernidade, o republicanismo e o liberalismo, e tendo como guia a análise de dois casos emblemáticos: a *laicïté* francesa e a liberdade religiosa norte-americana. Em seguida, foram expostos conflitos contemporâneos nos quais a questão religiosa é central, e para os quais o secularismo moderno não é capaz de dar respostas adequadas para realizar as demandas por justiça. Diante disso, recorreu-se às propostas teóricas que pensam o reconhecimento como uma dimensão fundamental da justiça, e como elas podem contribuir para entender como a secularização moderna resultou em ganhos inegáveis para a ampliação de direitos e para a emancipação dos sujeitos políticos, mas não é suficiente para garantir todos os direitos a todos os sujeitos em novos contextos. A partir daí, desenvolveu-se a análise do processo de secularização brasileiro, focando as relações entre religião e política e a atuação de atores religiosos no Estado e na sociedade civil, tendo como marcos temporais as constituições de 1824, 1891, 1934, 1937, 1946, 1964 e 1988. Conjugando o contexto histórico-político, os debates travados nas constituintes, e os textos constitucionais delas resultantes, analisou-se qual o papel das forças religiosas e das forças antirreligiosas no processo de secularização, e como a laicidade aparece em cada um dos documentos fundacionais, seja promovendo formas ampliadas de reconhecimento, seja favorecendo grupos religiosos específicos. Ao final, conclui-se que a força política das igrejas cristãs no Brasil coloca o discurso moral religioso em uma situação privilegiada perante discursos não hegemônicos e contrários à moralidade cristã, como aqueles sustentados pelos movimentos feminista e LGBT, para quem o Estado laico exige que a política secularizada cumpra a promessa de se desonerar dos compromissos religiosos, para ser instrumento de coordenação da ação de sujeitos de direitos recíprocos na sociedade política, temporal e histórica.

Palavras-chave: Secularização. Estado laico. Teorias do Reconhecimento. Política brasileira. Direitos sexuais e reprodutivos.

ABSTRACT

This dissertation analyzes the meaning of the ostensive presence of religious groups and discourses in contemporary politics in general, and in Brazilian State in particular. The goal is to clarify whether this presence poses a threat to the secular state, or a mistake of modern theories of secularization, in the sense that religious principles has never been apart from modern social orders, or if the process of modern secularization no longer responds to contemporary demands for justice, and in this case, it is necessary to review the secularization from other interpretative keys. Using the diachronic method of historical analysis of the process of Western secularization, it was discussed the modern secular paradigm and the conceptions of justice underlying it, taking as example two of the main political currents of modernity, republicanism and liberalism, by analyzing two emblematic cases: the French laicité and the American religious freedom. The next step was to debate contemporary conflicts in which the religious question is central or determinant, and for which modern secularism does not have adequate keys to solve demands for justice. For this reason, is was proposed to access theoretical proposals that think of recognition as a fundamental dimension of justice, to help understanding how modern secularization resulted in undeniable gains for the extension of rights and for the emancipation of the subjects, but it is not sufficient to guarantee all rights to all subjects in new contexts. From that point on, it was developed an analysis of the process of Brazilian secularization, focusing on the relations between religion and politics and the performance of religious actors in the State and in civil society, having as temporal frames the Brazilian constitutions of 1824, 1891, 1934, 1937, 1946, 1964 and 1988. Settling the historical-political context, the debates in the constituents, and the constitutional texts, it was analyzed the role of religious forces and antireligious forces in the process of secularization, and how secularism appears in each of the foundational documents, either by promoting expanded forms of recognition, or by favoring specific religious groups. In the end, it is concluded that the political force of Christian churches in Brazil places the religious moral discourse in a privileged place before non-hegemonic and anti-Christian discourses, such as discourses sustained by feminist and LGBT movements. For them, a truly secular state requires that secular politics fulfill the promise of get rid of religious commitments and its relation to the transcendental, to be an coordination tool of actions of subjects of reciprocal rights in political, temporal and historical society.

Keywords: Secularization. Secular state. Recognition theory. Brazilian politics. Sexual and reproductive rights.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

FIGURA 1 – Comportamento religioso em setenta e seis sociedades 51
FIGURA 2 – Comportamento religioso em sociedades pós-industriais 52
FIGURA 3 – Percentual da população brasileira por religião – 1872 a 1991 162
FIGURA 4 – População por religião – 1872 a 2010 205

Sumário

INTRODUÇÃO ____ *10*

CAPÍTULO 1 – O PARADIGMA SECULAR ____ *21*

1.1 A hegemonia e a queda da teocracia cristã ____ **27**

1.2 O paradigma secular ____ **36**

CAPÍTULO 2 – SECULARIZAÇÃO E JUSTIÇA ____ *49*

2.1 Secularismo e concepções de justiça moderna: a laicidade republicana e o pluralismo religioso liberal ____ **50**

2.1.1 França: republicanismo e laïcité ____ 50

2.1.2 Estados Unidos: liberalismo e liberdade religiosa ____ 62

2.2 Desafios contemporâneos à secularização: multiculturalismo, gênero, sexualidade e o secularismo cristão ____ **71**

2.3. Propostas de justiça contemporâneas para o Estado secular: tradução cooperativa, pós-secularismo e reconhecimento ____ **91**

2.3.1. Tradução cooperativa e pós-secularismo ____ 92

2.3.2 Teorias do reconhecimento: uma proposta ____ 104

CAPÍTULO 3 – BRASIL: SECULARIZAÇÃO, MODERNIZAÇÃO E DISPUTAS CONTEMPORÂNEAS POR JUSTIÇA ____ *119*

3.1. Do Império Católico à República Laica ____ **121**

3.2. Politizar a religião para sacralizar a política: o enraizamento de institutos religiosos na política brasileira e o estabelecimento do secularismo passivo ____ **142**

3.2.1 A romanização da Igreja Católica e sua aposta na política representativa ____ 142

3.2.2 O desenvolvimento do pluralismo religioso de Estado ____ 156

3.2.3 O Estado religioso contra o comunismo ateu ____ 164

3.3. Do Estado para a sociedade civil e de volta: a emergência de novos atores sociais na disputa pelo Estado laico ____ **174**

3.3.1. O fim da concordata moral e a transição da Igreja Católica do Estado para a sociedade civil ____ 174

3.3.2. A ampliação da participação democrática e a disputa pelo sentido da laicidade no Brasil contemporâneo. ____ 197

3.3.3. Os desafios contemporâneos do secularismo brasileiro ____ 215

3.4. Laicidade brasileira: disputas pelo reconhecimento de direitos em detrimento de valores religiosos ____ **231**

CONSIDERAÇÕES FINAIS ____ *237*

REFERÊNCIAS ____ *242*

INTRODUÇÃO

Em 06 de maio de 2011, o Supremo Tribunal Federal (STF) julgou a Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 4277 e a Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental nº 132, reconhecendo a união estável de pessoas do mesmo sexo e sua proteção como entidade familiar. Uma das principais premissas para a decisão foi o fato de que "a Constituição de 1988, ao utilizar-se da expressão 'família', não limita sua formação a casais heteroafetivos nem a formalidade cartorária, celebração civil ou liturgia religiosa", e assim fazendo avança "no plano dos costumes", caminhando na direção "do pluralismo como categoria sócio-político-cultural." (BRASIL, STF, ADI 4.277, 2011)[1].

No mesmo ano, no mês de outubro, o Partido Social Cristão (PSC) exibiu, em sua propaganda partidária, o que entende como família, representada na seguinte equação: "Homem + Mulher + Amor = Família". Ao longo de 10 minutos de propaganda[2], dividida em várias pequenas inserções exibidas durante a programação televisiva nacional, membros do PSC sustentaram o discurso de que há apenas uma família, a heterossexual, que é a base de toda a sociedade, e qualquer entendimento diferente deste significa uma "afronta à família e uma ameaça à humanidade" *(sic)*. No programa, fica claro que a base do pensamento do partido é o cristianismo e a doutrina social cristã. No entanto, há um grande esforço de sustentar a premissa cristã não como religião, mas como fundamento filosófico, como deixa claro a fala do então vice-presidente do partido, Pastor Everaldo:

> Lembrando que o nosso partido não é religião. Outros partidos adotam em seus programas princípios de Marx, Gramsci, Adam Smith, entre outros. Nós do PSC seguimos os princípios cristãos. Como na passagem da multiplicação dos peixes - nosso símbolo - Jesus sempre atendeu a todos sem segregar, discriminar ou questionar raça, sexo, ou posição política. Todavia, ele não

[1] A íntegra dos votos pode ser lida em:
http://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=AC&docID=628633

[2] Não foi possível localizar o programa completo, que foi ao ar, mas os principais trechos aqui referidos podem ser vistos no link: https://www.youtube.com/watch?v=dcsISei5ngc . No Youtube é possível encontrar as inserções de 30" que foram colocadas ao longo da programação televisiva comum.

> abriu mão de falar sua mensagem. E seguindo o seu exemplo, o PSC, de acordo com a constituição brasileira e seu estatuto, defende com firmeza aquilo em que acredita. Sempre seguindo a doutrina cristã que diz: "amarás a Deus de todo o teu coração e ao próximo como a ti mesmo" (PSC, 2011, trecho entre 8'50"e 9'49").

A partir do episódio acima narrado, mote para a pesquisa que ora se apresenta, foram reunidos acontecimentos recentes da política brasileira nos quais questões e atores religiosos ocuparam um lugar central na disputa. Em 2009, logo após a promulgação do Decreto nº 7073, que aprovou o Programa Nacional de Direitos Humanos – PNDH 3, setores da Igreja Católica e de igrejas evangélicas imediatamente se pronunciaram contrários às diretrizes relacionadas à descriminalização do aborto, ao casamento homossexual e à proibição da ostentação de símbolos religiosos em estabelecimentos públicos. A reação contrária chegou a ponto de a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB divulgar um panfleto no qual chamava o então presidente Lula de "novo Herodes", promovendo a "matança de inocentes" e "agredindo os direitos humanos"[3]. Após os protestos, Lula publicou o Decreto nº 7177, pelo qual recua nos objetivos de descriminalizar o aborto, transformando a questão em uma discussão de saúde pública, e revoga as diretrizes que proibiam a ostentação de símbolos religiosos em órgãos públicos.

Na campanha eleitoral para a Presidência da República de 2010, os temas do aborto e da criminalização da homofobia foram pauta recorrente nos debates entre os candidatos. Em busca do apoio dos líderes religiosos e, sobretudo, dos milhões de votos dos eleitores das duas maiores igrejas pentecostais do Brasil, Assembleia de Deus e Igreja Universal do Reino de Deus, os candidatos José Serra (PSDB) e Dilma Rousseff (PT) empenharam-se em deixar claro que eram favoráveis "à vida em qualquer circunstância" (*sic*), significando claramente um posicionamento no sentido de não descriminalização do aborto. Ademais, ambos frisaram a importância da

[3] Reportagem do jornal UOL Notícias, publicada em 22 de janeiro de 2010. Disponível em: http://noticias.uol.com.br/cotidiano/2010/01/22/ult5772u7129.jhtm

família tradicional e da prioridade à liberdade de culto em detrimento do projeto de criminalização da homofobia[4].

Em maio de 2011, a então presidente Dilma Rousseff determinou a suspensão do kit anti-homofobia, material didático desenvolvido pelo Ministério da Educação que seria distribuído às escolas para servir de base para discussões sobre preconceito e discriminação contra homossexuais. O Kit Gay, como ficou conhecido, foi retirado de circulação após a bancada evangélica manifestar-se intransigentemente contrária ao material, a ponto de ameaçar "não votar nada enquanto não se recolher esse absurdo"[5].

Em março de 2013, ocorreu um dos episódios mais marcantes na disputa pelo espaço político do discurso religioso. Marco Feliciano, pastor da igreja pentecostal Assembleia de Deus e deputado federal filiado ao PSC, foi eleito como presidente da Comissão de Direitos Humanos da Câmara dos Deputados. Sustentando o discurso da moral religiosa e da família tradicional, Feliciano afirmou "que é contra o casamento entre pessoas do mesmo sexo ('minha posição é a de sempre: casamento é entre homem e mulher'), contra a adoção de crianças por casais homossexuais e contra o aborto, mesmo nos casos de anencefalia"[6], mas que não "teria problema algum em discutir referidos temas". Tal fato contrariou a expectativa de movimentos sociais que consideram o discurso dos direitos humanos o *locus* político de grupos minorizados,

---

[4] A então candidata Dilma Roussef chegou a publicar uma "Mensagem" claramente dirigida aos líderes e eleitores evangélicos, pela qual pretendeu desmentir afirmações de que seria a favor do aborto. Destacamos alguns trechos mais significativos: *"Dirijo-me mais uma vez a vocês, com o carinho e o respeito que merecem os que sonham com um Brasil cada vez mais perto da premissa do Evangelho de desejar ao próximo o que queremos para nós mesmos (...); Eleita Presidente da República, não tomarei a iniciativa de propor alterações de pontos que tratem da legislação do aborto e de outros temas concernentes à família e à livre expressão de qualquer religião no País; (...) Com relação ao PLC 122, caso aprovado no Senado, onde tramita atualmente, será sancionado em meu futuro governo nos artigos que não violem a liberdade de crença, culto e expressão e demais garantias constitucionais individuais existentes no Brasil."*

[5] Fala do deputado Anthony Garotinho, então vice-presidente da Bancada Evangélica, publicada em reportagem do Jornal Folha Online, de 17 de maio de 2011. Disponível em: http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/917220-bancada-evangelica-diz-que-nao-vota-nada-ate-esclarecer-kit-gay.shtml

[6] Reportagem do Jornal O Globo Online, publicada em 07 de março de 2013. Disponível em: http://oglobo.globo.com/pais/pastor-marco-feliciano-assume-comissao-de-direitos-humanos-7767447#ixzz2nOoqWfxl

como movimentos LGBT, feministas, de igualdade racial e de religiosidades africanas, cujas lutas por direitos encontram grande resistência dos grupos religiosos cristãos.

Em 2014, foi votado no Congresso Nacional o Plano Nacional de Educação (PNE), documento que determina diretrizes, metas e estratégias para a política educacional dos próximos dez anos e que prevê a criação de planos estaduais e municipais no mesmo sentido. No texto inicial, que foi encaminhado para debate no parlamento, havia a previsão de inserção nos currículos escolares de conteúdos que abordassem temas de direitos humanos relacionados à igualdade e à não discriminação, incluindo questões ligadas à igualdade de gênero, orientação sexual e combate ao racismo. Não obstante, deputados alinhados a doutrinas religiosas, católicos e evangélicos, tanto em âmbito nacional quanto estadual e municipal, construíram um discurso de que "essas expressões valorizam uma 'ideologia de gênero', corrente que deturparia os conceitos de homem e mulher, destruindo o modelo tradicional de família"[7]. Diante da pressão de evangélicos e católicos, as diretrizes relacionadas ao combate à discriminação por motivo de gênero e orientação sexual foram excluídas do PNE e de boa parte dos planos estaduais e municipais subsequentemente aprovados.

Em 2015, o Deputado Eduardo Cunha, membro da igreja Assembleia de Deus e da Frente Parlamentar Evangélica, foi eleito presidente da Câmara de Deputados, e priorizou na pauta da casa legislativa alguns dos projetos mais conservadores que estavam pendentes de votação: o Projeto de Lei 6.583/2013, conhecido como Estatuto da Família, que reconhece como família apenas a união entre homem e mulher[8],

---

[7] Folha de São Paulo Online. Reportagem publicada em 25 de junho de 2015. Disponível em: http://www1.folha.uol.com.br/educacao/2015/06/1647528-por-pressao-planos-de-educacao-de-8-estados-excluem-ideologia-de-genero.shtml.

[8] Art. 2º Para os fins desta Lei, define-se entidade familiar como o núcleo social formado a partir da união entre um homem e uma mulher, por meio de casamento ou união estável, ou ainda por comunidade formada por qualquer dos pais e seus descendentes.

Art. 10 Os currículos do ensino fundamental e médio devem ter em sua base nacional comum, como componente curricular obrigatório, a disciplina "Educação para a família", a ser especificada, em cada sistema de ensino e estabelecimento escolar, de acordo com as características regionais e locais da sociedade, da cultura, da economia e da clientela.

(http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra;jsessionid=F58D4EB0B182947B9236B2988230A911.proposicoesWebExterno2?codteor=1159761&filename=Tramitacao-PL+6583/2013)

excluindo, assim, casais homossexuais do conceito de família, além de prever, como componente curricular obrigatório no ensino fundamental e médio, a disciplina "Educação para a família" *(sic)*; o Projeto de Emenda à Constituição 171/1993, que propõe a redução da maioridade penal e cujos fundamentos são retirados de trechos bíblicos[9]; e o Projeto de Emenda à Constituição 99/2011, que dispõe sobre a capacidade postulatória das Associações Religiosas para propor ação de inconstitucionalidade perante a Constituição[10].

Mais recentemente, outra pauta polêmica em relação à educação vem ganhando notoriedade na esfera pública brasileira: os debates em torno da "Escola sem Partido". Iniciado como uma associação informal de pais e estudantes, sem clara conexão religiosa, "preocupados com o grau de contaminação político-ideológica das escolas brasileiras"[11], logo foi aderido pela Frente Parlamentar Evangélica que, por meio de um de seus mais ativos parlamentares, o Senador Magno Malta, propôs o Projeto de Lei do Senado 193/2016. Além da recusa genérica à doutrinação política, o PLS 193/2016 direciona as proibições diretamente para a pauta que mais incomoda os evangélicos, qual seja, os debates relacionados à gênero e à orientação sexual[12].

---

[9] "A uma certa altura, no Velho Testamento, o profeta Ezequiel nos dá a perfeita dimensão do que seja a responsabilidade pessoal. Não se cogita nem sequer de idade: "*A alma que pecar, essa morrerá" (Ez: 18)*. A partir da capacidade de cometer o erro, de violar a lei surge a implicação: pode também receber a admoestação proporcional ao delito – o castigo. (...) Ainda referindo-nos a informações bíblicas, Davi, jovem, modesto pastor de ovelhas acusa um potencial admirável com o seu estro de poeta e cantor dedilhando a sua harpa mas, ao mesmo tempo, responsável suficientemente para atacar o inimigo do seu rebanho" (trecho da justificativa contida no PLC 171/1993. http://imagem.camara.gov.br/Imagem/d/pdf/DCD27OUT1993.pdf#page=10).

[10] A justificativa de referido projeto começa assim: "Após bom debate, a Frente Parlamentar Evangélica do Congresso Nacional deliberou por apresentar proposta de Emenda à Constituição objetivando inserir Associações Religiosas de caráter nacional (exemplo: CGADB - Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil, CONAMAD - Convenção Nacional das Assembleias de Deus no Brasil Ministério Madureira, CNBB - Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, Supremo Concílio da Igreja Presbiteriana do Brasil, Convenção Batista Nacional, Colégio Episcopal da Igreja Metodista, etc.) no rol do art. 103 da Constituição Federal e, para tanto, apresentamos a seguinte justificação" (http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=931483&filename=Tramitacao-PEC+99/2011)

[11] http://www.escolasempartido.org/quem-somos

[12] Art. 2º A educação nacional atenderá aos seguintes princípios:
(...)
VI - educação e informação do estudante quanto aos direitos compreendidos em sua liberdade de consciência e de crença;
VII - direito dos pais a que seus filhos recebam a educação religiosa e moral que esteja de acordo com as suas próprias convicções.

Estes são alguns dos exemplos do atual debate sobre a interferência da religião e de representantes religiosos na política brasileira. Em todos os casos é notório o protagonismo dos evangélicos, cuja bancada parlamentar, formalizada na Frente Parlamentar Evangélica, atua em bloco no Congresso Nacional quando o assunto toca de alguma forma temas que compõem o quadro da chamada "moral convencional e os bons costumes", relacionados à família, à sexualidade e à reprodução. Esse protagonismo evangélico é acompanhado da atuação eficiente da Igreja Católica, cuja capacidade de mobilização da sociedade civil e influência sobre os governos é notória.

No entanto, ainda que o discurso dos religiosos seja claramente sectário, baseado em dogmas religiosos que ignoram o pluralismo de modos de vida e de valores, não há uma defesa do fim do Estado laico e de instauração de um Estado teocrático. Pelo contrário, as disputas se dão no espaço político institucional (no parlamento, na elaboração e votação de leis e na construção de políticas públicas) e na sociedade civil (grupos de interesses, organizações sociais), com um claro esforço, por parte dos religiosos, de tradução dos argumentos religiosos em argumentos seculares (p. ex. o "pecado do aborto" traduzido como defesa da vida; a "abominação da homossexualidade" traduzido como defesa da família). Ainda que os atores religiosos influenciem (ou mesmo definam) os rumos de alguns temas políticos, eles o fazem adotando princípios seculares como o da representação política (para além da representação religiosa) e a linguagem de direitos legalmente positivados (não normas e dogmas religiosos).

Os temas disputados, são, ao mesmo tempo, os mais articulados nas lutas por reconhecimento de movimentos sociais feministas e LGBT. Para eles, a afirmação de direitos exige uma ruptura com padrões culturais da moralidade convencional, fortemente influenciada pela religiosidade cristã, e institucionalizadas nos conceitos de família, amor, casamento, vida, reprodução e sexualidade. A emergência de

---

Parágrafo único. O Poder Público não se imiscuirá na opção sexual dos alunos nem permitirá qualquer prática capaz de comprometer, precipitar ou direcionar o natural amadurecimento e desenvolvimento de sua personalidade, em harmonia com a respectiva identidade biológica de sexo, sendo vedada, especialmente, a aplicação dos postulados da teoria ou ideologia de gênero.

movimentos sociais que articulam lutas por direitos culturais, sexuais e reprodutivos, nos anos 1960 e 1970, mexeram com estruturas sociais fortemente influenciadas pela moral cristã e até então não questionadas. Os conflitos recentes envolvendo religião e política concentram-se principalmente em questões relacionadas a novas formas de família (divórcio, família uniparental, casamento igualitário, adoção de crianças por casais homossexuais), sexualidade e reprodução (métodos contraceptivos, aborto, reprodução in vitro, células-tronco, liberdade sexual da mulher, homossexualidades e transexualidades), e lutas anticolonialistas e antieurocêntricas (tolerância religiosa e religiões não cristãs, principalmente o islamismo no norte global, e as religiosidades de povos tradicionais e afrodescendentes na América Latina). São, portanto, diferentes daquelas que levaram ao processo de secularização iniciado no ocidente há cinco séculos, visando a diferenciação estrutural entre religião, política e direito, e que resultou em diversos modelos de Estado laico, separando de forma mais ou menos radical Igreja e Estado.

O acirramento de conflitos políticos nos quais a religião tem papel protagonista ou catalizador não é exclusividade do Brasil. Os atentados terroristas nos Estados Unidos, em 11 de setembro de 2001, e os atentados em países europeus como França e Inglaterra, recorrentes nos últimos anos, deixam expostas algumas das feridas abertas pelo neocolonialismo e que já se anunciavam desde a Revolução Iraniana de 1979, que instaurou um Estado teocrático no Irã e frustrou as previsões mais otimistas de uma "modernização secular" do mundo islâmico. Desde então, a marcação indentitária dos povos islâmicos, dentro e fora do Oriente Médio, faz o ocidente cristão se haver com o fato de que seu secularismo se mostra intransigente com o pluralismo religioso não-cristão, refletindo em uma politização anti-imperialista da religião islâmica.

Nesse contexto, mais uma vez, as lutas por reconhecimento se destacam como motor do processo de secularização. Elas descortinam o fato de que a disputa de sentido entre o discurso religioso cristão (e seu processo de secularização) e discursos não religiosos ou de outras religiosidades não é paritário, tendo em vista que a centralidade dos conflitos entre católicos e protestantes na construção do conceito de secularidade consolidou uma gramática moral hegemônica cristã, aparentemente

universal porque aceita pelas diversas denominações cristãs. Esses discursos foram subsumidos em discursos políticos e jurídicos e institucionalizaram padrões de valoração cultural aparentemente neutros, mas carregados de valores da cultura cristã eurocêntrica.

Os conflitos recentes colocam em xeque a acomodação secularista da cultura cristã, na qual há uma separação institucional entre Estado e igreja (mesmo em Estados com religião oficial, como Inglaterra, Argentina e Dinamarca), mas a religião ainda influencia, e muito, a política. Essa acomodação não parece ser suficiente para responder às demandas contemporâneas de justiça expressas em lutas por reconhecimento de atores cujos comportamentos, práticas e costumes negam pressupostos éticos do cristianismo. Mulheres, homossexuais, negros e muçulmanos, dentre outras minorias, têm sido inferiorizados, excluídos e alijados do processo de participação para a definição de normas intersubjetivamente partilhadas que estabeleceram a gramática moral da modernidade, baseada em pressupostos normativos de democracia, liberdade e igualdade.

A presente tese volta-se, assim, para uma análise sobre a formação do Estado secular brasileiro e os conflitos contemporâneos envolvendo religião e política no Brasil. A partir de uma releitura da história institucional do Brasil à luz das relações entre forças religiosas e o poder político, pretende-se mostrar que a secularização é um processo de afirmação de direitos e, como tal, amplia-se na medida em que a pressão de grupos desfavorecidos, organizados em lutas por reconhecimento, mostra que a proposta do secularismo moderno é insuficiente para responder às demandas contemporâneas por justiça.

DESENHO DA PESQUISA

A pesquisa apresenta-se em duas dimensões: uma teórico conceitual e outra qualitativa, a partir de análise bibliográfica e documental.

Inicialmente, delineou-se a origem e o desenvolvimento histórico de conceitos fundamentais para a tese, como secularização e laicidade, e como estes conceitos foram

articulados em dois modelos ocidentais de Estado laico, o norte-americano e o francês. Apesar do foco da pesquisa ser o caso brasileiro, o país é pertencente ao contexto político-cultural do Ocidente. Como tal, é fortemente influenciado pela cultura europeia e cristã, e pelas correntes políticas da modernidade ocidental. Assim, foi importante retomar a narrativa da secularização da cristandade no contexto de formação do Estado moderno, para pensar suas implicações e similitudes na formação do Estado brasileiro, e as singularidades do caso Brasil.

No Capítulo 1, foi abordado o surgimento do paradigma secular e sua relação com a formação do Estado moderno. Analisou-se como a secularização, enquanto diferenciação e separação entre Estado e Igreja, resultou de uma concepção de justiça moderna que abdicou da política enquanto meio de acesso a um Deus, pelo caminho orientado pelas igrejas, para a política enquanto instrumento de ação entre sujeitos intramundanos e historicamente localizados. Ainda que não se ignore a importância e a correlação das grandes tradições religiosas presentes no Ocidente, como o judaísmo e o islamismo, o foco foi tradição cristã e seu processo de secularização.

No Capítulo 2, foi analisada a relação entre secularização e justiça. Primeiramente, a análise deu-se à luz das principais correntes políticas modernas, o republicanismo e o liberalismo, no contexto de formação de dois Estados modernos de grande influência no contexto ocidental cristão: França e Estados Unidos. Estudou-se como essas correntes reservaram diferentes papéis para a religião e como isso influenciou o Estado e a política moderna. Na sequência, foram apontados os conflitos contemporâneos que desafiam o secularismo moderno, e demonstram que os arranjos institucionais dos Estados laicos ocidentais não são suficientes para atender demandas por justiça que emergiram ou se fortaleceram a partir da segunda metade do século XX e que, de alguma forma, se relacionam com a religião. Por fim, foi feita uma análise de como correntes da teoria do reconhecimento podem ser uma proposta de construção de caminhos para se pensar os conflitos e, a partir deles, para reconstituir um sentido de secularização mais adequado às demandas contemporâneas.

O Capítulo 3 ocupa-se do estudo de caso da laicidade brasileira. Utilizando de uma análise diacrônica da historiografia brasileira, focada nas relações entre religião e

política e na atuação de atores religiosos no Estado e na sociedade civil, foi feita uma investigação dos desenhos institucionais relativos à religião presentes nas constituições brasileiras de 1824, 1891, 1934, 1937, 1946, 1964 e 1988. Conjugando o contexto histórico-político, os debates travados nas constituintes, e os textos constitucionais delas resultantes, pretendeu-se analisar o processo de secularização brasileiro, qual o papel das forças religiosas e das forças antirreligiosas nesse processo, e como a laicidade aparece em cada um dos documentos fundacionais, seja promovendo formas ampliadas de reconhecimento, seja favorecendo grupos religiosos específicos.

A escolha da marcação histórica pelas constituições deu-se pelo entendimento de que a análise dos pactos fundacionais do Estado dialoga com valores, objetivos e interesses que permeiam a sociedade para qual a Constituição é adotada. Texto e contexto se complementam na formação da identidade política do Estado, de forma que ambos são fundamentais para analisar temas complexos como a relação entre política e religião.

Nesse sentido, foi feita uma análise dos anais das sessões das assembleias constituintes de 1823, 1890, 1933, 1945 e 1987, e dos debates em torno da aprovação da Emenda Constitucional nº 9 à Constituição de 1967, que possibilitou o divórcio no Brasil. Os documentos foram analisados a partir da busca dos seguintes termos: religião/religioso (a); igreja; Deus/Jesus/Cristo; laico (a)/leigo/secular/secularismo; católico (a); protestante/evangélico (a); cristão (ã); espiritismo/espírita/kardecista; africana/negra/indígena; tolerância; pluralismo/pluralidade/plural; ensino religioso; família; mulher; sexo; gênero; orientação sexual; homossexual/homossexualidade; reprodução; aborto; casamento/divórcio. Ao todo foram 115 volumes de documentos analisados (6 volumes da Constituinte de 1823; 3 volumes da Constituinte de 1890; 22 volumes da Constituinte de 1933/34; 26 volumes da Constituinte de 1946; 1 volume dos debates do Congresso Nacional na votação da Emenda Constitucional à Constituição de 1967 nº 9, que estabeleceu o divórcio no Brasil; e 57 volumes da Constituinte de 1987, sendo 32 volumes das comissões e

subcomissões, e 25 volumes do Plenário da Constituinte), num total de aproximadamente 50.200 páginas.

Diante da surpreendente quantidade de debates em torno dos temas acima elencados, notadamente em torno do papel da religião católica/cristã na sociedade brasileira, foram selecionadas passagens que representam sínteses das diversas manifestações e/ou os principais posicionamentos em cada momento, visando ilustrar o embate de ideias em torno dos temas trabalhados.

Por fim, foram feitos estudos de casos contemporâneos em evidência na esfera pública brasileira, para ilustrar como a laicidade tem sido utilizada por movimentos sociais e pelas religiões para justificar suas demandas por justiça. Foi analisado como a questão religiosa tem sido posta na perspectiva dos poderes executivo, legislativo e judiciário, após a Constituição de 1988, de forma a mostrar como a correlação entre política e religião e a ação das igrejas e de forças religiosas no Estado contemporâneo é atual, ostensiva e agonística.

CAPÍTULO 1 – O PARADIGMA SECULAR

A secularização é um processo político que acompanha a formação da modernidade ocidental. Ela provocou o deslocamento do discurso religioso do centro de sentido simbólico e normativo da sociedade para ser um dentre vários quadros de sentido possíveis, disputando espaço com discursos científicos, culturais, filosóficos, éticos, políticos e jurídicos. A secularização levou à emancipação da política e do direito frente à religião, cada qual formando sistemas normativos distintos, que, mesmo que se influenciem, guardam certa autonomia. Uma das principais consequências do paradigma secular é a ruptura com a ideia teocrática de que o poder político é transcendental, ou seja, emana de uma entidade sacra, superior, onipotente, que organiza o mundo por meio da revelação enviada a seus representantes na terra (geralmente reis, sacerdotes ou outras figuras que assumem o papel de messias). A política secular é vista como algo imanente, uma ordem social criada e administrada pelos seres humanos, movida pela disputa e/ou partilha do poder por pessoas localizadas no tempo histórico, no século.

Ainda que seja possível falar em paradigma secular, com princípios normativos mais ou menos partilhados pela comunidade política, o processo de secularização é tão complexo quanto as sociedades modernas nas quais ele se desenvolveu. A ruptura entre política e religião gerou uma multiplicidade de termos (secular, secularismo, laicidade) e de arranjos institucionais que conformaram a relação entre Estado e igrejas. Ademais, os caminhos históricos percorridos por cada comunidade política até um maior ou menor grau de secularização são múltiplos, dependendo da religião predominante, do nível de racionalização do direito e dos processos sociais e da complexidade de cada sociedade.

A relação entre religião e poder político é detectada em todos os povos antigos que se tem notícia, do ocidente ao oriente. Tanto a sociedade judaica quanto as sociedades antigas grega e romana acessavam os deuses para governar, seja de forma

protagonista, como o povo judeu, seja como conselheiros[13], como no caso dos povos gregos e romanos. Da mesma forma, as sociedades chinesas, indianas e mulçumanas, bem como as comunidades australianas de aborígenes, indígenas americanas e diversas populações africanas se organizaram primeiramente por meio de mitos e crenças religiosas (WEBER, 2010; DURKHEIM, 1989; FUKUYAMA, 2013). Nesse sentido, afirma Fukuyama:

> Como quase todas as sociedades humanas se organizaram em algum ponto na forma tribal, muitos são tentados a crer que este é, de alguma forma, um estado de coisas natural ou de motivação biológica. Porém, não é evidente a razão pela qual você deveria cooperar com um primo em quarto grau em vez de com um conhecido sem parentesco só porque com o seu primo você tem em comum um sexagésimo quarto dos seus genes. (...) O motivo pelo qual esta forma de organização social predominou entre as sociedades humanas foi a crença religiosa, isto é, a veneração de ancestrais mortos. (...) É a crença no poder dos ancestrais mortos sobre os vivos que leva as sociedades tribais a aderir, e não um misterioso instinto biológico. (FUKUYAMA, 2013, p. 78)

Émile Durkheim, em sua obra *As formas elementares da vida religiosa,* originalmente publicado em 1912, afirmou que "até um momento relativamente avançado da evolução, as regras da moral e do direito eram indistintas das prescrições rituais. Podemos dizer, portanto, em resumo, que quase todas as instituições sociais nasceram da religião." (DURKHEIM, 1989, p. 496). Sua tese principal é que as forças religiosas são forças coletivas morais, organizadas em um princípio superior de agrupamento social que é a própria religião. Por isso, a religião é o fundamento, a origem do social, e gerou tudo o que há de essencial na sociedade. (WILLAIME, 2012; BOBINEAU E TANK-STORPER, 2011).

---

[13] Os povos gregos e romanos não fundamentavam a política em leis sobrenaturais, religiosas, nem construíram seus governos de forma "descendente" (termo utilizado por Ullmann (1985) para designar governos cuja fonte primeira é Deus, que vai transmitindo a lei e a autoridade para os membros superiores da escala social cristã, como o Papa, o Rei, até chegar como mandamento ao povo), mas sim de forma ascendente (a partir do poder dos cidadãos que formam a república). No entanto, a influência dos deuses e do destino está sempre presente nos povos antigos. A *Trilogia Tebana* de Sófocles ilustra abundantemente a força que os deuses, oráculos e outras figuras mitológicas tinham em Atenas. Mesmo que queiramos ver em Grécia e Roma povos que hoje poderíamos chamar seculares, cuja política e filosofia eram resultantes de debates entre homens nessa terra e relacionados a sua vida presente, terrena, e não em um além-vida desconhecido, suas ações não eram livres dos mitos, magias e crenças religiosas. Vale lembrar que o que chamamos de destino, esse porvir isento de nossa vontade ou ação, era a deusa *Tique* (grego) ou *Fortuna (*romano). Da mesma forma a *Justitia* (em grego a deusa *Dice*) era a deusa dos julgamentos e da justiça.

Max Weber, por sua vez, dedicou diversas obras para o fenômeno religioso[14], partindo do pressuposto histórico de que as religiões não são prioritariamente sistemas de crenças, mas sim sistemas de regulamentação da vida (BOBINEAU E TANK-STORPER, 2011), de forma que sua sociologia das religiões é analisada prioritariamente no contexto da sociologia da dominação (WILLAIME, 2012). Em sua sociologia do direito, Weber (2012) afirma que o maior ou menor desenvolvimento do direito profano dependeu do grau de racionalização do direito sacro, no sentido de eliminar a magia como meio de salvação e substituí-la por uma doutrina revelada, mas teleológico e racionalmente sistematizada (PIERUCCI, 1998). Essa racionalização, cuja forma mais acabada deu-se na religião cristã, serviu como guia ao direito profano no caminho à racionalidade, tendo em vista que "as igrejas foram as primeiras 'instituições' no sentido jurídico, e a partir dali iniciou-se a construção jurídica das associações públicas como corporações" (WEBER, 2012, p. 115).

Dessa forma, o autor afirma que, em sociedades nas quais o mandamento sacro (*fas*) separou-se do direito profano (*ius*), este último se desenvolveu de modo autônomo rumo a um direito racional e formal, marca do paradigma secular. No entanto, em sociedades em que não se realizou a separação dos mandamentos sagrados e do direito secular, persistiu uma normatividade teocrática, com pouca ou nenhuma dimensão normativa fora das normas religiosas. Das grandes religiões monoteístas, o judaísmo, o islamismo e o cristianismo, a última foi a que mais desenvolveu a separação entre *fas* e *ius*, a ponto de a secularização ser considerada, por alguns, como um processo só observável em sociedades cristãs.

Conforme discorre Weber (2012), os judeus sempre lidaram com duas dimensões normativas: o direito sagrado e o direito profano. No entanto, a existência de dois sistemas normativos não significava a separação entre *fas* e *ius.* Pelo contrário, o direito sagrado era uma norma universal que dominava toda a esfera da vida judaica, desenvolvendo-se primeiramente como um direito consuetudinário, decorrente da

[14] *A ética protestante e o espírito do capitalismo (1904)*, *As seitas protestantes e o espírito do capitalismo (1906)*; *Ensaios Reunidos de Sociologia da Religião (1917/1920*), além de escritos fundamentais sobre a relação entre religião, direito e Estado no livro *Economia e Sociedade (1910/1920).*

tradição oral da interpretação da *Torá,* sendo posteriormente fixado por escrito para garantir sua uniformidade frente à crescente diáspora do povo judeu. Mas a religião judaica, e consequentemente a lei sagrada, só se aplica ao povo judeu, cujo pertencimento étnico e religioso se inter-relacionam, sendo transmitido eminentemente por meio da descendência, eventualmente por conversão, mas não pelo proselitismo[15].

Devido à condição de povo párea que caracterizou historicamente os judeus, estes foram condicionados a se relacionarem com povos não-judeus, notadamente nas relações comerciais, obrigando-os a reconhecer a validade das normas éticas e jurídicas dos outros povos. Dessa forma, o direito sagrado judaico tornou-se um direito particular, que influenciava muito mais a vida interna da família e a da sinagoga do que a vida pública e comercial (WEBER, 2012), e que mantinha a identidade judaica em meio a diversos povos. Essa característica, juntamente à diáspora judia, que fez os judeus a se submeterem ao poder político de incontáveis outras sociedades até a criação do Estado de Israel (1948), são os prováveis motivos de as comunidades judias terem sempre se colocado a favor do secularismo nos diferentes Estados modernos (BIRNBAUM, 2014).

O Islã, por seu lado, não conhecia quase nenhuma área da vida jurídica na qual as normas não fossem de origem sagrada. O direito civil se desenvolveu oralmente por "profetas jurídicos" que transmitiram ao longo do tempo as manifestações do profeta Maomé, sendo, portanto, uma interpretação do direito consuetudinário baseado no Alcorão. Com o fim da "era dos profetas", ocorrida nos séculos XIII/XIV (séculos VII/VIII do calendário islâmico), o ensino do direito passou a ser a leitura e repetição de conhecimentos inalteráveis, sem inovações universais, mas apenas pequenas adaptações casuísticas (WEBER, 2012). Isso dificultou a racionalização e a sistematização de um pensamento jurídico que pudesse se autonomizar em relação aos mandamentos sacros. Mesmo o Império Otomano, o regime mais desenvolvido em termos de instituições burocráticas no mundo islâmico, baseava sua legitimidade

[15] Proselitismo é a atuação no sentido de catequisar para converter um indivíduo a determinada fé (HOUAISS, 2001).

exclusivamente na religião, inclusive em termos de sucessão do poder do Império, ficando o sultão limitado pela lei religiosa mulçumana, a *Sharia* (FUKUYAMA, 2013).

Essa é, provavelmente, a principal razão da impossibilidade de um processo de secularização dos povos islâmicos nos moldes da secularização cristã. Kuru (2009), ao analisar o secularismo na Turquia, afirma que a separação entre Estado e religião, em uma sociedade islâmica, só é possível de forma impositiva (assertiva) pelo Estado e radical, já que o islamismo nunca foi apenas uma religião, mas controla todo um modo de vida no qual não cabe a separação das esferas temporal e espiritual[16]. No mesmo sentido é a afirmação de Huntington (2010) de que, diferente da concepção cristã ocidental da separação dos reinos de Deus e de César, a concepção mulçumana do islamismo o concebe como um estilo de vida que transcende e une religião e política.

O cristianismo, por sua vez, estabeleceu uma relação muito mais complexa com os poderes temporais. De acordo com Weber (2012), a religião cristã, mais do que nenhuma outra, soube articular o sagrado e o poder dele decorrente para exercer o controle sobre a sociedade, manter o poder político, influenciar as normas jurídicas e morais e justificar seu poder carismático. Desde seu surgimento, a religião cristã

[16] Vale a pena destacar a secularização da Turquia, país majoritariamente islâmico que, há quase um século, sustenta uma república secularista. A Turquia foi o centro político do Império Otomano desde a tomada de Constantinopla, atual Istambul, pelos turcos otomanos, em 1453. O fato, além de ser o marco histórico do fim do Império Romano do Oriente, fim da Idade Média e início da Idade Moderna, marcou o início da única potência muçulmana que representou ameaça para o poder do Ocidente Cristão em termos de dominação territorial. Assim como nos estados absolutistas europeus, o Império Otomano constitui-se a partir da aliança entre poderes temporais dos sultões e os poderes religiosos islâmicos. Ao longo do século XIX, o Império Otomano foi dominado pelas diversas potências europeias (França, Inglaterra, Rússia, Holanda), como o foram diversos Estados da Ásia e Oriente Médio no movimento histórico que se convencionou chamar neocolonialismo. Após a Primeira Guerra Mundial, o Império Otomano foi definitivamente cindido, e a Turquia iniciou, em 1919, uma guerra pela independência das forças estrangeiras, liderada por Mustafá Kemal, também conhecido como Atatürk. A independência foi liderada pela juventude turca, que havia sido educada principalmente na França e sustentava ideais ocidentais de conexão entre modernização e secularização, nos moldes da *laïcité* francesa. Soma-se a isso o fato de que a elite otomana, representada pelos sultões e sustentada pelas instituições islâmicas, era aliada às forças estrangeiras, de forma que a República da Turquia, que perdurou entre 1923 a 1950, estabeleceu um regime fortemente laico. Por meio de reformas como a substituição de cortes islâmicas por tribunais civis, adoção do alfabeto latino e do calendário gregoriano, emancipação das mulheres e proibição da poligamia, o governo de Atatürk buscou ao máximo a ocidentalização da Turquia, o que dependia de forte controle do islamismo. Kuru (2009) afirma que o secularismo turco é, mais do que um regime político, um filosofia de vida, já que o islamismo não é apenas uma religião, mas controla todo um modo de vida, e não aceitaria apenas a separação do Estado e da religião. Por isso, o secularismo tem que ser completo, radical e, em boa medida, antirreligioso.

utilizou-se de uma linguagem secular por meio da qual fundiu a hierofania[17] suprema da encarnação de Deus em Jesus Cristo (ELIADE, 1992) ao ato cosmogônico de fundação de um novo mundo – o mundo cristão - representado pelo povo de Deus, unido por meio da lei divina. Fortemente influenciada pelo direito romano, ela incorpora em sua gramática religiosa elementos eminentemente políticos (ULLMANN, 1985, CHAUÍ, 1998) como lei (a lei divina revelada por Jesus e pelas escrituras), dever (a observância da lei divina é dever do cristão e reflexo da sua fé), povo (o povo de Deus), reino e governo (o reino dos céus, governado por um corpo hierárquico bem definido, como Deus, anjos e santos). Essa junção será fundamental para se pensar a secularização moderna e suas críticas contemporâneas, como será visto no capítulo seguinte.

Não obstante sua vocação política, a Igreja Cristã surgiu como uma instituição distinta de governos, reinos e povos. O cristianismo, diferente do judaísmo e do islamismo, é uma religião que se pretende universal, com um único Deus, criador e senhor de toda a humanidade, e não apenas de um povo escolhido descendente de uma ou outra linhagem familiar ou tribal. É uma religião de indivíduos cujo pertencimento advém de sua fé em um mesmo e único Deus, e não por sua pertença a uma nação ou Estado. O Cristianismo não admite subordinação a qualquer Estado, pois estes são múltiplos e limitados, e a comunidade cristã deve ser una, indivisível, universal e perene (ULLMANN, 1985; BEAU DE LOMÉNIE, 1958).

Nesse sentido, o cristianismo, na sua origem, separou claramente *fas* e *ius*: os cristãos deviam a Deus o que é de Deus, mas também a César o que é de César[18]. No entanto, "se ocorresse um conflito entre os dois deveres de obediência, não restava dúvida de que o cristão devia antes obedecer a Deus do que a César" (NOGUEIRA, 2010, p. 53). As leis religiosas e a obrigação do cristão com a Igreja deveriam prevalecer sobre as leis dos homens, atuando como fundamento moral decorrente da observância de valores, comportamentos e princípios que fazem da vida do indivíduo na terra um

[17] Aparecimento ou manifestação reveladora do sagrado (HOUAISS, 2001).

[18] Evangelho de Mateus, capítulo 22, versículo 21: quando questionado pelos fariseus se pagar impostos à Roma os desviariam do caminho de Deus, Jesus lhes responde com a famosa frase: "*Pagai, pois, a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus*".

caminho para alcançar "o reino e a justiça de Deus" (ALBERIGO, 1999). A Igreja Cristã surge, pois, como instituição autorizada a governar os assuntos espirituais de toda a humanidade, independente dos poderes políticos constituídos, influenciando ou mesmo controlando estes sempre que a ação do indivíduo na terra seja contrária ao mandamento religioso.

Isso se mostrou fundamental para a resistência da Igreja Cristã diante dos desafios que os poderes políticos lhe impuseram ao longo de sua história: as perseguições aos primeiros cristãos no Império Romano e a posterior dominação do clero pelo imperador Constantino; a unidade da Igreja diante do esfacelamento do Império Romano e no processo de feudalização da Europa na Idade Média; a manutenção dos poderes do Papa diante dos governos absolutistas e na formação dos Estados na Era Moderna (ULLMANN, 1985, BOBBIO, 1998; AQUINO, FRANCO e LOPES, 1980).

Ao mesmo tempo, sua habilidade para o político transformou a Igreja Católica em um dos maiores poderes temporais, principalmente ao longo da Idade Média, tensionando, ou mesmo apagando, os limites do que é de Deus e do que se deve a César, submetendo o poder temporal ao poder religioso, mas com claros objetivos de dominação política, e não apenas espiritual. Essa tensão culminou com o processo de secularização da sociedade ocidental cristã, como será analisado a seguir.

1.1 A hegemonia e a queda da teocracia cristã

A consolidação da religião cristã enquanto instituição organizada ocorreu no século IV e fortaleceu-se com o desenvolvimento da patrística no século V. Apesar de se orientar a um fim ultraterreno, a Igreja Cristã faz parte dessa terra, e a existência terrena do cristão é, portanto, de fundamental importância para se alcançar os objetivos espirituais. Por isso, a organização do poder religioso com autoridades capazes de revelar a vontade divina e conduzir os indivíduos à salvação ultraterrena é parte indissociável da organização da Igreja. Nesse sentido, o papado se consolidou como sistema descendente do governo de Deus, e o cristianismo se afirmou como a

religião católica, ou seja, universal[19] (BEAU DE LOMÉNIE, 1958; AQUINO, FRANCO e LOPES, 1980; WEBER, 2012).

Desde a adoção do cristianismo como religião oficial do Império Romano no ano 380[20] e durante a Alta Idade Média (séculos V a X), as relações entre a Igreja Cristã e os governantes que sucederam os imperadores romanos foi no sentido de unificação dos poderes religiosos e temporais na pessoa do Imperador, que tinha poderes de nomeação e dominação sobre o organismo eclesiástico. Esse sistema é chamado de Cesaropapismo (CIFUENTES, 1989; FUKUYAMA, 2013), e chegou ao seu auge com Carlos Magno, coroado Sacro Imperador Romano pelo então Papa Leão III[21].

A dominação política sobre o clero, todavia, não significou o enfraquecimento da Igreja Católica. Pelo contrário, com o fim da unidade do Império Romano e a fragmentação do Império do Ocidente em decorrência das invasões bárbaras e do processo de feudalização, a Igreja foi a única instituição unificada, coesa e organizada na Alta Idade Média (BOBBIO, 1998; AQUINO, FRANCO e LOPES, 1980). Ademais, a Igreja preservou o legado cultural greco-romano, sendo a referência cultural e intelectual para os novos conquistadores, além de ter se tornado, já em fins do século VII, proprietária de um terço das terras produtivas na França, Alemanha e Itália (FUKUYAMA, 2013; BEAU DE LOMÉNIE, 1958), consolidando assim seu poder cultural, econômico e político.

---

[19] *Católico: latim eclesiástico catholicus, -a, -um, do grego katholikós, -é, -ón, universal*. "católico", in Dicionário Priberam da Língua Portuguesa [em linha], 2008-2013, http://www.priberam.pt/dlpo/cat%C3%B3lico [consultado em 14-02-2015].

[20] Os primeiros cristãos foram duramente perseguidos pelas autoridades romanas durante seus três primeiros séculos de existência, já que o discurso de igualdade entre os seres humanos e de alcance de um outro reino causou um medo dos governantes da desordem e rebelião. As perseguições só findaram com a conversão de Constantino, imperador romano que governou entre os anos 306 e 337.

[21] A instabilidade política e os conflitos constantes que marcaram a Alta Idade Média fizeram com que o Império do Ocidente não passasse de uma ficção. Os reis que sucederam aos imperadores romanos tinham pouco ou quase nenhum poder diante das diversas dinastias locais que disputavam poder e prestígio diante da Igreja, notadamente os francos, germânicos e saxônicos (AQUINO, FRANCO e LOPES, 1980). Ao mesmo tempo, as relações da Igreja Romana com Bizâncio ficavam cada vez mais sensíveis, posto que os imperadores bizantinos (Justiniano o mais famoso) impunham orientações doutrinais à cristandade que contradiziam o papado. Sentindo-se cada vez mais ameaçado, o papado se alia aos francos e, no ano 800, o então Papa Leão III coroa Carlos Magno como Sacro Imperador Romano (BEAU DE LOMÉNIE, 1958), iniciando uma ruptura entre ocidente e oriente que veio a se consolidar com o Grande Cisma do Oriente, em 1054, que rompeu definitivamente a unidade do Cristianismo, com a divisão entre Igreja Cristã Ortodoxa e Igreja Católica Apostólica Romana.

A Baixa Idade Média (séculos X a XV) foi marcada por transformações sociais, culturais e políticas que inverteram a ordem de dominação entre Império e Igreja, com a concentração dos poderes espirituais e temporais nas mãos do chefe da Igreja Católica, num sistema chamado de hierocracia[22] (ALBERIGO, 1999; FUKUYAMA, 2013; BOBBIO, 1998). Nesse período, não havia a autonomização das esferas da vida social. Moral, política, cultura e religião faziam parte de uma mesma realidade humana, cristã, indivisível, *ad majorem gloriam Dei* (para a maior glória de Deus). Após quase um milênio de ligação entre a Igreja e os poderes políticos, as noções de império, igreja, cristandade, poder espiritual e poder temporal estavam estreitamente ligadas, indiferenciadas para o sujeito medieval, seja ele o mais humilde servo, o Imperador ou o Papa. A visão de mundo religiosa cristã era a única possível, válida para toda a sociedade. Conforme afirma Taylor (2010), era praticamente impossível não acreditar em Deus por volta do ano 1500, quando todos os eventos naturais eram explicados e justificados em nome de Deus e os espaços de associação e convivência social, assim como os eventos festivos e rituais, eram religiosos.

A consolidação do sistema feudal solapou qualquer ideia de unidade do que antes fora o Império Romano, restando apenas uma identidade entre os povos da Europa Ocidental: a religião católica, representada pela Igreja romana. A ela coube o papel de guardiã da cultura antiga, responsável pelos valores espirituais e morais da sociedade e pela formação intelectual da nobreza. Quando as universidades surgiram, no século XI, a Igreja já havia dominado o pensamento filosófico com as questões relacionadas à fé cristã, de forma que aqueles serviram para a "institucionalização exemplar da cultura cristã" (ALBERIGO, 1999, p. 103)[23].

---

[22] Sistema no qual a autoridade do Papa prevalece tanto na ordem espiritual quanto temporal, ao qual estão subordinados todos os cristãos, inclusive o imperador, e cujo poder advém diretamente de Deus, "com vistas a desempenhar um ofício mais excelso, mais relevante que aquele outro exercido pelo Rei" (SOUZA e BARBOSA, 1997, p. 28).

[23] A Escolástica, método de pensamento desenvolvido por filósofos e teólogos católicos a partir do século IX, foi tão importante para afirmar as bases ideológicas cristãs quanto a Patrística o foi no início do cristianismo. A retomada de textos da antiguidade grega, notadamente de Aristóteles, principalmente por Tomás de Aquino (1224-1274), visou conciliar a fé cristã com um sistema de pensamento racional, além de valorizar a dimensão política da sociedade e da fé.

Nesse contexto, a Igreja aproveitou o aumento de seu prestígio para ampliar consideravelmente seu poder temporal. Ullmann (1985) afirma que, por volta dos séculos XII e XIII, a submissão dos reis à Igreja era de tal magnitude que a autoridade do Papa não era mais imposta, mas sim requerida pelos príncipes, que constantemente consultavam-no para legislar ou resolver algum conflito. O poder do Rei perde sua autonomia, ficando submetido ao Papa, que o assistia na sua gestão governamental temporal (ULLMANN, 1985; CIFUENTES, 1989). O chefe da Igreja tinha, pois, não só a atribuição de ungir o Rei, legitimando seu governo, mas também a de avaliar a correção ou não de seus atos e a de destituí-lo ou excomungá-lo, caso governasse contrariamente aos interesses cristãos.

O ensino universitário, somado à redescoberta, no final do século XI, das leis romanas, compiladas no *Corpus Iuris Civilis,* (o Código de Justiniano), viabilizaram à Igreja transformar uma gama de documentos dispersos sobre a cristandade – escritos dos fundadores da religião cristã, decretos de concílios papais e de imperadores e restos de leis romanas e germânicas – em um corpo de leis canônicas autônomas (FUKUYAMA, 2013). Isso representou um ganho de racionalidade à Igreja Católica, considerada por Weber (2012) a primeira instituição em sentido jurídico, com capacidade de agir como um verdadeiro Estado, com burocracia, administração e legislação.

No entanto, paradoxalmente, a racionalização da dominação da Igreja em âmbito temporal viabilizou uma maior contestação ao seu poder. As nascentes universidades puderam separar "os estudos de teologia, por um lado, e os de direito profano, por outro, do ensinamento jurídico canonístico" (WEBER, 2012, p. 114), o que foi fundamental para o desenvolvimento de um direito profano racional e autônomo diante do direito canônico. Com isso, as contradições teológicas que a dominação política trazia para a religião foram se acumulando, e se tornaram os argumentos predominantes para o declínio da hierocracia e o início da secularização. Dois autores medievais foram fundamentais para a sistematização das principais contradições da Igreja Católica e para a contestação do poder temporal do Papa: Marsílio de Pádua (1991) e Guilherme de Ockham (2002).

Marsílio de Pádua foi um jurista italiano nascido por volta de 1275. Em 1324 Marsílio conclui sua obra mais notável, o *Defensor Pacis*, pelo qual pretendia acabar de uma vez com a disputa entre o *sacerdotium* e o *imperium*, representado, então, pelo Papa João XXII e o imperador Luiz IV. Refletindo o pensamento jurídico que começa a se consolidar nas universidades, o qual separa leis profanas e divinas, Marsílio de Pádua afirma que os sacerdotes têm competência para enunciar a Lei Divina, pois esse poder lhes foi concedido por Cristo. A autoridade dos sacerdotes diz respeito ao batismo, à transformação do pão em corpo de Cristo, à instituição dos sucessores eclesiásticos, e à definição de atos humanos que devem ser promovidos ou evitados para atingir o fim melhor que convém à humanidade na outra vida. Nenhum desses poderes, no entanto, é coercitivo. Eles não visam infligir castigos às pessoas neste mundo, mas são orientações visando a salvação espiritual. Mesmo o poder das chaves[24] "não é outra coisa senão mostrar à Igreja que os pecados absolvidos ou retidos foram igualmente absolvidos ou retidos por Deus no que respeita à vida futura, pois os delinquentes deverão alcançar a beatitude ou estarão sujeitos à condenação eterna" (PADUA e SAVONAROLA, 1991, p. 47). Ademais, e principalmente, Marsílio afirmava que o poder do Papa em comandar a Igreja não advém das escrituras, mas sim do costume.

Por outro lado, a lei humana é constituída por "preceitos estatuídos pelo conjunto de cidadãos ou por sua parte mais relevante", e define quais atos humanos cada pessoa deve praticar ou evitar para atingir o melhor fim nesse mundo, sob pena de sofrer coações e sanções, "implicando numa pena ou castigo a ser atribuído àqueles que a transgridam" (PADUA e SAVONAROLA, 1991, p. 36). Dessa forma, somente o poder dos seres humanos, exercido pelo imperador, pode punir a transgressão da lei

[24] (*Potestas Clavium*), entendido como o poder de admitir ou excluir membros da igreja por meio do perdão e da excomunhão. O Poder das Chaves foi a interpretação dada pela Igreja ao trecho bíblico do evangelho de São Mateus (16, 16-19):*"Respondeu-lhe Simão Pedro: Tu és o Messias, o Filho de Deus vivo. E Jesus respondeu-lhe: Bem aventurado és tu, Simão, filho de Jonas, porque não foram a carne e o sangue que to revelaram, mas meu Pai que está nos céus. Ora, também eu te digo: Tu és Pedro e sobre esta pedra edificarei a minha Igreja, e as portas do Inferno não prevalecerão contra ela. Dar-te-ei as chaves do Reino dos céus, e o que ligares na terra ficará ligado nos céus; e o que desligares na terra ficará desligado nos céus."*

humana e garantir a segurança e a unidade do povo. Assim, Padua retirava o poder temporal do Papa e o transferia para o Imperador, submetendo a ele, inclusive, a Igreja.

Guilherme de Ockham, por sua vez, foi um franciscano inglês, nascido por volta de 1285, e escreveu seu principal trabalho, *Oito questões sobre o poder do Papa,* entre 1340 e 1341. Conforme aponta Boni (2006), Ockham era por demais teólogo para aceitar simplesmente a argumentação fundamentalmente política de Marsílio de Pádua, que desqualificava a capacidade da Igreja para fundar uma comunidade cristã coesa, reduzindo a mesma a uma simples parte menor da *civitas.* O teólogo inglês sustentava a superioridade do poder espiritual em relação ao poder temporal, mas isso não significa que um devesse se submeter ao outro, ou que ambos deveriam ficar na mão de uma mesma pessoa (OCKHAM, 2002).

Ockham, seguindo os ensinamentos de Tomás de Aquino, desconstrói a *plenitudo potestas* com fundamentos eminentemente teológicos. Primeiramente, ele contesta a crescente opulência do papado e os excessos materiais do clero, que lhe pareciam uma contradição com os preceitos de humildade e solidariedade pregados por Jesus. Ademais, a afirmação da infalibilidade do Papa e, consequentemente, da Igreja Romana, era insustentável, já que nenhuma autoridade ou instância que exerce o poder concedido por Jesus a Pedro reveste-se da infalibilidade de Deus. Por fim, Ockham afirma que a Bíblia deixa claro que Cristo "não se julgou senhor de impérios e de reinos; que aceitou a autoridade de César, a quem pagou imposto; e que não transformou seu principal apóstolo em príncipe, em instituidor de principados ou em nomeador ou destituidor de reis e imperadores" (BONI, 2006, p. 123), de forma que a plenitude do Papa não se sustentava nas escrituras e, por isso, não deveria existir.

As ideias desenvolvidas por ambos os teóricos abriram caminho para a derrocada da hierocracia no final do período medieval. A deslegitimação do poder temporal do papado deu maior fôlego para que os príncipes aumentassem seu poder político, o que foi favorecido pelas condições socioeconômicas relacionadas à transição do feudalismo para o capitalismo, bem como à ascensão do absolutismo monárquico e do Renascimento.

Além da disputa política travada entre o papado e as novas potências seculares representadas pelos reis absolutistas, tanto sobre o controle do poder temporal quanto sobre a interferência das autoridades leigas sobre as nomeações eclesiásticas (Querela das Investiduras – 1075 a 1122[25]), o papado também sofria uma grande resistência de sua autoridade no seio da própria Igreja. A crise moral que tomou Roma nos séculos XIV e XV, com a opulência do papado romano, a venda das indulgências e as falhas doutrinais decorrentes da falta de formação teológica da maioria do clero, que consistia não de padres formados na Igreja mas sim nobres e príncipes interessados apenas no poder que esta havia alcançado (ALBERIGO, 1999), desencadeou diversas manifestações de descontentamento por membros da própria Igreja[26] e culminou com um dos acontecimentos mais importantes da história do Ocidente: a Reforma Protestante.

Em 1517, um padre e teólogo alemão, Martinho Lutero, após uma viagem a Roma no auge da venda de indulgências, pregou na porta da catedral de Wittenberg um papel que continha 95 teses contrárias à natureza da penitência, à autoridade do Papa e à utilidade das indulgências[27]. O que era, então, um conflito teológico tornou-

[25] Querela das Investiduras (1075-1122) é o nome atribuído à disputa entre os poderes leigos e os religiosos sobre o controle da Igreja, cujos principais atores foram o Papa Gregório VII e o Imperador Henrique IV. Gregório VII exerceu o papado entre os anos de 1073 e 1085 e empreendeu em seu pontificado a Reforma Gregoriana que, dentre outras coisas, proibiu a intervenção das autoridades leigas nas eleições eclesiásticas, reconhecendo ao papa, exclusivamente, o poder de investir os indivíduos nos cargos sacerdotais. Henrique IV, por sua vez, só poderia assegurar sua autoridade imperial se conquistasse os feudalistas eclesiásticos da Alemanha, sendo indispensável que a investidura destes dependesse do imperador, e por isso ignorou as determinações de Gregório VII e, em 1076, decretou a deposição do Papa. Como o papado já estava há muito fortalecido junto aos poderes temporais, conforme descrito anteriormente, o decreto do imperador não surtiu efeitos práticos e Gregório, em resposta, excomungou o Imperador e o depôs do trono, fazendo com que este fosse até Roma lhe pedir perdão e livrá-lo da excomunhão. (AQUINO, FRANCO e LOPES, 1980; CIFUENTES, 1989; BEAU DE LOMÉNIE, 1958). Os conflitos entre papado e imperador continuaram com seus respectivos sucessores até que, em 1122, o Papa Calixto II e o Imperador Henrique V assinam a Concordata de Worms, que sela a competência exclusiva do papado na investidura eclesiástica, assim como afirma a investidura imperial pela Graça de Deus[25]. A Concordata de Worms marcou a vitória da supremacia pontifical e a submissão da autoridade imperial à Igreja.

[26] Além das teses defendidas por Ockham, monge franciscano, também foi fundamental o papel de John Wycliffe (1328-1384), teólogo e professor da Universidade de Oxford, considerado o precursor da Reforma Protestante. Wycliffe negava a supremacia de Roma, rejeitava o culto às imagens, criticava veementemente a riqueza da Igreja, contrária aos princípios de pobreza de Cristo, e defendia o direito de cada fiel em ler a bíblia na sua própria língua. (BETTENSON e MAUNDER, 1963)

[27] Todas as teses são encontradas em Documents of the Christian Church (4th. Ed.). Oxford University Press, 2011, pp. 197-203.

se, rapidamente, um conflito político de grandes proporções (BEAU DE LOMÉNIE, 1958).

A Reforma Protestante ocorreu em uma época de profundas mudanças na sociedade europeia. A estabilização do sistema feudal viabilizou o desenvolvimento do comércio e a expansão da atividade mercantil nos séculos XIV e XV. O renascimento comercial levou ao retorno da população às cidades e à urbanização. As trocas comerciais e a expansão da exploração mercantil para o oriente contribuíram para o renascimento das artes, o desenvolvimento da ciência, o resgate da cultura helenista e o desenvolvimento do humanismo e do antropocentrismo. A invenção da Imprensa no século XV por Guttemberg e a difusão da informação escrita foi fundamental para o sucesso da Reforma (com a impressão e difusão da Bíblia, que até então era propriedade apenas das Igrejas e monastérios) e do Renascimento, bem como para a consolidação das bases socioculturais da modernidade (THOMPSON, 1998). Todas essas mudanças refletiram diretamente no poder da Igreja Católica. Não só seu poder temporal foi contestado, mas também seu monopólio do poder espiritual sobre a cristandade ocidental.

É certo que o enfraquecimento do poder religioso junto ao poder político não ocorreu de forma uniforme, definitiva e pacífica, nem imediatamente após a Reforma. O período conhecido como Antigo Regime, que perdurou na Era Moderna (séculos XIV a XVIII), foi marcado justamente pela aliança entre Igreja e Poder monárquico absolutista, que mantinha o sistema de servidão feudal dos camponeses e submetia a nova classe burguesa à exploração tributária para manter o sistema. Porém, a igreja não era mais uma única Igreja Católica, mas diversas igrejas cristãs (luterana, calvinista, anglicana, anabatista, dentre outras), que eram protegidas ou combatidas pela monarquia conforme os interesses temporais ou espirituais.

A pluralidade religiosa e o assentamento dos poderes temporais resultaram em diversas guerras em toda a Europa durante os séculos XVI e XVII, cujas disputas pelo poder eram sustentadas ideologicamente pela disputa religiosa, e culminaram na Guerra dos Trinta Anos (1618/1648). Nesta, os conflitos entre alemães, holandeses, espanhóis, franceses, dinamarqueses, suecos e outros povos se mesclaram e

transformaram a Europa central em um palco de guerra generalizada, reduzindo uma população de 18 milhões de pessoas para quatro milhões em menos de uma geração (VAN LOON, 2004). Ao chegar ao fim, por meio do Tratado de Westfália (1648), a guerra havia devastado a Europa e não resultou em vencedores: "as potências católicas continuaram católicas, e as potências protestantes permaneceram fiéis às doutrinas de Lutero, Calvino e Zwinglio" (VAN LOON, 2004, p. 279).

As guerras religiosas demonstraram a impossibilidade de qualquer das novas igrejas, e mesmo da velha Igreja Católica, em alcançar uma vitória definitiva para reconstruir um império universal espiritual e para se impor como única instituição autorizada para guiar espiritualmente os seguidores de Cristo. Ao mesmo tempo, a perspectiva de uma sociedade unificada pela religião, "à luz do princípio segundo o qual a religião do rei é a religião de todos (*cujus regio, ejus religio*), se tornou insuficiente, no século XVIII, para lidar politicamente com uma nova situação de composição multirreligiosa" (ALMEIDA, 2008, p. 27).

Assim, a solução para a paz foi a aceitação de que os indivíduos podiam professar diferentes crenças, conduzidos por diferentes igrejas e por sua convicção interna, sem que tal fato justificasse uma intervenção externa do Estado e de qualquer outra religião. Ao mesmo tempo, essa liberdade de culto e crença só era possível com a ruptura entre a pertença religiosa e a pertença a um Estado nacional, ou, em outras palavras, com a autonomização do poder do Estado perante o poder da Igreja, conforme aponta Willaime:

> A autonomização do político caminhou junto com o reconhecimento do pluralismo religioso. Tal reconhecimento significava que a unidade nacional passava por outro processo que o da tradição religiosa e que os indivíduos consideravam-se cidadãos independentes da religião que tivessem. (WILLAIME, 2012, p. 120)

A autonomização acima descrita é, no entanto, de natureza distinta das diversas tentativas de independência da Igreja e do Estado verificadas ao longo da Idade Média. Lá, as disputas entre Igreja e Estado pela hegemonia do poder temporal não significavam o afastamento de argumentos religiosos na condução da política, mas apenas a titularidade da autoridade para exercer os poderes. Já na modernidade essa

independência significou a autonomização do político diante da religião, pautada por uma "distinção entre questões de Estado e questões da alma" (TURNER, 2013, p.1).

Ao longo dos séculos XVIII e XIX, o processo de modernização do ocidente provocou diversas mudanças sociais, econômicas e políticas. Estas mudanças acompanham o processo de secularização e a consolidação do Estado Laico, que será analisado a seguir.

1.2 O paradigma secular

Durante a Idade Média europeia, a cosmologia cristã era absoluta, dominava todas as classes e todos os âmbitos de interação social. A "totalidade" humana era cristã, e suas ações eram susceptíveis de serem julgadas em virtude dos padrões e normas estabelecidas pela Igreja Católica. O pensamento religioso predominava, tendo a bíblia como texto de referência para explicar a natureza e a sociedade, regulando os comportamentos culturais, políticos e sociais (ULLMANN, 1985; LE GOFF, 2008).

Nesse sentido, a justiça consistia em observar a lei divina ditada pela autoridade que detém o saber da vontade suprema, o Papa ou o Rei, a partir de uma concepção descendente de governo (ULLMANN, 1985), pela qual o poder emana de Deus, que elege um representante na terra para exercer um poder derivado em nome dEle. A igualdade perante Deus criava uma comunidade eticamente coesa, que formava, ao mesmo tempo, a igreja e o corpo político (CHAUÍ, 1998; TAYLOR, 2010).

Entretanto, o advento da modernidade provocou uma ruptura do cosmos cristão (ELIADE, 1992; BERGER, 1985), uma dessacralização da experiência humana na terra (WEBER, 2004; HABERMAS, 1987a) e uma pluralidade de modos de vida conflitante com a ideia de fundamentos últimos religiosos (RAWLS, 2000; HABERMAS, 2002). Nesse sentido, é possível afirmar que o processo de modernização foi decisivo para o processo de secularização, e que ambos são fenômenos tipicamente

ocidentais[28] (WEBER, 2004; FUKUYAMA, 2013; MARRAMAO, 1997), ainda que posteriormente tenham sido difundidos para outras culturas.

A modernização, apesar de não ter ocorrido de uma vez nem de maneira uniforme em todo o Ocidente, caracteriza-se por um conjunto de mudanças políticas, econômicas, sociais e culturais resultantes das grandes revoluções do ocidente: a Reforma Protestante, as Revoluções Burguesas e a Revolução Industrial. Cada um destes eventos eclodiu em momentos de crise e representou ruptura com os tipos tradicionais/pré-modernos/arcaicos de ordem social. O capitalismo e a industrialização substituíram a economia de subsistência e a manufatura; a ciência se colocou como meio e medida do conhecimento em detrimento dos mitos e das crenças que forneciam explicação/justificativa para os fenômenos naturais e para o comportamento humano; o tempo se desvencilhou do lugar e dos fenômenos naturais, tornando-se um marcador histórico impessoal e universal; a esfera pública se destacou cada vez mais da esfera privada, burocratizando a administração da coisa pública e desestruturando práticas tribais/comunitárias de organização (BOBBIO, 1998; GIDDENS, 1991; TOURAINE, 1995; WEBER, 2004; 2012).[29]

A modernização designa, sobretudo, uma mudança da atitude do indivíduo frente ao mundo e frente a si mesmo. De observador de uma realidade contingente a qual não domina para um agente dessa realidade, o sujeito moderno coloca-se como medida e como fim, implodindo uma cosmovisão na qual Deus era o centro, e o Reino dos Céus era o objetivo primordial a ser alcançado. Conduzido pelo Iluminismo, movimento filosófico moderno que aposta no uso da razão como única forma de libertar o ser humano da ignorância e da submissão, inclusive religiosa, o indivíduo moderno entende que a racionalidade humana, aliada ao conhecimento científico, torna-o apto a conhecer e compreender a natureza e a si mesmo. Ele se vê capaz de ser

[28] Não cabe, aqui, dissertar sobre os diversos motivos, contextos e fenômenos que levaram os povos ocidentais a desenvolver esquemas políticos, sociais, culturais e mesmo religiosos que culminaram na modernização, em comparação com outros povos que não o fizeram. Estes fenômenos são abundantemente analisados na literatura disponível. Para o presente trabalho, utilizamos como referência Weber (2012), Fukuyama (2013) e Habermas (1987a).

[29] A literatura sobre modernidade e modernização é inesgotável. A bibliografia consultada constitui a seleção de alguns autores e textos fundamentais para a construção teórica da presente tese, que circunda a relação entre modernidade e secularização.

protagonista de sua história e da história do mundo, e não um elemento a mais do cosmos divino, no qual os fenômenos anômicos (sofrimento, mal, morte) só podiam ser explicados acessando poderes sobrenaturais, transcendentes e religiosos (WEBER, 2012; FUKUYAMA, 2013; HABERMAS, 1987a).

Em uma sociedade na qual a razão, e não a tradição, a superstição ou o mito, é a fonte última da autoridade, e na qual a ciência pretende dar explicações para os fenômenos naturais e para o comportamento humano, a religião perde o poder simbólico de guarda da segurança e da ordem do mundo, e a dominação em nome de Deus perde seu *status* privilegiado de verdade absoluta e incontestável (MARRAMAO, 1995; HABERMAS, 2002).

Berger (1985), ao analisar a relação entre religião e sociedade, afirma que a primeira ocupou um lugar destacado no empreendimento de construção do mundo pré-moderno, justamente pela sua capacidade de dar sentido à realidade, livrando o indivíduo do medo da ausência de sentido, que lhe causa sacrifício e sofrimento. Segundo ele, é justamente da capacidade de as explicações religiosas gerarem segurança para o indivíduo que advém o poder social das igrejas e dos líderes religiosos. Em um universo incompreensível ao ser humano, no qual a existência é marcada por ritos e festas dedicadas a entes superiores, cujo agrado ou desagrado define a boa ou má colheita, a saúde ou a doença, a fortuna ou o infortúnio, aquele que conhece o caminho direto aos deuses ou detém o poder mágico ou sacerdotal possui, igualmente, o poder sobre a humanidade.

As explicações científicas e o uso da razão na modernidade levaram à contestação de verdades religiosas que formavam o tecido de realidade compartilhada pela sociedade tradicional, cuja estrutura de plausibilidade perde sua integridade. Nesse contexto, "o mundo cristão começa a vacilar e sua realidade deixa de se impor como verdade evidente" (BERGER, 1985, p. 60), fazendo com que a dominação baseada em pressupostos religiosos perca seu fundamento de legitimidade. O despojamento da magia como explicação do mundo e a destranscendentalização do poder, que passa a exigir justificativas racionais resultantes de processos decisórios intramundanos, fazem com que a religião perca espaço na função de *medium* de

integração social que preenchia em sociedades tradicionais (HABERMAS, 1987b). O "homem moderno a-religioso" (ELIADE, 1992) reconhece-se como o único sujeito e agente da História e rejeita todo apelo à transcendência, não aceitando nenhum modelo de humanidade fora da condição humana. Assim, o indivíduo "faz-se a si próprio, e só consegue fazer-se completamente na medida em que se dessacraliza e dessacraliza o mundo" (ELIADE, 1992, p. 97-98). Esse é, pois, o primeiro sentido de secularização: a dessacralização dos processos sociais em decorrência da dessacralização do mundo.

Esse elemento é o que caracteriza o termo analítico "secular" (*the secular*) utilizado por José Casanova (2011), ao lado de outras duas categorias analíticas, "secularismo" (*secularism*) e "secularização" (*secularization*). No entendimento do sociólogo, trata-se de diferentes pontos de vista para se compreender o lugar da religião na sociedade moderna ocidental. Por "secular", Casanova refere-se a uma categoria epistêmica moderna central para constituir ou experienciar algo, uma esfera, ou uma realidade, não religiosa. Nesse sentido, "o religioso" e "o secular" se constituem mutuamente na forma de oposição e de exclusão.

A separação entre ambos já está contida nos primórdios do termo secular, cunhado na Idade Média (quem saía da igreja se secularizava; as propriedades retiradas da Igreja eram secularizadas)[30], mas a modernidade inovou no sentido da inversão entre o padrão e a exceção: na era moderna, "o secular" é o comportamento

[30] O termo secularização surgiu, primeiramente, como um conceito teológico, significando a separação entre o religioso/espiritual/sagrado e o secular/temporal/profano (CASANOVA, 2011; MARRAMAO, 1997), e era utilizado quando um religioso saía da vida monástica para retornar à vida leiga. Secularizar significava, pois, tornar mundano, viver no século, que é o tempo comum, que transcorre e se desgasta, diferentemente da eternidade do tempo sagrado, que só poderia ser alcançado com uma entrega total à religião. Durante as guerras de religião, a secularização tomou uma conotação jurídica, significando a perda do controle, por parte da Igreja Católica, de terras e propriedades em favor dos príncipes ou das igrejas nacionais, culminando com a Concordata de 1801 assinada por Napoleão Bonaparte e o Papa Pio VI, pela qual a igreja francesa se viu expropriada definitivamente de seus bens (MARRAMAO, 1995 e 1997; TAYLOR, 2010; BERGER, 1985; BEAU DE LOMÉNIE, 1958; GAUCHET, 1998). O conceito jurídico, aparentemente neutro, ganhou conotações políticas, sociológicas e ideológicas nos séculos seguintes, tornando-se um dos pilares da modernidade e assumindo, nas palavras de Marramao (1995), "o significado de categoria genealógica capaz de conter em si o sentido unitário da evolução histórica da sociedade ocidental moderna" (p. 29).

esperado, universalizado e naturalizado, enquanto "o religioso" seria o resíduo, o que sobraria após a depuração das instituições, da moral, da racionalidade e da cultura do "ranço" da tradição e da irracionalidade. Nesse sentido, a secularização é vista como naturalização da não crença (*unbelief*) ou da não religião (*nonreligion*).

À primeira vista, esse estado de naturalização da não religião e da racionalidade/cientificidade como meios de interpretação do mundo faz parecer estarmos condenados ao desaparecimento dos laços religiosos, das relações com a transcendência e à diminuição das expectativas de uma vida após a morte. Esta era a perspectiva do Iluminismo e do Positivismo que impulsionaram o pensamento secularista nos séculos XVIII, XIX e início do século XX. No entanto, como destacado por Norris e Inglehart (2011), a teoria da secularização enquanto diminuição da religiosidade não se confirmou na história de longa duração, tendo em vista a multiplicidade de indicadores de vitalidade e popularidade da religião nos Estados Unidos, na América Latina, no Leste Europeu e nos países mulçumanos. Pelo contrário, o século XX mostrou que as tradições religiosas continuam a carregar um potencial semântico capaz de mobilizar e orientar a ação para boa parte da sociedade (HABERMAS, 2006).

Casanova afirma que o declínio das crenças religiosas é um fenômeno não só moderno, mas europeu. Ele não acontece de forma automática, mas é um processo reflexivo, racional, consciente e, sobretudo, histórico, que só é observado, de fato, na sociedade europeia cristã, devido ao seu próprio e singular desenvolvimento:

> Os europeus tendem a experimentar a sua própria secularização, isto é, o declínio generalizado de crenças e práticas religiosas em seu meio, como uma consequência natural de sua modernização. Ser secular é experienciado não como uma escolha existencial que os indivíduos modernos ou sociedades modernas fazem, mas, sim, como um resultado natural de se tornar moderna. A este respeito, a teoria da secularização mediada através deste estágio de consciência histórica tende a funcionar como uma profecia autorrealizável. É, na minha opinião, a presença ou ausência desse estágio de consciência histórica secularista que explica quando e onde os processos de modernização são acompanhados pela secularização radical. Nos locais onde tal consciência histórica secularista está ausente ou menos dominante, como nos Estados Unidos ou na maioria das sociedades pós-coloniais não ocidentais, processos de modernização não são susceptíveis de ser acompanhados por processos de declínio religioso. Pelo contrário, eles podem ser acompanhados por

> processos de avivamento religioso. (CASANOVA, 2011, p. 59-60. Tradução nossa[31])

É precisamente na direção de uma crítica à universalização da secularização europeia que Casanova desenvolve uma segunda categoria analítica: o secularismo. O autor faz, inicialmente, uma distinção entre o secularismo como questão de política de Estado (*statecraft*) e o secularismo como ideologia. O primeiro deve ser entendido como um pressuposto normativo de separação das autoridades política e religiosa a perseguido conscientemente pelos Estados que se consideram modernos e democráticos. Este conceito de secularismo dispensa "qualquer teoria substantiva, positiva ou negativa, da "religião"" (CASANOVA, 2011, p. 66). O segundo é o secularismo como ideologia, irrefletidamente assumida como uma realidade moderna inescapável. Nela, há uma valoração negativa da religião, seja como um elemento típico de uma fase superada pelo progresso histórico, seja como uma força irracional e incompatível com a exigência de racionalidade do discurso político moderno. Em ambos os casos, discursos e razões religiosas deveriam ser banidos da esfera pública e confinados em esferas privadas.

O problema com a concepção ideológica do secularismo é que seus pressupostos não podem ser tomados nem como verdadeiros, nem como universalizáveis para todos os povos e culturas. A sociologia do início do século XX (com destaque para as obras de Durkheim e Weber) refutou a abordagem iluminista reducionista da religião como algo irracional e incompatível com a modernidade, ao demonstrar o papel protagonista das religiões na formação das sociedades e sua

---

[31] Do original: "I would like to propose that this secularist stadial consciousness is a crucial factor in the widespread secularization that has accompanied the modernization of western European societies. Europeans tend to experience their own secularization, that is, the widespread decline of religious beliefs and practices in their midst, as a natural consequence of their modernization. To be secular is experienced not as an existential choice that modern individuals or modern societies make but, rather, as a natural outcome of becoming modern. In this respect, the theory of secularization mediated through this historical stadial consciousness tends to function as a self-fulfilling prophecy. It is, in my view, the presence or absence of this secularist historical stadial consciousness that explains when and where processes of modernization are accompanied by radical secularization. In places where such secularist historical stadial consciousness is absent or less dominant, as in the United States or in most non-Western postcolonial societies, processes of modernization are unlikely to be accompanied by processes of religious decline. On the contrary, they may be accompanied by processes of religious revival."

vocação para o político. Ademais, autores como Carl Schmitt (2006) e Hannah Arendt (2011) mostraram que a política e o direito modernos foram elaborados a partir de "elementos teológicos secularizados" (SCHMITT, 2006), como natureza, soberania, vontade, e ainda recorrem a fundamentos últimos e ideias transcendentais tipicamente religiosas como "lei fundacional", "fonte absoluta de autoridade" e "leis da natureza"(ARENDT, 2011).

Por outro lado, ainda que haja uma coincidência entre modernidade, racionalização e declínio da religião no processo de secularização da Europa Ocidental, não significa que estes elementos estejam todos presentes de uma vez em todos os processos de secularização de outros países. "Ser moderno" nem sempre é sinônimo de "ser secular"; "ser secular" não significa ser a-religioso; e "ser religioso" não significa ser irracional (CASANOVA, 2011). O perigo de se tomar teorias da secularização eurocêntricas, fruto de um processo histórico único dos povos europeus, como único modelo de secularização aplicável a todas as comunidades históricas, é fazer com que o secularismo político se perca em secularismos ideológicos. Ou seja, ao invés de garantir a separação entre Estado e Igreja, entre autoridade religiosa e política e a diferenciação entre ambas as esferas, o secularismo ideológico julga a religião arbitrariamente como como algo bom/positivo ou ruim/negativo, e pode resultar em intolerância e conflitos de fundo religioso:

> O secularismo político cai facilmente na ideologia secularista quando o político arroga para si características absolutas, soberanas, quase-sagradas, quase-transcendentes, ou quando o secular arroga para si o manto da racionalidade e da universalidade, enquanto afirmam que a religião é essencialmente não racional, particularista, e intolerante (ou não-liberal) e, como tal, perigosa e uma ameaça para a política democrática sempre que entra na esfera pública. (CASANOVA, 2011, p. 69. Tradução nossa[32])

Dessa forma, o secularismo ideológico pode resultar em um Estado mais hostil do que neutro a questões religiosas e, mais ainda, levar ao favorecimento de uma

[32] Do original: "Political secularism falls easily into secularist ideology when the political arrogates for itself absolute, sovereign, quasi-sacred, quasi-transcendent character or when the secular arrogates for itself the mantle of rationality and universality, while claiming that religion is essentially nonrational, particularistic, and intolerant (or illiberal) and, as such, dangerous and a threat to democratic politics once it enters the public sphere."

religião majoritária, supostamente secularizada porque aceita por uma autoridade política distinta da autoridade religiosa (MANCINI e ROSENFELD, 2014; ZAGREBELSKY, 2014).

A permanência do religioso não significa, no entanto, descartar a secularidade enquanto orientação normativa da modernidade. O que Casanova e outros autores pós-iluministas, desde clássicos como Marx (2010) e Weber (2004) a contemporâneos como Gauchet (1998) e Taylor (2010), afirmam sobre a secularização é que esta significa a transição de um mundo no qual as religiões continuam a existir, mas em uma forma política e uma ordem coletiva não mais determinada por elas. Nesse processo, setores da sociedade e da cultura são "subtraídos" da dominação das instituições e símbolos religiosos (BERGER, 1985), fazendo com que a religião perca o monopólio da interpretação do mundo, dos valores e da autoridade (MARRAMAO, 1997).

A crescente racionalização da ação humana e a pluralidade de fins que podem ser atingidos após a quebra da "ideia cosmológica da unidade do mundo" (HABERMAS, 2002) leva à progressiva diferenciação da lógica da ação, cujas regras e técnicas utilizadas dependem da relação meio-finalidade (WEBER, 2011, 2012). Religião, política, direito, ciência e economia conformam-se em sistemas diferentes, com técnicas e regras especializadas, levando a uma autonomização do direito e da política frente à religião e de instituições do Estado frente às instituições eclesiásticas.

A quebra na unidade religiosa provocada pela Reforma protestante, o individualismo antropocêntrico e a racionalidade enquanto guia da liberdade humana viabilizaram não só a pluralidade de crenças religiosas (considerando, da mesma forma, a possibilidade de não crer em nenhuma religião), mas também a pluralidade de formas de vida e concepções de bem. A sociedade moderna é, pois, complexa, formada por uma multiplicidade de contextos culturais, de ordens legítimas e de identidades pessoais que complexificam a integração social e a tomada de decisões coletivas, as quais se espera que preencha os pressupostos de legitimidade, justiça e correção sem acessar argumentos metafísicos e religiosos ou concepções de bem não universalizáveis (HABERMAS, 2007a, 2007b).

Esse é o sentido do terceiro termo utilizado por Casanova (2011), secularização (*secularization*). Ele serve como conceituação analítica do processo histórico do mundo moderno ocidental, definido como um processo de diferenciação das diversas esferas institucionais ou subsistemas nas sociedades modernas, resultante da particularidade do desenvolvimento histórico cristão europeu e que se difundiu principalmente nas sociedades americanas herdeiras da cultura ocidental.

Enquanto discurso orientador da ação política, a secularização toma a forma de laicização, que objetiva emancipar todas as esferas seculares do controle religioso e produzir uma clara separação entre laico/eclesiástico. O termo laicidade deriva de laico, leigo, e na sua origem se aplicava aos cristãos que não pertenciam ao clero ou alguma ordem religiosa[33]. Assim como secularização, "laicidade" se autonomizou de seu uso originariamente religioso e foi apropriado politicamente para significar uma ordem política separada da ordem religiosa (BOBBIO, 1998; MARIANO, 2011; RANQUETAT JÚNIOR, 2012; RIVERA, 2002). Enquanto secularização e seus derivados (secular, secularismo etc.) referem-se a um processo complexo, com dimensões sociais, políticas, culturais e mesmo religiosas, a laicidade (laicismo) refere-se a um fenômeno estritamente político de emancipação do Estado dos poderes eclesiásticos, de autonomização das esferas institucionais do direito, da política e das instituições públicas da dominação da Igreja, e da perda de privilégios de determinada denominação religiosa frente ao Estado, que passa a ser um "estado leigo ou sem religião" (RIVERA, 2002, p. 94).

A laicidade apresenta-se, primeiramente, como uma postura anticlerical, ou seja, contrária à igreja e à religião, tendo como momento principal a construção da *laïcité* francesa nos séculos XVII e XVIII. O fato de a Igreja Católica representar um dos pilares do Antigo Regime, alvo dos revolucionários burgueses, colocou-a como inimiga das liberdades individuais e da democracia nascente, de forma que a República só poderia ser fundada a partir da separação radical entre religião e política.

[33] Laicidade é um termo usado em línguas latinas, como francês, espanhol e português, enquanto nas línguas algo-saxônicas, como inglês e alemão, raramente se observa a utilização do termo *laic* ou *laicism,* sendo o termo *secularism* predominante em qualquer discussão a respeito da separação entre religião e política, Igreja e Estado.

O abandono de preceitos religiosos seria um pressuposto indispensável para erigir um governo racional, resultante do debate entre indivíduos livres dos dogmas e dos preconceitos, visando alcançar o bem comum.

Mas a laicidade pode, também, ter uma perspectiva menos antirreligiosa e mais plurirreligiosa. A Reforma Protestante e a multiplicidade de religiões que surgiram a partir dela exigiu dos Estados uma postura de neutralidade, indiferença e afastamento das questões religiosas. A crença religiosa passa a ser uma escolha dentro de tantas disponíveis, dependendo exclusivamente da vontade do indivíduo e não podendo ser constrangida pelo Estado. O individualismo e a liberdade negativa do nascente liberalismo reforçaram a ideia de que o Estado deve proteger a liberdade individual da escolha religiosa, e não proibir a religião. Nesse sentido, a laicidade liberal não é avessa à religiosidade, e sim objetiva proteger todas as manifestações religiosas, e as igrejas não são necessariamente inimigas ou opostas ao Estado, mas a religião perde seus privilégios sociais e políticos e não mais define o direito e o governo.

Ahmett Kuru (2009), em um estudo comparativo sobre as políticas de Estado relativas à religião nos Estados Unidos, França e Turquia, desenvolve uma distinção entre dois tipos de secularismo: assertivo e passivo. O secularismo assertivo é aquele no qual o Estado desempenha um papel ativo para excluir a religião da esfera pública e confiná-la no domínio privado. No secularismo passivo, por outro lado, o Estado mantém uma postura de neutralidade e de equidistância às denominações religiosas, mas permite a visibilidade pública da religião e dos argumentos religiosos. O autor afirma que o elemento primordial para se estabelecer o tipo de secularismo é a existência ou não de um *ancien régime*, contra o qual movimentos anticlericais se organizam para excluir a Igreja do Estado[34]. A análise é feita pela presença de quatro elementos: (1) a existência ou não de um regime monárquico, (2) a existência de uma

[34] A existência ou não de um antigo regime, sustentado pela aliança entre Igreja e Estado, também é um ponto fundamental para se compreender as diferentes conformações do secularismo moderno na visão de Charles Taylor (2010), que também apresenta o caso dos Estados Unidos como paradigmático justamente por não ter contado com um antigo regime. Nesse caso, o autor canadense destaca menos os elementos analíticos postos por Kuru e mais o fato de que a elite revolucionária europeia dos oitocentos conectava a religião cristã e sua organização "paroquial" a valores populares antiquados, tradicionais, que deveriam evoluir, se modernizar, com uma nova ordem social e política secular.

religião hegemônica, (3) uma aliança entre ambos e (4) um movimento republicano antimonárquico bem sucedido.

Quando os quatro elementos estão presentes, o regime que se instala no lugar do *ancien régime* tende a ser o de um Estado de secularismo assertivo, no qual o governo desempenha um papel ativo para excluir a religião da esfera pública e confiná-la na esfera privada. Este é o caso de França, México, Espanha, Portugal, Rússia, e do Brasil durante a República Velha (1889-1930).

Caso algum dos quatro elementos não esteja presente, prevalecem outros arranjos institucionais entre Estado e religião:

> Em países onde não há *ancien régime,* faltam alguns componentes. Isso pode resultar em um Estado religioso, um Estado com religião estabelecida ou um Estado secular com predomínio do secularismo passivo. O Iran hoje é um exemplo do primeiro resultado. Durante a Revolução de 1979, o primeiro, o segundo e o quarto elemento existiam. No entanto a religião hegemônica não era aliada da monarquia. Ao contrário, o clero xiita ganhou popularidade por desafiar o Xá e liderou a revolução. (...) Na Grã Bretanha o domínio Anglicano era mais fraco do que a hegemonia luterana. O estabelecimento do anglicanismo foi contestado por diversas religiões alternativas, desde a católica até diversas denominações protestantes. (...) Como resultado, não houve um confronto entre forças religiosas e secularistas: não houve conflitos entre "duas Grã Bretanhas" como o conflito "das duas Franças". (...) Entre os Estados seculares, aqueles que não tiveram um *ancien régime* experienciaram a dominação do secularismo passivo. Irlanda e Polônia tiveram historicamente uma religião hegemônica mas não uma divisão de monarquia versus republica. Assim, a hegemonia católica não era entendida como uma força antirrepublicana. Ao contrário, a Igreja Católica foi historicamente um símbolo de resistência contra a "colonização inglesa" na Irlanda e contra "invasões, partilhas e ocupações" estrangeiras na Polônia. A Alemanha teve uma monarquia e uma transformação republicana mas não tinha uma religião hegemônica. Durante a *Kulturkampf,* o conflito não era entre religião e secularismo; era principalmente entre a autoridade do Estado Protestante e o catolicismo. (...) À Índia colonizada falta tanto uma monarquia local quanto uma religião hegemônica. Os fundadores da Índia moderna adotaram o secularismo passivo para manter tanto a autonomia política do Estado quanto a coexistência pacífica da maioria Hindu com uma grande minoria mulçumana. (KURU, 2009, p. 25-27. Tradução nossa[35])

[35] Do original: "In countries where there is no *ancien régime,* some components are missing. That may lead to a religious state, a state with established religion, or a secular state with the dominance of passive secularism. Iran today is an example of the first result. During the Revolution of 1979, the first, second, and fourth components existed. Yet the hegemonic religion did not ally with the monarchy. On the contrary, the Shia clergy gained popularity by challenging the Shah and led the revolution. (…) In Britain the Anglican dominance was weaker than the Lutheran hegemony. The Anglican establishment was contested by several alternative religions, from Catholicism to various Protestant denominations. (…) As a result, a clash did not take place between religious and secularist forces: there was no conflict of two Great Britains resembling the conflict of two Frances. (…) Among the secular states, those that

Para Kuru, os Estados Unidos são um exemplo de país de secularismo passivo precisamente porque, sendo um país novo de imigrantes, não teve nem uma monarquia local, nem uma religião hegemônica, muito menos a aliança entre ambos, de forma que a religião nunca foi percebida como uma ameaça aos grupos seculares.

Independente do modelo adotado, a laicidade pressupõe o fim da identidade entre Estado e Igreja. Tendo essa separação como premissa, os Estados ocidentais estabeleceram diferentes arranjos institucionais e políticos que conformaram a relação entre Estado e Religião e o papel das igrejas na ordem social (MANCINI e ROSENFELD, 2014; GRIMM, 2014; STEPAN, 2011; KURU, 2009; ORO e URETA, 2007)[36].

---

lack an *ancien régime* experience the dominance of passive secularism. Ireland and Poland historically had an hegemonic religion but not a monarchy versus republic division. Therefore, the Catholic Church historically was a symbol of resistance against "English colonization" in Ireland and foreign "invasions, partitions, and occupations" in Poland. Germany had a monarchy and a republican transformation but not a religious hegemony. During the *Kulturkampf,* the conflict was not between religion and secularism; it was mainly between the Protestant state authority and Catholicism. (…) Colonized India historically lacked both a local monarchy and hegemonic religion. The founders of modern India adopted passive secularism to maintain both the political autonomy of the state and the peaceful coexistence of majority Hindu with a large Muslim minority."

[36] Estes modelos vão desde Estados que adotam religiões oficiais (Reino Unido, Suécia, Dinamarca, Grécia, Argentina), mas que sustentam a liberdade religiosa e a tolerância das religiões minoritárias; passando por modelos de cooperação e acomodação positiva (Holanda, Alemanha, Paraguai, Guatemala), nos quais há uma separação entre Estado e Igreja e a garantia da liberdade de culto, mas a legislação aponta para ações positivas do Estado para promover determinadas igrejas (geralmente a Católica e as Protestantes majoritárias), como o reconhecimento da personalidade jurídica e o recolhimento de impostos clericais; até o modelo laico/separatista, no qual há uma separação legal entre Estado e Igreja, equidistância do Estado perante todas as denominações religiosas e garantia da liberdade de crença para os cidadãos (Estados Unidos, França, Itália, México, Brasil). Note-se que os exemplos elencados apontam para Estados de cultura predominantemente cristã. Isso não significa que países de outras religiões majoritárias não tenham elaborado seus próprios modelos de secularização, como bem aponta Kuru (2009) ao listar a Turquia como grande exemplo de Estado mulçumano secular. No entanto, tendo em vista que o islamismo não é apenas uma religião, mas um projeto de sociedade que engloba todos os âmbitos da vida de forma normativa, como visto na primeira parte deste capítulo, a secularização só é possível de forma autoritária, não democrática, por meio de um controle do Estado sobre a religião. Stepan (2011), por sua vez, defende que a impossibilidade de um secularismo não autoritário não é característica da religião islâmica em si, mas de países mulçumanos árabes, nos quais diversos outros fatores incidem para um recrudescimento do uso político da religião mulçumana, como se "a "maldição do petróleo", o conflito árabe-israelense, a presença de "tribos" e de uma linguagem comum amplamente partilhada enfraquecesse a dimensão territorial das reivindicações democráticas em muitos países árabes" (p. 126, tradução nossa), dificultando, assim, o pluralismo e a tolerância religiosa. Em oposição, países de maioria muçulmana não árabes, como Indonésia e Senegal, são exemplos positivos de modelos seculares democráticos, muitas vezes mais pluralistas e igualitários do que os modelos dos países cristãos.

O que se pode concluir em relação ao secularismo moderno, notadamente na sua dimensão da laicidade, é que ele visa primordialmente a afirmação de uma ordem política não-religiosa, cujos fundamento e exercício do poder advém de normas, princípios e ações intramundanos, construídos por disputas políticas de sujeitos localizados historicamente. Ele modificou a ideia de justiça medieval, fundada na observância de preceitos éticos cristãos e obediência à uma lei superior e exterior à humanidade. A gramática política da modernidade, composta por termos como democracia, liberdade, autonomia e pluralidade, só pode ser efetivada abrindo mão da gramática religiosa da obediência, submissão, unidade e verdade absoluta.

No próximo capítulo, será feita uma análise das concepções de justiça subjacentes ao paradigma secular moderno, considerando duas das principais correntes políticas da modernidade, o republicanismo e o liberalismo, tendo como guia a análise de dois casos emblemáticos: a "*laicïté*" francesa e a "liberdade religiosa" norte-americana. Em seguida, serão explorados alguns problemas contemporâneos que estes países enfrentam e para os quais as propostas republicana e liberal parecem não ser suficientes para se realizar os pressupostos de justiça. Por fim, serão expostas algumas propostas teóricas que pretendem pensar outras formas de realização da justiça diante das demandas contemporâneas envolvendo a religião.

CAPÍTULO 2 – SECULARIZAÇÃO E JUSTIÇA

Em 1967, Ernest-Wolfgang Böckenförde, jurista e filósofo alemão ligado ao Partido Democrático Cristão, proferiu uma palestra na qual levantou aquele que seria conhecido, a partir de então, como *O Dilema de Böckenförde: "Será que o Estado secularizado continua alimentando-se de pressuposições normativas que ele não consegue garantir por si mesmo?"*(BÖCKENFÖRDE, 1968, *apud* HABERMAS, 2007b; HABERMAS e RATZINGER, 2007; GORDON, 2013). Ao fazer esse questionamento, Böckenförde pretendia investigar sob quais pressupostos o Estado secularizado baseava sua moralidade e coesão política, após mil anos de um mundo medieval no qual o cristianismo constituía uma "ordem mundial total", que produzia tanto uma orientação moral (cristã) quanto um pano de fundo cultural homogêneo. Para ele, o Estado moderno não é capaz de garantir a regulação social pelos seus meios próprios – a coerção e a impositividade legal – sem recorrer a algum tipo de moral e de homogeneidade que faz os indivíduos se associarem em uma comunidade política. E, ao abrir mão da moralidade cristã, as pessoas se viam obrigadas a encontrar uma nova unidade (*a new togetherness*).

De fato, ao se afirmar que o Estado secular constitui um novo paradigma em relação ao Estado cristão medieval, pretende-se dar a paradigma o sentido construído por Thomas Kuhn (1991): o secularismo refuta o Estado cristão que lhe antecede, edificando todo um quadro linguístico, simbólico e institucional específico, que passa a ser um quadro de sentido com bases legitimadoras advindas de fontes profanas da filosofia dos setecentos e oitocentos (HABERMAS e RATZINGER, 2007). Ao mesmo tempo, essa refutação é feita por meio de um processo dialético com o cristianismo, pelo qual os elementos laicos são construídos em substituição, ou tradução, dos elementos religiosos.

A seguir, será feita uma análise das duas principais correntes políticas desenvolvidas na modernidade que se propuseram a criar outros fundamentos morais, jurídicos e políticos que pudessem exercer a função de coesão social, antes exercida pela religião: o republicanismo e o liberalismo. Como já apontado, a referida

análise partirá de uma releitura do processo histórico de formação do Estado moderno na França e nos Estados Unidos, tendo como elemento central a dialética entre a velha ordem religiosa e a nova ordem laica. Posteriormente, serão apresentados os limites destes modelos e os principais conflitos contemporâneos deles decorrentes, que exigem a construção de outras propostas normativas para ampliar a concepção de justiça sem abrir mão das conquistas de direitos do Estado secular.

2.1 Secularismo e concepções de justiça moderna: a laicidade republicana e o pluralismo religioso liberal

França e Estados Unidos são dois países constituídos como Estados laicos, com separação institucional entre Igreja e Estado. Não obstante, a questão religiosa foi conformada de forma diversa, mesmo oposta, em cada um deles, consolidando dois modelos de secularização: o francês/republicano e o americano/liberal. Na formação do Estado francês, a Igreja Católica foi tomada como cúmplice de um Antigo Regime que sustentava privilégios para determinadas classes (Rei e nobreza) e impunha uma "fé de Estado" em detrimento da liberdade e da igualdade de todos (KURU, 2009). Por isso, para os franceses a religião é sinônimo de opressão e heteronomia (GAUCHET, 1998; HABERMAS, 2006; BOWEN, 2007). Ao contrário, para os norte-americanos, cuja formação deu-se pelo processo de ruptura e independência perante a metrópole inglesa, que impunha, dentre outras coisas, a observância da religião oficial da coroa (anglicanismo), a profissão da fé e o pluralismo religioso eram expressão da liberdade e da autonomia do indivíduo (WALD e CALHOUN-BROWN, 2011; TURNER, 2013; HABERMAS, 2006), fundamentais para a fundação de uma nova sociedade (KURU, 2009).

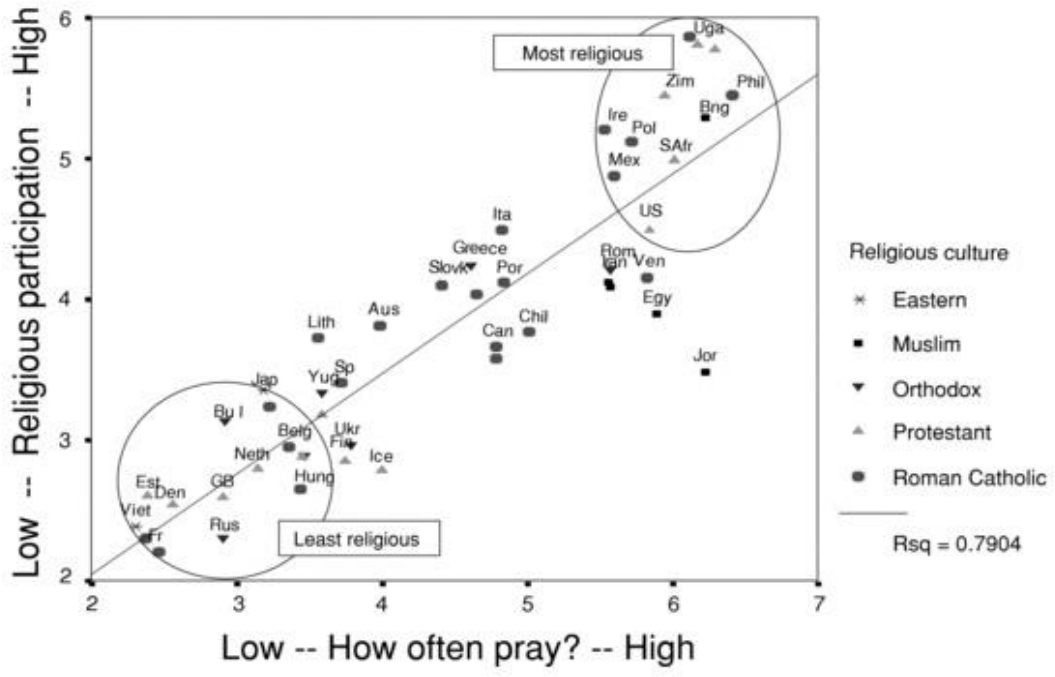
2.1.1 França: republicanismo e laïcité

Em *Sacred and Secular: religions and politics worldwide,* Pipa Norris e Ronald Inglehart (2011) se propõem a testar a teoria de Weber e Durkheim sobre o papel da

religião no processo de secularização, que abriu uma nova perspectiva no estudo da relação entre religião e poder e na compreensão do lugar da religião na modernidade. A teoria foi testada baseada em dados do *World Values Survey 1981-2001*, que desenvolveu pesquisas representativas em oitenta sociedades em todo o mundo, cobrindo as principais religiões do globo.

Uma das conclusões do trabalho de Norris e Inglehart é que a França é, contemporaneamente, o país com menor comportamento religioso dentre setenta e seis países pesquisados (Figura 1), e a nação pós-industrial mais secular dentre as dezesseis pesquisadas (Figura 2)[37].

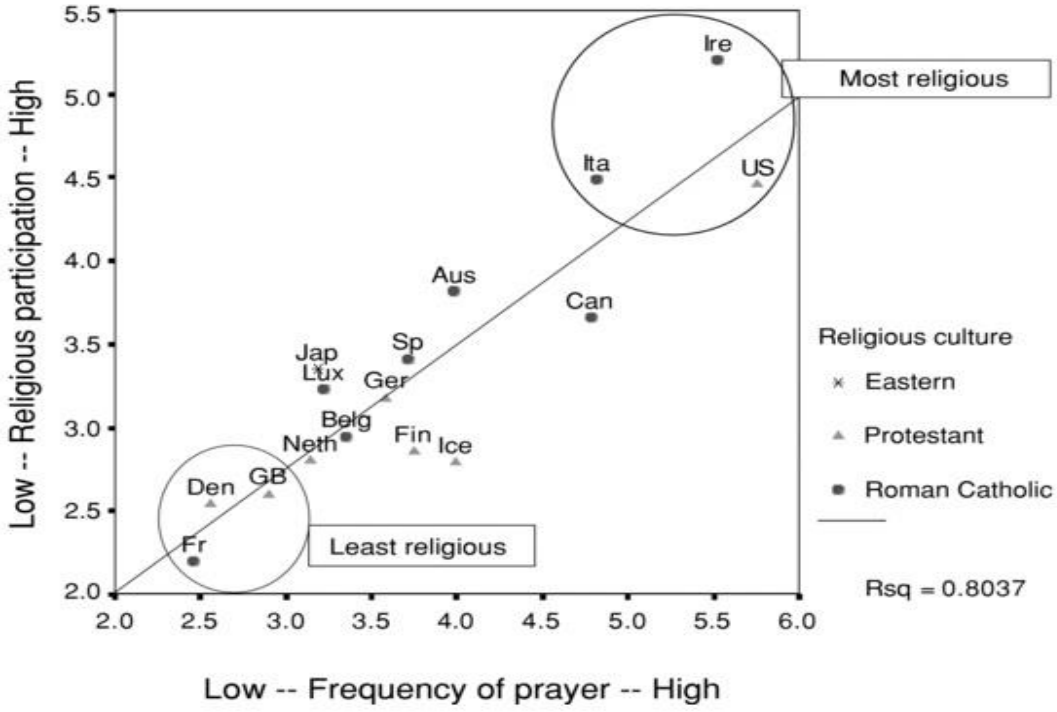
Figura 1 – comportamento religioso em setenta e seis sociedades



Comportamento religioso em setenta e seis sociedades – entre 1981-2001

[37] Ambas as figuras foram extraídas da versão e-book do livro *Sacred and Secular: religion and politics worldwild*. O *survey* contava com as seguintes perguntas: Participação religiosa, Questão 185: "Além de casamentos, funeral e batizados, quão frequentemente você comparece em cerimônias religiosas hoje em dia? Mais do que uma vez por semana (7), uma vez por semana (6), uma vez por mês (5), apenas em dias santos especiais (4), uma vez por ano (3), com menos frequência (2), nunca ou praticamente nunca (1). Significando frequência de participação por sociedade. Quão frequentemente você reza? Q199: "Quão regularmente você ora a Deus fora de cerimônias religiosas? Você diria… Todo dia (7), mais que uma vez na semana (6), uma vez na semana (5), pelo menos uma vez por mês (4), várias vezes ao ano (3), com menos frequência (2), nunca (1)." Significa frequência por sociedade. Fonte: World Values Survey, pesquisa 1981-2001. (tradução nossa).

Figura 2 – Comportamento religioso em sociedades pós-industriais



Comportamento religioso em sociedades pós-industriais – entre 1981-2001

Ao analisar a história de longa duração das relações entre Igreja e poder secular na França, parece surpreendente não só que a Igreja Católica tenha sido excluída do centro do poder político, mas também o nível de a-religiosidade que tomou conta da sociedade francesa. Após o primeiro cisma da Igreja Católica (1054), os domínios do que veio a ser o Estado francês se tornaram o principal reduto católico do Ocidente. O Clero francês ocupou um lugar proeminente no desenvolvimento do poder da Igreja Católica nos séculos XIII e XIV, e se tornou um braço forte dos Reis absolutistas dos séculos XVI e XVII, principalmente após a Reforma Protestante, contra o avanço do calvinismo (BEAU DE LOMÉNIE, 1958). No entanto, foi justamente a força da Igreja francesa e sua utilização como instrumento de dominação política e social por parte da monarquia absolutista, que a transformou em uma das principais inimigas da liberdade quando a Revolução francesa eclodiu, no século XVIII. Como apontou Tocqueville:

> Foi muito menos como doutrina religiosa que como instituição política que o cristianismo acendeu estes ódios furiosos; não porque os padres pretendiam fixar as coisas do outro mundo, mas porque eram proprietários, senhores, dizimadores, administradores neste mundo; não porque a Igreja não podia tomar um lugar na nova sociedade que se ia fundar, mas porque ocupava então o lugar mais privilegiado e mais forte nesta velha sociedade que era preciso reduzir às cinzas. (TOCQUEVILLE, 1997, p. 55/56)

A simbiose entre o regime político absolutista, que se sustentava mantendo privilégios de classes (nobreza e clero), e a Igreja Católica, que há muito abandonara sua preocupação com as coisas da alma e cujos esforços eram concentrados em justificar ideologicamente a dominação do Rei e combater as minorias religiosas protestantes, resultou de um sistema político e social insustentável (NOGUEIRA, 2010; CROSSMAN, 1980). Quando a revolução francesa explodiu em 1789, com seus ideais de liberdade, igualdade e fraternidade, e animada pelas teorias iluministas de racionalidade, autonomia e direitos naturais, ela só poderia resultar na derrubada, "ao mesmo tempo, de todas as instituições e todos os costumes que até então tinham mantido uma hierarquia na sociedade e contido o homem na regra." (TOCQUEVILLE, 1997, p. 56).

A desconstrução das bases sociais e ideológicas do antigo regime exigiu a construção de um novo pacto para a nova sociedade, erigida sobre normas mais adequadas para garantir aos sujeitos igual participação na vida política e social. Nesse sentido, a Revolução Francesa colocou em prática a gramática republicana, influenciada principalmente pelos escritos de Rousseau (BIGNOTTO, 2013).

A tradição republicana possui diferentes matrizes que se conformaram ao longo da história do pensamento político, desde a antiguidade até a modernidade. A base do republicanismo se encontra em autores greco-romanos como Aristóteles, Cícero e Políbio, em cujas obras aparecem elementos que serão a marca do pensamento republicano: a realização do bem comum e da vontade geral como objetivos do bom governo, a participação política ativa dos cidadãos na cidade, a supremacia do interesse público em relação aos interesses particulares, e a valorização do *ethos* da comunidade (BIGNOTTO, 2013; CARDOSO, 2013; BITTAR, 2011; SKINNER, 1996).

Com a desagregação do Império Romano do ocidente e a feudalização, os ideais republicanos foram perdendo sentido em uma sociedade fragmentada e dominada pelo pensamento cristão, na qual a filosofia e a política se concentraram em entender a vontade de Deus e governar em seu nome. Mas a redescoberta da antiguidade clássica no Renascimento resultou na retomada dos ideais republicanos a partir do século XIV, e principalmente nos século XV, e no desenvolvimento do humanismo italiano, do qual são exemplos autores como Salutati, Bruni, Palmieri e Maquiavel. É na matriz italiana do republicanismo que aparecem as primeiras manifestações seculares e a proposta de uma moralidade política diferente da moral cristã (BIGNOTTO, 2001; ADVERSE, 2013; NOGUEIRA, 2010).

O republicanismo humanista resgatou da matriz greco-romana o papel central da ação política, colocando-a como a mais importante das atividades humanas. Diferentemente do que sustentava a escolástica predominante nos quatrocentos, segundo a qual a virtude e a glória eram alcançadas na vida contemplativa e espiritual, o humanismo, retornando a Aristóteles e Cícero, sustentava que a virtude e a glória são encontradas na ação política, na capacidade do indivíduo ser útil para a cidade. Ademais, a importância de se cultivar a vida na cidade em contraposição à vida monástica, e encarar a fortuna como um desafio próprio da vida política, e não um destino divino, fez com que os humanistas deixassem para trás valores tradicionais do cristianismo e buscassem novos valores que dessem sentido à vida do homem político (BIGNOTTO, 2001; SKINNER, 1996).

É claro que, em uma cidade italiana como a Florença do século XIV, quando o poder papal estava no auge, as críticas dos primeiros humanistas ao poder da Igreja afloravam, mas ainda não significavam uma ruptura definitiva. Autores como Petrarca e Salutati eram cristãos convictos, e procuraram, por diversas vias, casar as propostas republicanas com os valores cristãos (SKINNER, 1996; ADVERSE, 2013). O caminho para a laicidade, entretanto, estava sendo traçado, conforme afirma Bignotto:

> (...) os humanistas adquiriram pouco a pouco a consciência de que os valores cívicos não eram de mesma natureza que os dos cristãos e que podiam mesmo estar em flagrante conflito. Tomar um caminho de ruptura definitiva com o cristianismo não parece ter sido a decisão de nenhum dos humanistas da fase

> que estamos estudando, mas parece inegável que eles foram aos poucos aprofundando as diferenças e demarcando o terreno no qual se inscreverão mais tarde as obras radicalmente republicanas e laicas do século seguinte. Aqui, mais uma vez, nos ocorre a palavra laicização, para descrever essa tendência e a contradição que foram se aprofundando e ajudaram a forjar as crises que separarão o pensamento republicano dos cânones da Igreja. (BIGNOTTO, 2001, p. 171)

Foi somente no final do século XV e início do século XVI, com Maquiavel, que o republicanismo ganhou sua feição moderna e abertamente antirreligiosa. Dedicado a pensar a liberdade em uma comunidade florentina tomada por conflitos internos (a disputa pela manutenção da República Florentina ou pelo estabelecimento do principado liderado pela família Médici) e externos (invasão da Itália pela França e as disputas papais pelos territórios italianos), Maquiavel leva ao extremo a importância da ação para a política. Para ele, a política é a ação humana e a habilidade para conquistar e manter o poder entre os homens e povos. Um governo virtuoso é aquele hábil o suficiente para garantir a estabilidade e a unidade do Estado para, consequentemente, garantir a concórdia, a prosperidade e o bem comum de seus cidadãos, características estas que levam à liberdade. Nesse sentido, Adverse afirma que "Maquiavel desloca a discussão acerca da liberdade para o terreno da prática política" e estabelece que uma cidade livre é aquela "capaz de dar uma solução institucional para os conflitos originados da diversidade de desejos"(ADVERSE, 2013, p. 100).

Dessa forma, Maquiavel retira qualquer fundamento supra-humano, metafísico e divinatório da política. Ademais, Maquiavel contrasta a dimensão política com a dimensão ética, no sentido de que a primeira é voltada para a vida pública e a segunda diz respeito à esfera do privado, da regulação da vida pessoal, que não deve guiar a ação pública, sob pena desta ser corrompida (OLIVEIRA, 2010). Assim, Maquiavel estaria postulando uma moralidade própria da vida pública, algo que não pode efetivar-se a partir da ética cristã, claramente orientada para a salvação privada.

Interessante notar que, na obra *Comentários sobre a Primeira Década de Tito Lívio*, Maquiavel (1994) exalta a importância que a religião tinha para o bom governo da república romana, no sentido de que ela era utilizada para promover seus

empreendimentos e reprimir desordens, em contraposição à culpa delegada à Igreja Romana pelo fracasso do governo e da força da Itália de sua época. Essa postura, longe de ser contraditória, reafirma os princípios republicanos de Maquiavel, já que, independentemente dos meios utilizados pelos governos, a força, a admiração ou a religião, eles devem visar os interesses cívicos e a liberdade no Estado. Conforme aponta Skinner, citando Maquiavel "a 'velha religião' [romana] glorificava as virtudes cívicas e, assim, contribuía para sustentar a liberdade política; a nossa religião [cristã] 'glorificou homens humildes e contemplativos, e dessa forma contribuiu para gerar a corrupta condição em que vivemos'" (SKINNER, 1996, p. 187).

Maquiavel introduz, assim, o anticlericalismo nas bases do pensamento republicano moderno. No entanto, o peso dado à *virtú* dos cidadãos e do príncipe pelos humanistas italianos, da qual o escritor florentino não escapa, e a centralidade da figura do príncipe para a manutenção da unidade do Estado, acabaram se mostrando elementos úteis para a sustentação do regime absolutista que predominou no início do Estado Moderno e, ironicamente, reforçou o conotação religiosa do poder: a virtude do bom governante se tornou a capacidade de "utilizar a razão recebida de Deus a fim de distinguir o bem do mal" e de não medir esforços para "constituir uma república autenticamente virtuosa" com a "instituição de um modo de vida genuinamente cristão" (SKINNER, 1996, p. 250/251).

A ruptura com o fundamento religioso e as bases para a construção de um republicanismo laico ainda demorou dois séculos, tendo sido levado a cabo pela Revolução Francesa oitocentista. Esta ocorreu em um mundo europeu pós-Reforma Protestante, quando a Igreja Católica enquanto instituição havia perdido sua autoridade incontestável, e no auge do Iluminismo, quando as explicações religiosas do mundo perdiam espaço para as explicações científicas. As ideias republicanas que surgiram na França pré-revolucionária, notadamente com Montesquieu e Rousseau, foram fortemente influenciadas por estes acontecimentos históricos e pelas teorias contratualistas, que contribuíram para uma guinada conceitual e institucional dos ideais republicanos da vontade geral, cidadania e participação.

O contratualismo, apesar de expresso por autores tão distintos quanto Hobbes, Locke, Rousseau e Kant, consolida o princípio de que as relações sociais e políticas são resultados de pactos firmados entre os indivíduos, baseados na razão e em leis jurídicas. Ainda que presente o resquício metafísico e pré-político da "lei natural" lockeana, ou do "estado de natureza" hobbesiano e rousseauniano, o Estado moderno se define como um conjunto de relações de poder pensadas e legitimadas em termos de direitos e deveres jurídicos. Conforme aponta Limongi (2012), "para os contratualistas (...) o poder só é propriamente político, só é o poder da cidade, se puder ser legitimado pelo contrato, se puder ser pensado como se tivesse sido instituído por ele" (p. 99). O contratualismo é, pois, a expressão política do fenômeno sociológico da racionalização do direito detectada por Weber, que é propriamente o significado de secularização em sua obra.

Assim, os escritos de Rousseau, autor que firmou os fundamentos do republicanismo francês, articulam os princípios republicanos em uma linguagem contratualista, inovando em diversos pontos do republicanismo clássico e do humanista. O principal ponto de distinção de Rousseau para autores como Aristóteles e Maquiavel é a afirmação de que, apesar de a liberdade do indivíduo se realizar na cidade, pela ação política, visando ao bem comum, o indivíduo não é naturalmente político, e sua vontade não é sempre consonante com a vontade geral (o que seria uma demonstração de virtude política). Para Rousseau, a condição de cidadão, a existência do corpo político, e a criação e observância das leis são resultados de uma condição forjada pelos indivíduos para sobreviverem na coletividade em um mundo que se tornou hostil no estado de natureza (BIGNOTTO, 2010), que exige um comprometimento do indivíduo para abrir mão de suas paixões e interesses particularistas em favor da vontade geral e do bem comum.

Nesse sentido, a virtude cívica não é uma característica ínsita do indivíduo bom, que conduz sua vida pelos princípios da verdade e da transparência. Para Rousseau, isso é demonstração de virtude moral, que relaciona o homem consigo mesmo. A virtude cívica, que relaciona os homens com o corpo político, é, na verdade, a capacidade do indivíduo em demonstrar amor à pátria e às leis, de identificar sua

vontade na vontade geral soberana, que fundamenta uma sociedade justa e livre para todos (BIGNOTTO, 2010; 2013).

Se a política é algo criado pelos indivíduos para viverem harmoniosamente, e se a virtude política consiste em uma atividade racional e intencional de resolver os conflitos individuais e coletivos a favor de uma vontade geral soberana, que teria legitimidade para traçar as leis que seriam observadas por todos, resta claro que não sobra espaço, na filosofia política rousseauniana, para a religião como fundamento do Estado. Da mesma forma como o estado de natureza é incapaz de sustentar um bem viver em conjunto, não há uma religião "natural" capaz de formar uma comunidade humana verdadeira. Para Rousseau, imaginar que crenças religiosas são capazes de fundar uma sociedade harmônica é tão impossível quanto um indivíduo isolado, olhando para seu próprio interior e seus princípios morais, é capaz de estruturar seu convívio com os outros (BIGNOTTO, 2010). Dessa forma, a religião não pode servir como guia político ou fundar um Estado.

A exemplo de Maquiavel, Rousseau elabora críticas contundentes específicas ao cristianismo, que, ao fazer da vida na terra uma passagem para a vida no céu, a uma "pátria que não é desse mundo" (ROUSSEAU, 2008, p. 177), retira a capacidade do indivíduo de desfrutar da felicidade pública, de se orgulhar de sua pátria e de lutar pela liberdade política:

> Engano-me, porém, ao dizer uma república cristã. Os dois termos se excluem. O cristianismo prega unicamente servidão e dependência. Seu espírito é demasiado favorável à tirania para que esta não se sirva com frequência dele. Os verdadeiros cristãos são feitos para serem escravos, eles o sabem e não se amotinam em hipótese alguma. Esta curta vida tem muito pouco preço a seus olhos (ROUSSEAU, 2008, p. 178)

Além da laicidade, Rousseau sustenta a necessidade da tolerância religiosa. Considerando que não cabe falar em religião nacional, nenhuma religião deve ter o privilégio da exclusividade, de forma que "deve-se tolerar todas aquelas que toleram as outras, desde que seus dogmas nada tenham de contrário aos deveres dos cidadãos" (ROUSSEAU, 2008, p. 181).

Apesar da contundente rejeição de princípios religiosos como elementos fundantes da sociedade, o contratualismo, tanto na vertente do republicanismo moderno, quanto na vertente liberal, (que será vista a seguir), acessa uma espécie de absoluto fundacional (ARENDT, 2011), firmado sobre elementos transcendentais pré-políticos, criado para indivíduos em abstrato (*v.g.* "direito natural", "vontade geral", "bem comum") mas supostamente capaz de obrigar todos os indivíduos enquanto seres políticos concretos (os seres humanos racionais, sujeitos de paixões e de vontades). Isso leva Rousseau a formular o que ele chama de religião civil, "uma profissão de fé puramente civil, cujos artigos compete ao soberano fixar, não precisamente como dogmas de religião, mas como sentimentos de sociabilidade, sem os quais é impossível ser bom cidadão ou súdito fiel" (ROUSSEAU, 2008, p. 179). Diferente das religiões teológicas, cujas opiniões, crenças e expectativas de vida futura interessam ao indivíduo em particular, não sendo, portanto, do interesse do soberano, a religião civil concerne ao comportamento do indivíduo perante o corpo político unitário, enquanto cidadão do Estado.

Ao longo da conturbada história de consolidação do republicanismo francês, iniciada pela Revolução de 1789, passando pela Primeira República (1792-1804), o retorno da monarquia com o Primeiro Império (1804-1848), a Segunda República (1848-1852), o Segundo Império (1852-1870), e a vitória definitiva do regime republicano com a Terceira República (1870-1940), a questão da religião e do lugar da Igreja perante o Estado francês sempre esteve em voga, de forma que a consolidação da república significou, também, a consolidação da laicidade francesa.

Conforme aponta Kuru (2009), durante o medievo a França tinha um status especial perante a Igreja Católica, sendo chamada de *la fille préférée de l'Eglise* (a filha preferida da Igreja). Justamente em virtude de sua força sociopolítica, e tendo em vista a alternância entre regimes republicanos e monarquistas, o segundo sempre apoiado pela Igreja, os governos republicanos adotaram medidas para estabelecer o secularismo assertivo, visando a diminuir a influência e a visibilidade pública da Igreja Católica.

Em 1789/1790, os revolucionários suprimiram o imposto do dízimo e confiscaram os bens do clero em favor da nação, além de transformarem os sacerdotes católicos em funcionários públicos eclesiásticos por meio da Constituição Civil do Clero. Ainda neste ano, a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão estabelece, no art. 10º, a liberdade de expressão religiosa, "desde que sua manifestação não perturbe a ordem pública estabelecida pela lei". A Constituição de 1791 seculariza o casamento, tornando-o um contrato civil, e não reconhece os votos religiosos. Houve, ainda, a breve implantação do Calendário Republicano, em substituição ao calendário gregoriano, que abolia os dias santos e os domingos, tradicionalmente dedicados à igreja.

O anticlericalismo radical dos primeiros anos da Revolução foi refreado em 1801, quando Napoleão Bonaparte firmou uma Concordata[38] com o Papa Pio VII, pela qual enfatizou a liberdade de religião, mas estabeleceu o catolicismo como a religião do povo francês. Nos anos subsequentes, diversas outras medidas secularistas foram adotadas, como a permissão do divórcio, a regulação civil da herança, a proibição de símbolos religiosos em cemitérios públicos e, principalmente, a transferência para o Estado do controle de universidades e escolas de ensino médio até então católicas (KURU, 2009; BOWEN, 2007). Não obstante, a Concordata e o império napoleônico cultivaram um sistema de secularismo passivo, durante o qual a Igreja Católica recuperou parte de seus privilégios e de sua influência, refletida no crescimento do clero e do número de católicos (Kuru aponta que, em meados de 1870, 35.387.703 de 36 milhões de franceses se declaravam católicos), no curto tempo de proibição do divórcio (1816-1884), no crescimento de escolas paroquiais e no número de publicações do clero na imprensa.

[38] Concordata é "um contrato de natureza especial entre a Igreja e o Estado, que reveste a forma de um "quase-contrato" internacional, e que vem a regulamentar suas relações mútuas a respeito de matérias que interessam, de algum modo, a uma e a outra sociedade. Estas matérias abrangem capítulos como os seguintes: personalidade internacional da Santa Sé, personalidade jurídico-econômica da Igreja, Direito fiscal e tributário, propriedade eclesiástica, direitos dos tribunais eclesiásticos, autonomia interna da Igreja, seminários e universidades da Igreja, matrimônio, educação, etc." (CIFUENTES, 1989, P. 234/235)

O advento da Terceira República virou, mais uma vez, a balança da relação entre o Estado francês e a Igreja Católica. A linguagem então predominante foi a da laicidade, que pretendia excluir a religião como um todo, e o catolicismo em particular, da esfera pública, consolidando, assim, o secularismo assertivo (KURU, 2009). Para tal, a partir de 1880, foram publicadas diversas leis secularistas, que tornavam o ensino primário também secularizado, a exemplo do secundário e do superior; reestabelecia o divórcio; abolia a oração nas seções parlamentares, secularizava hospitais e tornava obrigatório o serviço militar para o clero.

A lei fundamental para consolidação do regime laico francês foi publicada em 09 de dezembro de 1905, e vigora até a presente data. Com ela, o governo francês abre mão de qualquer controle sobre a religião[39], ao mesmo tempo que declara a plena liberdade de consciência[40]. Kuru (2009) aponta que a lei em referência alçou tanto a Igreja Católica quanto qualquer outra denominação religiosa ao status de associação religiosa regida pelo direito civil, e confinou a religião ao sagrado (religiosidade individual e rituais coletivos), desencorajando sua dimensão profana (atuações sociopolíticas e impacto na esfera pública).

A Lei de 1905, ao frisar a liberdade de culto e a tolerância religiosa, gerou um equilíbrio satisfatório nas relações entre Estado e Religião ao longo do século XX. A consolidação da república e a impossibilidade do retorno da monarquia levou o episcopado francês a aceitar a laicidade enquanto a soberania do Estado no domínio temporal, enquanto garantia para si a manutenção de uma das mais importantes e tradicionais funções da Igreja Católica: a existência de escolas particulares privadas católicas, largamente favorecidas por incentivos financeiros públicos sustentados graças ao engajamento de políticos da direita conservadora (KURU, 2009; BOWEN, 2007).

Ao mesmo tempo o Estado francês manteve uma postura de secularismo assertivo, na medida em que as associações religiosas e a construção de prédios

[39] Art. 2º: a República não reconhece, paga ou subsidia qualquer culto.
[40] Art. 1º: a República garante a liberdade de consciência e de culto, estando o segundo submetido a restrições no interesse da ordem pública

destinados a cultos dependem da aprovação do Estado; que rezas, orações e qualquer tipo de culto religioso foi extirpado de órgãos e cerimônias públicas; que o ensino religioso nas escolas públicas foi substituído por disciplinas sobre moral cívica; e que a liberdade de culto, da mesma forma que na Constituição de 1791, ficou condicionada a possíveis restrições de interesse e ordem pública. Kuru (2009) afirma que todas essas medidas são expressões de um projeto republicano de criar uma identidade nacional homogênea laica e uma esfera pública secular.

2.1.2 Estados Unidos: liberalismo e liberdade religiosa

Voltemos às Figuras 1 e 2 (NORRIS E INGLEHART, 2011), que ilustram o comportamento religioso de diferentes países no mundo (Figura 1) e o nível de secularidade de nações pós-industriais (Figura 2). Em ambos os casos, os Estados Unidos da América encontram-se no extremo oposto da França, figurando como um dos países mais religiosos do mundo. Eles estão no mesmo patamar da Itália e acima de países de forte tradição religiosa como Portugal (católico) e Egito (muçulmano). Apesar do alto índice de religiosidade, os Estados Unidos são um país com organização jurídica, política e burocrática típica dos Estados modernos e seculares, o que refuta as teorias iluministas e eurocêntricas de que a laicidade é sinônimo de declínio da religião (TAYLOR, 2010; HABERMAS, 2006).

As relações entre religião e política nos Estados Unidos foram desenhadas de forma extremamente diferente da França, apesar de ambos figurarem lado a lado como exemplos da consolidação da modernidade ocidental, capitalista, burguesa, e baseada nos direitos e liberdades individuais. Enquanto no país do velho mundo tanto a religião quanto a Igreja [católica] eram vistos como algo negativo, herdeiras de uma suposta irracionalidade medieval e parte de um antigo regime que se pretendia superar, no país americano, a religião era tida como uma dimensão inviolável da liberdade individual. Ela era uma face fundamental da independência dos colonos, que aportaram no novo mundo fugindo da perseguição religiosa que havia tomado conta da Europa nos séculos XVI e XVII (HABERMAS, 2006; KURU, 2009). Outra

diferença importante entre ambos é o fato de que, diferente da republicana França, os Estados Unidos são herdeiros do pensamento político liberal inglês, resultando em diferentes propostas para a construção de um pacto social secular.

O liberalismo é uma teoria política moderna por excelência. Surgida no contexto das revoluções burguesas dos séculos XVII e XVIII, a teoria liberal afirma a prioridade dos direitos individuais sobre pressupostos éticos comunitários *a priori*, sejam eles decorrentes de uma ideia transcendental de uma religião correta/única/universal, sejam decorrentes de ideais de bem comum e da vontade geral de um sujeito político coletivo abstrato. Tendo como exigência normativa a luta contra os abusos de poder do Estado (BOBBIO, 2000), os princípios norteadores do liberalismo são a afirmação dos direitos fundamentais individuais perante o Estado, a realização de interesses individuais e a liberdade enquanto estado de não-impedimento e de licitude na prática de qualquer ação que não seja legalmente proibida. Ademais, o individualismo, associado à ideia de liberdade enquanto não interferência e da prioridade da vontade individual sobe a vontade geral, são pressupostos normativos que criam um ambiente propício para o pluralismo de formas de vida e perspectivas de bem.

Pela descrição das principais características do liberalismo já é possível entender sua incompatibilidade tanto com a imposição de uma religião de Estado quanto com a intolerância com outras religiões não-oficiais, escolhidas e professadas por indivíduos livres e autônomos, como ocorreu na Inglaterra pós Reforma Anglicana.

Para compreender a história americana é necessário retornar aos últimos anos do absolutismo inglês, à Reforma Anglicana e à Revolução inglesa do século XVII. A Inglaterra, que logo após a Reforma luterana apoiou a Igreja Católica Romana contra os reformadores, rompe com esta em 1534, quando o Rei Henrique VIII, após ter seu pedido de divórcio negado pelo Papa e ser posteriormente excomungado, consegue do Parlamento inglês a publicação do Ato de Supremacia, pelo qual lhe é dada toda a soberania sobre as leis civis e as leis da Igreja da Inglaterra. Este ato marca a Reforma Protestante inglesa e torna o anglicanismo a religião oficial da Inglaterra. A nova igreja pouco se diferenciava da Igreja Católica em termos de hierarquia episcopal, mas, ao

invés da subordinação ao Papa, estava subordinada à coroa, que a utilizava como mais uma dimensão de seu poder (CROSSMAN, 1980; VAN LOON, 2004). Ademais, como todos os Estados absolutistas, a observância à religião oficial do Rei não era uma escolha, mas uma imposição aos súditos. Qualquer outra manifestação religiosa era considerada traição à coroa, sendo punido com a perda dos bens pessoais do indivíduo (CROSSMAN, 1980).

A questão religiosa tem, pois, papel primordial na construção do liberalismo político. Contudo, diferente do republicanismo, o principal objetivo do liberalismo não era erigir um Estado livre da religião, mas sim proteger o indivíduo da intervenção do Estado sobre sua liberdade de crença, assim como protegê-lo contra atos de intolerância praticados por outros grupos religiosos (BOWEN, 2007).

O autor fundamental para o delineamento dos conceitos de liberdade e tolerância religiosa foi John Locke. Ao lado de Rousseau e Thomas Hobbes, Locke é um dos principais autores contratualistas, e pioneiro na elaboração das bases teóricas do liberalismo político. O autor inglês se opunha a toda e qualquer concentração de poder do Estado. Para ele, o direito natural não decorre do medo da morte (como em Hobbes e Rousseau), que justificaria a atuação total do soberano nos rumos da vida dos indivíduos, mas sim da liberdade pré-estatal do ser humano, a qual deve ser preservada mesmo e principalmente contra a intervenção do Estado. A igual liberdade e racionalidade dos indivíduos resulta em diferentes opiniões, pontos de vista e interesses, os quais devem ser articulados em torno do pacto social para a criação da sociedade política.

Locke nasceu em 1632, no contexto inicial da Revolução Inglesa, tendo acompanhado de perto os conflitos religiosos que marcaram a Revolução e todos as tentativas de superá-los[41]. O contexto histórico certamente influenciou para que os

[41] A restauração da monarquia, com o reinado de Carlos II, Jaime II e, finalmente, a Revolução Gloriosa, de 1688, foi marcada por diversos documentos que visavam dirimir conflitos entre protestantes e católicos:
a) Declaração de Breda, divulgada por Carlos II em 1660, que proclamava uma anistia geral e prometia liberdade de consciência;
b) Declaração de Indulgência, também emitida por Carlos II em 1672, que pretendia acabar com as restrições contra os dissidentes protestantes e católicos, mas a qual o Rei foi obrigado a retirar por pressão do Parlamento; com a restauração da monarquia, agora não mais absolutista, mas parlamentar;

conflitos em torno da questão religiosa fossem o mote para o desenvolvimento de seus ideais de liberdade e de tolerância. No mesmo ano em que o Rei Guilherme de Orange publica o *Toleration Act,* que garantia liberdade de crença e culto para as diversas denominações protestantes (excluindo, pois, os católicos e os não cristãos[42]), Locke redige sua *Primeira Carta sobre a Tolerância*, publicada em 1689. A principal tese desenvolvida então é a necessidade de separação das questões do "governo civil" das questões de religião. As obrigações e o poder do magistrado estão relacionados aos interesses civis (vida, liberdade, propriedade), não devendo se estender à salvação das almas ou a questões de fé.

Locke (2004) sustenta que a fé e a crença consistem em uma persuasão interna, e não em obrigações externas, impostas por outrem. Para ele, utilizar de armas e violência para converter os indivíduos ou obrigá-los a professar determinada crença seria contrário aos próprios desígnios de Cristo, já que somente a fé e a convicção interna levam à salvação da alma, e nenhum homem pode garantir que sua igreja ou seu culto é o correto para levar à Deus.

Com tais formulações, o liberal inglês é o primeiro a desenvolver a ideia, largamente difundida ao longo do século XIX, de que a igreja deve ser uma entidade privada, "uma sociedade voluntária de homens que se reúnem por seu próprio acordo para adorar publicamente a Deus" (LOCKE, 2004, p. 81). Sendo uma sociedade livre e voluntária, ninguém deve ser compelido ou proibido dela participar, e muito menos pode sofrer sanções civis e perda de bens em virtude de sua associação. Tampouco

---

c) O rei católico Jaime II tenta, em 1686, contestar as leis anti-papais, aprovadas pelo Parlamento em 1678, que impediam que católicos pertencessem ao parlamento, ao nomear um católico para um cargo público;
d) Em 1687, Jaime II publica a primeira Declaração de Liberdade de Consciência, dando liberdade de culto a todas as religiões; em 1688 é publicada uma segunda Declaração, cuja leitura foi obrigatória nas igrejas, com o objetivo claro de favorecer os católicos. Diversos bispos protestantes foram punidos por não concordarem com a declaração;
e) Em 1689, os reis Guilherme de Orange e Maria II promulgam o *Toleration Act*, que garantia a liberdade de crença e culto, e a ocupar cargos no Estado, a protestantes de diversas religiões distintas da Igreja da Inglaterra. Importante notar que referido ato não se aplicava a católicos e a ateus .

[42] Item XVII da Lei de Tolerância: "*XVII. Provided always, and be it further enacted by the authority aforesaid, that neither this act, nor any clause, article, or thing herein contained, shall extend or be construed to extend to give any ease, benefit or advantage to any papist or popish recusant whatsoever, or any person that shall deny in his preaching or writing the doctrine of the blessed Trinity, as it is declared in the aforesaid articles of religion.*"

cabe ao Estado interferir na elaboração das leis da igreja (normas de conduta, cultos, entrada, saída) ou de sua organização, a não ser no limite da liberdade de organização de qualquer associação civil imposto pelas leis civis, no sentido de proibição do uso do poder compulsivo relacionado à violência sobre o corpo e sobre os bens dos indivíduos. Se os ritos religiosos puderem, de alguma forma, prejudicar a comunidade e ser contrário ao bem público, é papel do magistrado intervir e proibir tal prática, pelo bem da comunidade (LOCKE, 2004).

Para Locke, então, a vida política é composta por pactos entre pessoas livres e racionais, nos quais ninguém se sujeita à vontade de outrem, mas sim coopera com outrem para atingir fins comuns. Nesse sentido, o governo deve interferir o mínimo possível em qualquer associação que não seja o Estado propriamente dito, e apenas para garantir a segurança dos indivíduos. Assim a igreja, que não se ocupa do governo civil, e não deve ser parte do Estado, mas sim uma associação civil como outras, não deve sofrer interferência deste, nem seus membros devem sofrer qualquer constrangimento por nelas entrar e sair. É justamente essa liberdade de associação e de culto, e a não intervenção do Estado nas organizações religiosas, que Locke chama de tolerância (LOCKE, 2004).

As formulações do autor inglês foram, sem dúvida, de fundamental importância para se pensar uma sociedade política na qual a religião deixa de ocupar o eixo normativo público e passa a orientar escolhas privadas individuais. Isso fica bem claro quando Locke exclui da tolerância o catolicismo. Para ele, os católicos reconhecem, neste mundo, um outro soberano, o Papa, a quem atribuem poderes públicos de intervenção nos governos temporais em nome de um autodeterminado poder divino. Isso significa uma impossibilidade de existência da própria tolerância: a igreja é uma sociedade privada, cuja função é cuidar da fé (algo interno ao indivíduo) e se preocupar com as coisas de outra vida, não podendo utilizar a força para convencer ninguém a crer e a segui-la. Dessa forma, quando a Igreja Católica se organiza hierarquicamente e arvora para si direitos e posições terrenas, imiscuindo-se, inclusive, na escolha e deposição de Reis, no confisco de terras dos excomungados e privilégios civis especiais aos seus membros, ela vira uma entidade pública,

interferindo no poder civil e descaracterizando a liberdade individual e a igualdade perante a lei no que concerne aos bens e direitos civis. Por isso, a Igreja Católica não deve ser tolerada.

Ademais, Locke exclui da tolerância os ateus, e em sua argumentação sobre isso reside uma das chaves de diferenciação entre liberalismo e republicanismo em relação ao lugar da religião na organização social. A justificativa contra a tolerância em relação aos ateus é de que "promessas, contratos e votos, que são os laços da sociedade humana, não são amarras para um ateu. A eliminação de Deus, mesmo só em pensamento, as dissolvem" (LOCKE, 2004, p. 105). Apesar de todo o arcabouço teórico do direito natural lockeano, resultante da razão humana e da junção de vontades dos indivíduos, independentes de sua crença religiosa, este tem seu lastro, na verdade, na religião. Não é apenas a possibilidade de sofrer sanções civis que faz os indivíduos manterem os pactos firmados, mas o temor a Deus e à punição divina. A fé é, pois, a garantia do pacto.

André Coelho (2012) afirma que a exclusão do ateu à tolerância religiosa em Locke advém do fato de que todo o seu pensamento moral, exposto principalmente na obra posterior às *Cartas, Ensaio sobre o entendimento humano,* fundamenta-se nas recompensas e punições de Deus. Dessa forma, não haveria motivo para acreditar no juramento de um ateu, já que este poderia descumpri-lo a qualquer momento por não temer os castigos divinos.

Assim, a religião mantém, no liberalismo de Locke, um lugar moral privilegiado. Enquanto o republicanismo buscou a construção de uma moral laica, baseada em valores cívicos distintos dos valores religiosos, o liberalismo lockeano não abriu mão de uma moral religiosa para conduzir os negócios civis, ao menos no nível de consciência individual que conduziria o indivíduo a um comportamento "correto" e "honrado".

Sem dúvida, em nenhum lugar do mundo ocidental a moral cristã liberal foi tão difundida, aplicada e bem-sucedida como nos Estados Unidos. Como já afirmado, o país americano foi formado por puritanos que fugiram da perseguição religiosa inglesa e buscavam "lugares onde pudessem praticar uma religião consistente com sua

fé" (WALD e CALHOUN-BROWN, 2011, p. 38). Dessa forma, durante todo o século XVII, enquanto a Inglaterra passava pelas agitações da Revolução, puritanos, batistas, católicos e outras denominações religiosas atravessaram o Atlântico, povoaram a Colônia inglesa e fundaram uma nova sociedade baseada na liberdade de crença.

O pluralismo religioso foi determinante para a formação da nação americana em pelo menos dois aspectos. Primeiramente, o fato da sociedade americana ter sido formada por imigrantes igualmente perseguidos no velho mundo devido às suas especificidades religiosas. Esses imigrantes precisaram abrir mão da sociedade europeia para fundar uma nova sociedade com outros valores e outra história, sem a partilha de uma mesma cultura. Isso resultou em uma sociedade que se pensa como não-hierárquica, na qual o pluralismo, a liberdade de oportunidades e a tolerância eram os valores políticos comuns. Turner (2013) afirma que, na perspectiva clássica da política do "Um, Vários e o Outro" (*The One, the Many and the Other*), foi mais fácil para sociedades de migração e de diferenças como Estados Unidos, Canadá e Austrália, forjarem uma sociedade de vários (*many*) a partir de distintos "uns" (*one*) que, justamente por serem tantos, não se consolidavam como maiorias diante de minorias (*others*), sendo portanto mais tolerantes diante das diversidades culturais[43].

Wald e Calhoun-Brown (2011) reforçam essa visão de Turner, e apontam o segundo aspecto em que o pluralismo religioso mostrou-se determinante na consolidação dos Estados Unidos: a não-hierarquização das denominações evangélicas e a auto-organização das igrejas. Como as congregações religiosas foram as primeiras formas de organização social das Colônias, a organização política que se desenvolveu

[43] Turner afirma que essa dinâmica é diferentemente na Europa, na qual as sociedades milenares, fortemente unidas por laços sócio históricos e culturais, padecem de grande estranhamento diante do outro. Em termos históricos, e focando a questão do pluralismo religioso, concordamos com o autor no sentido de que os Estados Unidos são mais permissivos e tolerantes com manifestações religiosas distintas, mesmo as islâmicas (ressalvando, é claro, a perseguição aos árabes deflagrada desde os atentados terroristas de 11 de setembro de 2001). No entanto, a afirmação de Turner deve ser vista com parcimônia, já que tanto a Europa tem demonstrações de ampla tolerância às diversas diferenças (raciais, sexuais, políticas e mesmo religiosas) quanto os Estados Unidos dá constantes mostras de intolerância diante de diferenças (lembremos a caça às bruxas do presidente McCarthy, a luta pelos direitos civis e políticos dos negros na década de 60, viva ainda hoje com um retorno dos crimes raciais no país e a projeção de movimentos de supremacia branca e de extrema direita, como ocorrido em Charlottesvill em 2017, e que deflagrou o movimento *black lives matter* (vidas negras importam), além do desrespeito e massacre da população indígena norte-americana).

a partir daí foi um prolongamento daquelas: "a tradição da auto-organização que se desenvolveu nas igrejas antes e após a revolução [americana] encorajou o crescimento correspondente de um espírito democrático vigoroso no âmbito político" (WALD e CALHOUN-BROWN, 2011, p. 46).

Estes elementos formaram a base comum de uma nova sociedade que se tornou um novo Estado com a Revolução Americana de 1776 e a promulgação da Constituição de 1787. Os direitos e liberdades individuais foram fixados por meio da Carta dos Direitos dos Estados Unidos (*United States Bill of Rights*), que nada mais é do que as dez primeiras emendas à Constituição de 1787, publicadas em 1789, tendo como primeiro pressuposto de liberdade o livre exercício da religião, aliado à liberdade de expressão e organização[44]. Nesse sentido, a política Americana se desenvolveu fortemente influenciada pela moralidade cristã puritana, com uma retórica política "fundida com símbolos e referências religiosas e cujos debates sobre o conteúdo e as escolhas políticas são frequentemente expressos em valores morais concorrentes" (WALD e CALHOUN-BROWN, 2011, p. 52. Tradução nossa[45]).

Estes foram os elementos que tanto impressionaram Tocqueville em sua visita aos Estados Unidos na década de 1830, que resultou no clássico *A democracia na América*. Dentre outros aspectos da política americana, Tocqueville (2005) exaltou a importância que a religião tinha para a democracia americana, na medida em que aqueles que povoaram a américa inglesa fugindo da autoridade do papa "levavam pois ao novo mundo um cristianismo que eu não poderia pintar melhor do que chamando-o democrático e republicano" (TOCQUEVILLE 2005, p. 338). Para ele, aquela sociedade conseguira transformar os elementos repressores da religião em princípios de liberdade, na medida em que as incontáveis seitas nos Estados Unidos "diferem no culto que se deve render ao Criador, mas todas se entendem sobre os

---

[44] O texto completo da Primeira Emenda é o seguinte: "*Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof; or abridging the freedom of speech, or of the press; or the right of the people peaceably to assemble, and to petition the Government for a redress of grievances.*" (O congresso não deverá fazer qualquer lei em respeito ao estabelecimento de uma religião, ou proibindo seu livre exercício; ou cerceando a liberdade de expressão ou de imprensa; ou o direito do povo se reunir pacificamente, e a peticionar ao Governo para reparação de injustiças) (tradução nossa).

[45] Do original: "American political rethoric is infused with religious symbols and references and that debates about contending policy choices are frequently couched in terms of competing moral values".

deveres dos homens uns para com os outros. Portanto, cada seita adora Deus à sua maneira, mas todas as seitas pregam a mesma moral em nome de Deus" (TOCQUEVILLE 2005, p. 342).

Os Estados Unidos consolidaram, assim, o que Kuru (2009) chamou de secularismo passivo, que mantém o Estado em uma posição de neutralidade a respeito da religião, enquanto são garantidas às diversas denominações religiosas livre organização e ampla participação na esfera pública:

> Nos Estado Unidos, em contraste, a Primeira Emenda à Constituição não identifica o Estado como secular. Ela simplesmente estabelece que "O congresso não deverá fazer qualquer lei em respeito ao estabelecimento de uma religião, ou proibindo seu livre exercício". Tanto a primeira parte (a Cláusula de Estabelecimento) quanto a segunda parte (a Cláusula do Livre Exercício) requerem neutralidade do Estado perante a religião. Além disso, a Primeira emenda é parte do que é conhecido como a Carta de Direitos. Isso implica que o secularismo nos Estados Unidos é primeiramente uma questão de direitos individuais, mais do que uma doutrina compreensiva estabelecida que define a vida boa. (KURU, 2009, p. 13. Tradução nossa[46])

Por ser uma nação nova, sem um antigo regime contra o qual movimentos republicanos tiveram que lutar, muito menos uma igreja que o apoiasse, nos Estados Unidos não houve, num primeiro momento, a resistência de grupos seculares diante do papel público da religião, como ocorreu na França. Pelo contrário, o secularismo passivo norte-americano é resultado de um consenso sobreposto (RAWLS, 2000) que se impôs como "a segunda melhor opção" a todas as denominações cristãs diante da impossibilidade de qualquer religião reivindicar primazia sobre as outras.

Pode-se concluir, portanto, que apesar das diferenças entre republicanismo e liberalismo, ambas as correntes tomam o processo de secularização ocidental como paradigma para desonerar a política da tarefa de normatizar o religioso e a relação com o transcendental, deslocando a religião do centro de sentido simbólico e

[46]Do original: "In the United States, by contrast, the First Amendment to the Constitution does not identify the state as secular. It simply states "Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof." Both the first part (the Establishment Clause) and the second part (the Free Exercise Clause) require state neutrality toward religions. Moreover, the First Amendment is a part of what is know as the Bill of Rights. This implies that secularism in the United States is primarily an issue of individual rights, rather than an established comprehensive doctrine that defines the good life."

normativo da política. A política secularizada deixou de ser instrumento para organizar as relações entre Deus e os seres humanos, e passou a ser instrumento para coordenar a ação entre os indivíduos. Estes, por seu lado, passaram a ser sujeitos de direitos recíprocos, que co-operam na sociedade para a construção conjunta da ação no mundo temporal e para o estabelecimento de espaços de singularidade e de pluralidade entre si (HABERMAS, 2003a; ARENDT, 1998), bem como sujeitos capazes de se autodeterminar em uma esfera privada na qual as religiões são escolhas possíveis da vida privada. Nesse quadro, as igrejas são excluídas do arcabouço institucional público, e passam a figurar como personagens da sociedade civil, disputando espaços e discursos na esfera pública democrática.

Não obstante, a contemporaneidade trouxe desafios para esse modelo secularista moderno, pelo qual o cristianismo deixa a esfera pública formal, institucional, para se acomodar confortavelmente na esfera pública informal (na forma de associações privadas com grande poder de opinião e mobilização pública) e na esfera privada (regulando aspectos da vida ligados à família, nascimento, casamento e morte).

A seguir, serão colocados os principais desafios vivenciados pelos modelos analisados (França e Estados Unidos), e algumas propostas contemporâneas para se pensar a justiça no Estado secular.

2.2 Desafios contemporâneos à secularização: multiculturalismo, gênero, sexualidade e o secularismo cristão

Assim como a consolidação e a institucionalização do cristianismo deu-se com clara influência das instituições políticas romanas, França e Estados Unidos são exemplos de como as instituições políticas modernas foram erigidas de forma relacional com a religião cristã, seja ela uma relação de negação/superação, como no republicanismo francês, seja uma relação de afirmação/proteção, como no liberalismo americano. Nesse sentido, ainda que o processo de secularização resulte, de fato, em instituições políticas e ordens sociais não mais determinadas/dominadas pela religião

(WEBER, 2004; GAUCHET, 1998; TAYLOR, 2010, MARRAMAO, 1997), essa ainda exerce grande influência no pensamento moderno.

O autor que melhor ilustrou esse estado de coisas foi Carl Schmitt (2006), ao afirmar, na sua Teologia Política, que "todos os conceitos concisos da Teoria do Estado moderna são conceitos teológicos secularizados" (p. 35). Autores contemporâneos como Arendt e Habermas, ainda que não se alinhem ao ponto de vista radical de Schmitt, também destacam a influência que a perspectiva cristã exerce sobre a política ocidental moderna, o direito e a filosofia secular. Arendt (2011) afirma que o direito ocidental é herdeiro muito mais do direito hebraico-cristão, expresso em leis mandamentais como o Decálogo, do que do direito greco-romano, como a política moderna insiste em afirmar. Após séculos em que não houve nenhuma esfera secular no Ocidente, o modelo cristão pouco se alterou quando, nos séculos XVII e XVIII, o direito natural veio a ocupar o lugar do direito divino, já que esse direito "não tinha autor, e só podia ser entendido como uma lei da natureza no sentido de uma força impessoal e sobre-humana que obrigaria os homens de toda maneira" (ARENDT, 2011, p. 246). Habermas (2007), por sua vez, afirma que a relação mútua entre cristianismo e filosofia grega promoveu a apropriação de conteúdos eminentemente cristãos pela filosofia moderna, que tomou forma em conceitos normativos como responsabilidade, autonomia, comunidade e dignidade humana (HABERMAS e RATZINGER, 2007).

As questões contemporâneas que desafiam o secularismo eurocêntrico demonstram que o processo de secularização ainda não se completou. Pelo contrário, estes conflitos evidenciam que houve, em verdade, uma acomodação do cristianismo em suas várias vertentes (católico e evangélico de diversas denominações) na política moderna, e uma marginalização de outras religiosidades, modos de vida e pressupostos éticos opostos ou alheios ao pano de fundo cristão. A emergência de movimentos sociais no século XX, encabeçados por atores historicamente oprimidos ou invisibilizados, como movimentos étnico-raciais, islâmicos, indígenas e afrodescendentes, movimentos feministas e movimentos por direitos de lésbicas, gays, bissexuais e transexuais (LGBT), realçou a hegemonia cristã e a desafiou. Estes atores,

até então excluídos e/ou impedidos de participar de debates em torno de normas intersubjetivamente partilhadas que estabeleceram a gramática moral da modernidade, denunciam, na contemporaneidade, a institucionalização de padrões de valoração cultural eminentemente cristãos, apesar da pretensão de neutralidade subsumida nos discursos republicano e liberal.

Os principais desafios vivenciados pelo secularismo moderno podem ser analisados em duas vertentes predominantes: a) os conflitos relacionados a lutas anticolonialistas e antieurocêntricas, nos quais as religiões exercem um papel fundamental na afirmação da identidade cultural, travestindo conflitos políticos em conflitos religiosos, notadamente em relação ao islamismo e b) os conflitos relacionados a padrões de comportamento e papéis sociais fortemente controlados por valores cristãos, ligados a questões de gênero e sexualidade.

Com o fim da Guerra Fria, diversos conflitos nacionalistas foram deflagrados em países do leste europeu, oriente médio e norte africano, que até então encontravam-se sob a zona de influência dos Estados Unidos e da União Soviética. Estes conflitos, somados à aceleração da globalização e a condições socioeconômicas, intensificaram os movimentos migratórios, fazendo com que a incidência de povos não cristãos aumentasse nos países da Europa Ocidental e nos Estados Unidos. Ainda que a migração para o Ocidente não seja uma novidade contemporânea, a afirmação da identidade muçulmana, fortemente sustentada pela religiosidade islâmica, e os conflitos políticos dela decorrentes, têm uma marcação multicultural própria da contemporaneidade (HUNTINGTON, 2010; HABERMAS, 2010).

A Europa cristã sempre conviveu com os povos judeus e muçulmanos, mas de forma segregada e subjugada. Para os cristãos, esses povos eram os "infiéis", ou seja, os que não creem nos ensinamentos de Cristo e, por isso, estão fora da comunidade cristã (KAPLAN, 2007). No entanto, enquanto o povo judeu era diaspórico por excelência, vivendo dispersos em minorias vulneráveis, sem uma terra ou Estado próprios, os muçulmanos advinham do Império Árabe, que desde a morte de Maomé, em 632, expandiu-se por todo o Oriente Médio e dominou a Península Ibérica no século VIII, sendo completamente expulsos apenas no século XV, com a reconquista do Reino

de Granada. Conhecidos como turcos ou mouros, os muçulmanos são colocados como inimigos dos cristãos desde a época das Cruzadas (KAPLAN, 2007; HUNTINGTON, 2010)[47].

É certo que a expulsão dos muçulmanos não significou isolamento destes frente aos Europeus. O contato entre estes povos foi vigoroso com a expansão do mercantilismo e as relações comerciais estabelecidas com o Oriente, mas o retorno de grandes quantidades de muçulmanos à Europa deu-se em virtude do Imperialismo dos séculos XIX e XX, principalmente com a ocupação dos países do território do antigo império otomano por França, Reino Unido e Itália, após a Primeira Guerra Mundial (HUNTINGTON, 2010).

A França, especialmente, desenvolveu uma política de intervenção sistemática em países muçulmanos no norte da África (Argélia, Tunísia e Marrocos). Durante a expansão imperialista, ela agiu com estratégias típicas do neocolonialismo europeu: tornou-se aliada das elites locais para controlar e explorar a população e os recursos econômicos. Ao longo do século XIX, os franceses se envolveram cada vez mais com o norte africano, e "se pegaram dando suporte ao Islã como forma de controlar os muçulmanos" (BOWEN, 2007, p. 35). Mesmo durante a descolonização, e principalmente durante a 2º Guerra Mundial, a França desenvolveu uma política de recrutamento de trabalhadores estrangeiros, para trabalharem em território francês por curto período e então retornar aos seus países de origem. No entanto, ao longo do tempo estes estrangeiros e suas famílias foram se fixando nos subúrbios industriais e, quando a guerra por independência da Argélia explodiu, em 1962, seguida pela recessão econômica na França em meados dos anos 1970, estes imigrantes eram vistos como "aqueles que roubavam o emprego dos nativos". Soma-se a isso o fato de que a França manteve a postura de negar a cidadania não só para os imigrantes, mas também para seus filhos, nascidos longe da pátria e da cultura de origem e que, ao mesmo

[47] Tanto judeus quanto muçulmanos sofreram diversas perseguições e massacres durante grande parte da Baixa Idade Média. No início da Modernidade, entretanto, a postura perante os judeus foi de conversão forçada ou confinamento das comunidades em guetos, cujo controle de entrada e saída visava evitar a mistura entre judeus e cristãos, enquanto que os muçulmanos foram expulsos da cristandade em 1614 (KAPLAN, 2007).

tempo, não foram absorvidos na cultura e no povo francês (BOWEN, 2007; KURU, 2009). O clima de racismo e negação de direitos aos imigrantes muçulmanos na França impulsionou o movimento por uma identidade que distinguisse os filhos dos imigrantes tanto da de seus pais quanto da sociedade francesa. Essa identidade era fortemente baseada no Islã e em valores culturais tradicionais e antagonistas ao ocidente secular:

> O sentimento crescente de que o "verdadeiro Islã" poderia oferecer uma terceira via para construir uma subjetividade identitária, entre a indesejável identidade de "norte-africanos" e a inalcançável identidade "francesa" levou alguns muçulmanos, no final dos anos 1980, a demandar que lhes fosse permitido praticar sua religião de forma pública, por meio da construção de mesquitas, executando rituais coletivos e se vestindo conforme o costume islâmico. (BOWEN, 2007, p. 68. Tradução nossa)[48]

Os Estados Unidos, a seu turno, realizaram uma forte intervenção nos países do Oriente Médio após a Segunda Guerra Mundial, visando a ampliar seu espaço de influência diante da União Soviética e visando, sobretudo, a ter o controle da comercialização mundial do petróleo. A intensificação do imperialismo norte-americano, da mesma forma que o neocolonialismo das potências europeias, utilizou como estratégia apoiar elites locais aliadas, que tivessem o poder de controlar a população diante de eventuais revoltas nacionalistas. O principal país a sofrer a intervenção americana foi o Irã, cujo movimento de nacionalização das concessões ocidentais de exploração do petróleo, no início da década de 1950, foi logo esmagado por um golpe de Estado comandado pelos Estados Unidos, que instaurou uma monarquia absoluta comandada pelo Xá Reza Pahlevi (FUSER, 2007). Foi justamente nesse país que a religião islâmica desempenhou o papel central na promoção de uma identidade mulçumana contrária à colonização cultural imposta pelo Ocidente, que culminou com a Revolução Iraniana de 1979, liderada pelo líder religioso aiatolá Khomeini.

---

[48] Do original: "the growing sense that "true islam" could provide a third possibility for constructing a subjective identity, beyond the undesirable "North African" and the unattainable "French", led some Muslims in the late 1980s to demand that they be allowed to practice their religion in a public way, by building mosques, carrying out collectives rituals, and dressing in an Islamic way."

Huntington (2010) afirma que a Revolução Iraniana é um marco fundamental para o ressurgimento islâmico, que deu aos muçulmanos "uma confiança renovada no caráter e na qualidade próprios de sua civilização e nos valores comparáveis aos do Ocidente" (p. 355). Esse ressurgimento, iniciado nos países muçulmanos, irradiou uma força política para toda a comunidade islâmica no mundo. Nos Estados Unidos, os imigrantes muçulmanos que aportaram no país em meados da década de 1960, durante as guerras nacionalistas dos países árabes, formaram um grupo politizado, cujos membros já se identificavam como um grupo étnico e religioso discriminado nos Estados Unidos e no resto do mundo. Apesar do pluralismo dos diferentes países de origem e das diferentes gerações de muçulmanos, eles encontram coesão social pelos desafios de como conduzir suas vidas de acordo com o islamismo em um contexto secular (WALD e CALHOUN-BROWN, 2011).

Estados Unidos e França tornaram-se importantes alvos de uma das consequências negativas da oposição entre islamismo e o ocidente: o terrorismo. Os atentados de 11 de setembro de 2001 em Nova Iorque e Washington[49], e os atentados de 2015 em Paris, contra o jornal satírico francês *Charlie Hebdo*[50], na casa de shows *Bataclan*[51], dentre outros lugares, assumidos por grupos fundamentalistas islâmicos

[49] "Ataques ou atentados terroristas de 11 de setembro de 2001 (às vezes, referido apenas como 11 de setembro) foram uma série de ataques suicidas contra os Estados Unidos coordenados pela organização fundamentalista islâmica al-Qaeda em 11 de setembro de 2001. Na manhã daquele dia, dezenove terroristas sequestraram quatro aviões comerciais de passageiros.[1] [2] Os sequestradores colidiram intencionalmente dois dos aviões contra as Torres Gêmeas do complexo empresarial do World Trade Center, na cidade de Nova Iorque, matando todos a bordo e muitas das pessoas que trabalhavam nos edifícios. Ambos os prédios desmoronaram duas horas após os impactos, destruindo edifícios vizinhos e causando vários outros danos. O terceiro avião de passageiros colidiu contra o Pentágono, a sede do Departamento de Defesa dos Estados Unidos, no Condado de Arlington, Virgínia, nos arredores de Washington, D.C. O quarto avião caiu em um campo aberto próximo de Shanksville, na Pensilvânia, depois de alguns de seus passageiros e tripulantes terem tentado retomar o controle da aeronave dos sequestradores, que a tinham reencaminhado na direção da capital norte-americana. Não houve sobreviventes em qualquer um dos voos.". Fonte: https://pt.wikipedia.org/wiki/Ataques_de_11_de_setembro_de_2001. Acesso em 09 dez 2015.

[50] É possível ver algumas charges pela busca por imagens do Charlie Hebdo no site do Google: https://www.google.com.br/search?q=Charlie+Hebdo&tbm=isch&tbo=u&source=univ&sa=X&ved=0ahUKEwjNgPzKgKnJAhWGqpAKHY-MBdUQsAQIJA&biw=1366&bih=635#imgrc=_. Acesso em: 24 nov. 2015. Fonte: https://pt.wikipedia.org/wiki/Massacre_do_Charlie_Hebdo#Respons.C3.A1veis. Acesso em 24 nov. 2015.

[51] Fonte: http://noticias.uol.com.br/internacional/ultimas-noticias/2015/11/14/o-que-se-sabe-sobre-os-ataques-terroristas-em-paris.htm. Acesso em 24 nov. 2015

como *Al Quaeda* e Estado Islâmico, mostram a face violenta de grupos que, após anos de exclusão, expressam sua raiva e o sentimento de desrespeito por meio de ataques de conformações variadas.

A violência cometida por alguns fundamentalistas, no contexto de uma sociedade que historicamente excluiu todo um grupo social do direito à plena cidadania, resulta no aprofundamento da exclusão quando a opinião pública hegemônica dos Estados ocidentais invertem a lógica da exceção e da regra: se antes o terrorismo era uma forma de ação coletiva radical e violenta à disposição dos grupos sociais de forma geral para mobilização e reivindicação (DELLA PORTA e DIANE, 2006), agora terrorismo é tomado como sinônimo de islamismo, e o combate ao terror passa a ser o combate ao Islã. É importante, pois, não perder de vista as razões históricas que culminaram com a violência recente. Os atos terroristas são reflexos de desrespeito vivenciado pelos muçulmanos há décadas, não só em territórios ocidentais como, também e principalmente, em seus próprios territórios, colonizados e dominados por potências ocidentais desde meados do século XIX. Nesse sentido, Habermas faz um diagnóstico preciso sobre a contraposição entre a atualidade da ação e a não-contemporaneidade dos motivos do terrorismo:

> Não obstante sua linguagem religiosa, o fundamentalismo é um fenômeno exclusivamente moderno. No que concerne aos criminosos islâmicos, o que impressiona de imediato é a não-contemporaneidade dos motivos e dos meios. Ela é o reflexo da diferença temporal entre cultura e sociedade nos países de origem desses criminosos, que só começou a se formar como consequência de uma modernização acelerada, e que perde radicalmente suas raízes. [...] O que é decisivo é que a mudança de mentalidade, que se exprime politicamente por meio da separação entre a religião e o Estado, vê-se claramente bloqueada por sentimentos de humilhação. (HABERMAS, 2010, p. 136-137)

O fundamentalismo religioso não é um fenômeno islâmico. O reavivamento religioso e dos movimentos de conversão das grandes religiões monoteístas, impulsionados também em meados do século XX (HUNTINGTON, 2010), surpreendem o mundo contemporâneo pela permanência de instituições e dogmas religiosos fortes (LIA e RADUNZ, 2013). No judaísmo e no islamismo, esse reavivamento toma forma de "retorno à herança religiosa" (LEHMANN, 2013) como

uma opção de vida em contraposição ao domínio cultural e político ocidental. No cristianismo, ele aparece com a expansão das igrejas evangélicas pentecostais (notadamente na América Latina e África), a difusão da corrente católica carismática (PRANDI e SOUZA, 1996) e o aumento do evangelismo televisivo (VELHO, 1998).

A segunda vertente de conflitos contemporâneos envolvendo a religião relaciona-se a questões de gênero e sexualidade e desafia pressupostos próprios do ocidente secularizado. A religião é um dos elementos socioculturais de grande força na constituição de relações hierárquicas entre homens e mulheres. As religiões monoteístas - judaísmo, cristianismo e islamismo – cujas bases histórico-documentais são as mesmas – o livro Gênesis e a história de Abraão - sustentam narrativas nas quais os deuses e seus porta-vozes são sempre masculinos (Deus, Alá, Jesus, Moisés, Abraão, Maomé, os profetas, santos e discípulos), enquanto as mulheres ocupam papéis de pecadoras, por levar os homens à perdição (Eva, Maria Madalena), ou virtuosas, por bem servir seus homens (Sarah, Ana, Maria, mãe de Jesus). Em ambos os casos, as narrativas predominantes nos textos sagrados das principais tradições religiosas colocam as mulheres como "o outro", existentes sempre em função do homem e subordinadas a este (FISCHER, 1994). Nesse sentido, focando principalmente na tradição cristã ocidental, afirma Fiorenza:

> A política sociocultural ocidental de subordinação deita suas raízes na filosofia grega, no direito romano e é veiculada através das Escrituras judaicas, islâmicas e cristãs (...). Um universo simbólico cristão que proclama um Deus Pai todo-poderoso, cuja vontade e autoridade estão reveladas nos textos patriarcais da Escritura e da doutrina, legitima e redefine religiosamente não só a misoginia, mas também o racismo, a inferioridade de status, a homofobia e a xenofobia. (FIORENZA, 1994, p. 16)

Pode-se afirmar, pois, que a religião articula discursos de submissão, obediência e responsabilização da mulher, reforçando o patriarcado e a dominação de gênero (SCOTT, 1986).

Nesse quadro, o processo de secularização apareceria no horizonte como um aliado político na luta das mulheres pela autonomia e pela liberdade: ao desonerar o Estado de responder às expectativas normativas religiosas, o caminho para o fim do

domínio sobre as mulheres, de fundo religioso, estaria aberto. Em consequência, a gramática moderna de liberdade e igualdade atenderia a todos os indivíduos, independente do gênero, orientação sexual e outras diferenças, que não gerariam desigualdades. No entanto, 500 anos após a Reforma Protestante, e quase 250 anos após as Revoluções americana e francesa, as desigualdades e discriminações de gênero e orientação sexual continuam sustentando uma sociedade machista e patriarcal, que marginaliza, subordina, humilha e oprime mulheres, homossexuais, transgêneros e outros tantos subalternos (SPIVAK, 2014) criados pelo discurso dominante ocidental, machista, heteronormativo, liberal e secular.

Joan Scott (2009), ao analisar a relação entre secularismo e igualdade de gênero, afirma que não só não há uma conexão direta entre ambos, como a igualdade pregada pelo secularismo sempre teve problemas com a isonomia entre os gêneros. O Iluminismo, ao apontar uma oposição entre razão e sexo (instinto), relegou o segundo à esfera privada, assim como as questões relacionadas à família, deixando a razão para a esfera pública. A autora afirma que as diversas vertentes do secularismo mantiveram a ideia da corporificação do sexo na mulher e apenas deslocaram o "perigo do pecado original" para o "perigo do estado de natureza" representado pela mulher, mantendo a desigualdade de gênero e a submissão da mulher intactos.

A religião foi igualmente jogada para a dimensão privada e íntima com a secularização, apartada do espaço público, e se dedicou a normatizar justamente estes elementos do privado – sexo, família, casamento, educação e reprodução: "A privatização da religião sob o domínio do secularismo, então, deixa que a religião encontre suas articulações mais fortes no domínio privado, domínio não apenas de crenças legalmente protegidas, mas também da regulação do gênero e da sexualidade a serviço das convicções religiosas" (CADY e FESSENDEN, 2013, p. 9, tradução nossa[52]).

[52] No original em inglês: *The privatization of religion under the reign of secularism, then, leaves religion to find its strongest articulations in this private domain, the domain not only of legally protected belief but also of the regulation of gender and sexuality in the service of religious conviction.*

Nesse sentido, um dos mecanismos do Estado moderno secular utilizado para acomodar o poder das igrejas num contexto laico foi relegar ao domínio religioso as questões relacionadas ao status pessoal dos indivíduos em relação à família, reprodução, comportamento sexual e relações de gênero, endossando as desigualdades em razão de gênero e sexualidade e dando suporte institucional a elas (RAZAVI e JENICHEN, 2010; SCOTT, 2009; CADY e FESSENDEN, 2013), inclusive em âmbito penal, com a criminalização do aborto, da homossexualidade, da poligamia e do adultério feminino. Assim, as questões de gênero, família e sexualidade foram usadas como uma espécie de moeda de troca entre a religião e o Estado secular, pela qual as igrejas garantem a predominância de valores religiosos na esfera privada, enquanto aceitam o poder político laico na esfera pública.

A contradição da modernidade dita secular em relação à desigualdade de gênero fica mais explícita quando se analisam as questões da sexualidade e da reprodução especificamente. Rosado-Nunes (2008), ao analisar o catolicismo, ressalta que o discurso da modernidade, de afirmação da autonomia do ser humano diante de ordens divinas sobrenaturais, e da capacidade da racionalidade humana agir sobre e dominar a natureza, criou um conflito incontornável entre catolicismo e modernidade quando o que se está em jogo é o controle dos corpos. O catolicismo[53] utiliza um conceito de natureza biologizante, baseado na criação e na vontade divina como causa primeira e fundamento último. Assim, "a atribuição às mulheres de uma natureza própria, cuja 'essência' é a maternidade, é um *continuum* no pensamento eclesial. As diferenças biológicas, constantemente invocadas, validam a atribuição das mulheres à esfera doméstica, reafirmando a sua exclusão da esfera pública e reiterando sua inferioridade social e política" (ROSADO-NUNES, 2008, p. 72-73). A modernidade, por sua vez, ao sedimentar a ideia da lei natural enquanto expressão de direitos básicos atribuídos a indivíduos racionais, senhores de si e responsáveis pelas suas decisões, esvaziou o determinismo religioso biologizante e colocou na mão do ser humano a

[53] Não só o catolicismo toma essa postura, como também o evangelismo pentecostal, como veremos no próximo capítulo. No entanto, sendo uma corrente religiosa relativamente recente (o pentecostalismo surgiu nos Estados Unidos na segunda metade do século XIX), não foi conformada de forma dialética com a modernidade, como o catolicismo e o protestantismo histórico.

capacidade de determinar suas ações, numa perspectiva social, cultural e jurídica. Não obstante, essa mesma modernidade negou às mulheres a capacidade de autodeterminação, destinando-as ao mesmo lugar biológico de reprodutora/mãe/dona-de-casa da religião, constantemente contestado pelo movimento feminista desde a Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã, de Olympe de Gouges, lançada no contexto da Revolução Francesa, em 1791.

Ao criticar a separação e oposição entre as esferas pública e privada na teoria liberal, e ao denunciar que a modernidade traiu seus próprios pressupostos, ao assumir a perspectiva religiosa de naturalização das diferenças entre homens e mulheres, reforçando assim o patriarcalismo (PATEMAN, 2003), o movimento feminista rompe com o pacto social moderno de privatização das questões de gênero e sexualidade, e da delegação à religião da normatização destas relações. Afirmar que a desigualdade entre homens e mulheres não é decorrente de fatos da natureza, mas sim de construção de significados socioculturalmente organizados que dizem respeito a lugares de poder autorizados e não autorizados às mulheres (SAFFIOTI, 2004; SCOTT, 1986), significa dizer que essa construção e/ou desconstrução deve dar-se no espaço público político, que é secular. Consequentemente, o peso da religião nas instituições até então tidas como privadas vem à tona na medida em que os movimentos rejeitam a normatização religiosa, dogmática e avessa ao pluralismo, e exigem parâmetros normativos seculares para realizar as promessas da modernidade de liberdade, igualdade e pluralidade.

Essa tensão entre feminismo e cristianismo, notadamente a vertente católica, chega ao auge com a emergência da segunda onda do feminismo a partir da década de 1960, que colocou em pauta justamente características centrais no imaginário da sociedade moderna que até então haviam sido naturalizados (FRASER, 2007), como o sexismo, a repressão sexual, a heteronormatividade, o controle dos corpos, os papéis de gênero, o controle da reprodução.

> Se esse é um ponto nuclear no embate do feminismo com a Igreja católica – a representação de si como sujeito autônomo, dotado de direitos individuais inalienáveis –, a expressão mais acabada desse conflito se dá na proposição contemporânea dos chamados "direitos sexuais e direitos reprodutivos".

> Reivindicar o sexo e a reprodução como do campo dos direitos, e, portanto, da política, retira-os do lugar da obediência às leis da natureza dadas por Deus – e controladas pelas normas morais eclesiásticas – para colocá-los no campo da realização da liberdade individual. Essa é uma revolução fundamental, na medida em que abole a alusão dessas áreas cruciais da vida humana a algo fora delas mesmas, transcendente, para situá-las na área da aplicação dos direitos. (ROSADO-NUNES, 2008, p. 75)

O controle da religião sobre a esfera privada, e sobre temas relacionados à sexualidade e à reprodução, é notório em países com alta prática religiosa, como Estados Unidos (JAKOBSEN e PELLEGRINI, 2013; BAKER e SMITH, 2015), México (AMUCHASTEGUI at al., 2010), Chile (GUZMÁN at. al., 2010) e Polônia (HEINEN e PORTET, 2010). Este também é o caso do Brasil, como será discutido no próximo capítulo. Ao analisar a relação entre o cristianismo e as questões de gênero nos Estados Unidos, Jackobsen e Pellegrini (2013) afirmam que a questão de gênero não deve ser tratada apenas como um exemplo, mas sim como o ponto fundamental para se compreender os conflitos contemporâneos envolvendo a religião. Para elas, as questões envolvendo gênero e sexualidade só se manifestam na esfera pública quando colocadas na perspectiva de proibições decorrentes de dogmas religiosos (uso de mecanismos contraceptivos, aborto, homossexualidade, reprodução extrauterina, uso ou proibição do uso de véus e burca), ao mesmo tempo em que, na perspectiva das autoras, são apenas essas as questões que geram legitimidade às igrejas para se manifestarem na esfera pública, como uma forma de defender valores cristãos supostamente universais.

Na verdade, ainda que essa seja uma chave discursiva fundamental, não só as questões de gênero e sexualidade mantêm as igrejas como agentes políticos na contemporaneidade. Pelo contrário, uma complexa estratégia discursiva foi desenvolvida pelas igrejas cristãs ao longo do século XX, liderada pela Igreja Católica, para tirá-las da periferia da política para qual foram relegadas no século XIX.

Ao longo do processo de secularização, quando a separação entre igreja e Estado consolidou-se como uma realidade social, institucional e histórica, as igrejas abdicaram da disputa entre a soberania dos homens e a soberania de Deus, e a consequente oposição entre política e religião. Como parte da acomodação das

religiões cristãs no Estado secular, as igrejas passaram a acessar a opinião pública para colocar a religião como complementar à política (MAYEUR, 1998; ACCETTI, 2016), no sentido de que a sociedade democrática precisaria fazer referência a valores religiosos para evitar cair em uma anomia moral, que levaria a relativismos extremos e, consequentemente, a totalitarismos: "assim, o discurso religioso do antirrelativismo pode ser lido como a base para uma nova forma de teologia política através da qual as organizações religiosas tentam cavar um espaço para si no contexto de sociedades democráticas contemporâneas" (ACCETTI, 2016, p. 298, tradução nossa[54]). Aproveitando de sua condição de instituição global e autônoma, conformando-se enquanto Estado soberano (Vaticano), a Igreja Católica se colocou, desde fins do século XIX e, principalmente, após a Segunda Guerra Mundial, como porta-voz da proteção da igualdade social e das liberdades democráticas.

Durante o processo de modernização, a tradição católica se opôs fortemente à desagregação das sociedades tradicionais, rejeitando vários institutos da modernidade, dentre eles o governo republicano, o individualismo e o liberalismo (VALADIER, 1991; PIERUCCI, 1996b). Por outro lado, o desenvolvimento das correntes socialistas no século XIX, que denunciaram a precariedade social decorrente da desigualdade de classes do capitalismo, em especial os escritos de Marx e Engels, colocaram a religião como aliada dos poderes instituídos que mantinham a sociedade burguesa, legitimando as desigualdades sociais e mantendo a massa de trabalhadores resignada com sua condição precária (WILLAIME, 2012). Para Marx, a emancipação do indivíduo enquanto cidadão exigiria sua emancipação também da religião: o desmembramento do ser humano em 'religioso' e 'cidadão' "não é uma aproximação à emancipação política, mas *a própria emancipação política*, a forma *política* de o indivíduo se emancipar da religião" (MARX, 2010, p. 35, grifos no original). A Igreja Católica reagiu, pois, tanto contra o liberalismo, quanto contra o socialismo, ambos considerados por ela doutrinas materialistas que levaram à uma crise moral na

[54] No original em inglês: "Thus, the religious discourse of anti-relativism can be read as the basis for a new form of political theology through which religious organizations are attempting to carve out a space for themselves within the framework of contemporary democratic societies."

sociedade moderna e, consequentemente, à desagregação social vivenciada no século XIX (ALLAN, 2015).

Visando propor uma alternativa para os conflitos sociais, sem ter que apoiar ou reforçar o socialismo, o catolicismo desenvolve a Doutrina Social da Igreja. Seu marco foi a publicação da encíclica *Rerum Novarum*, em 1891, pelo Papa Leão XIII, que inaugurou o pensamento católico sobre a questão social, os problemas das relações trabalhistas, a propriedade privada e a relação entre as classes sociais. Nela, a Igreja condena a usura, a cobiça, a desigualdade e a condição de servidão e precariedade que o sistema capitalista impunha ao trabalhador, assim como o próprio abandono do sentimento religioso decorrente do materialismo. Ao mesmo tempo, o socialismo é descartado como possível solução para a questão social, posto que é tão materialista quanto o capitalismo, e seu suposto incentivo ao ódio entre classes levaria apenas à violação dos direitos legítimos dos proprietários e à subversão total do edifício social (IGREJA CATÓLICA, 1891). Para resolver esse complexo problema da modernidade, seria preciso apelar para a religião e a Igreja, pois ela, "instruída e dirigida por Jesus Cristo, eleva o seu olhar ainda para mais alto; propõe um conjunto de preceitos mais completo, porque ambiciona estreitar a união das duas classes até as unir uma à outra por laços de verdadeira amizade" (IGREJA CATÓLICA, 1891, item 11).

Manoel (1999) analisa que o período papal iniciado por Leão XIII significou uma mudança de estratégia do catolicismo diante do mundo moderno: não mais isolar a Igreja em seus próprios pressupostos teológicos, os quais os católicos deveriam observar e seguir independente da trama da realidade temporal, como havia sido o posicionamento da Igreja até então, mas sim colocar a Igreja como agente central no interior da sociedade, orientando e direcionando os católicos para lidar com os problemas do mundo moderno. A Encíclica *Rerum Novarum* é, pois, o grande exemplo desse redirecionamento, pois não apenas condena as doutrinas modernas do capitalismo, liberalismo e socialismo, como apresenta um complexo doutrinal, moral e político para mapear os problemas da modernidade e lidar com eles. Nesse sentido, a encíclica não se restringe a destacar as causas dos conflitos sociais deflagrados pelos movimentos dos trabalhadores e o equívoco das propostas socialistas. Ela também

destaca a importância da família, a necessidade de o Estado oferecer condições para seu bom e saudável desenvolvimento, a dignidade do trabalho e a importância de sua valorização tanto pelos operários quanto pelos patrões, a necessidade de uma economia equilibrada, que sirva como meio de conciliação, e não de luta de classes, e a importância do associativismo para a resolução de conflitos entre os grupos (IGREJA CATÓLICA, 1891).

Essa linha de conexão entre liberalismo/comunismo, ateísmo e crise moral é assumida pela Igreja Católica ao longo do século XX, e é o mote de um dos seus documentos mais incisivos contra o comunismo: a Encíclica *Divinis Redemptoris: sobre o comunismo ateu,* publicada em 1937 pelo Papa Pio XI. Em um dos itens da carta papal, é afirmado que o liberalismo teria preparado o caminho ao comunismo, justamente pelo abandono da religião e da moral cristã:

> 16. Mas, para mais facilmente se compreender como é que puderam conseguir que tantos operários tenham abraçado, sem o menor exame, os seus sofismas, será conveniente recordar que os mesmos operários, em virtude dos princípios do liberalismo econômico, tinham sido lamentavelmente reduzidos ao abandono da religião e da moral cristã. Muitas vezes o trabalho por turnos impediu até que eles observassem os mais graves deveres religiosos dos dias festivos; não houve o cuidado de construir igrejas nas proximidades das fábricas, nem de facilitar a missão do sacerdote; antes pelo contrário, em vez de se lhes pôr embargo, cada dia mais e mais se foram favorecendo as manobras do chamado laicismo. Aí estão, agora, os frutos amargosíssimos dos erros que os Nossos Predecessores e Nós mesmo mais de uma vez temos preanunciado. E assim, por que nos havemos de admirar, ao vermos que tantos povos, largamente descristianizados, vão sendo já pavorosamente inundados e quase submergidos pela vaga *comunista*? (IGREJA CATÓLICA, 1937, item 16).

A habilidade da Igreja em conectar o comunismo à perda dos valores morais e ao consequente caos social é notória quando, em outro momento, o comunismo é responsabilizado pela suposta perda do vínculo moral do casamento e pela decadência da família, deixando aberta a porta para justificar o controle da religião sobre as dimensões privadas da família, do casamento e da sexualidade:

> 11. Além disto, como esta doutrina rejeita e repudia todo o caráter sagrado da vida humana, segue-se por natural consequência que para ela o matrimônio e a família é apenas uma instituição civil e artificial, fruto de um determinado

> sistema econômico: por conseguinte, assim como repudia os contratos matrimoniais formados por vínculos de natureza jurídico-moral, que não dependam da vontade dos indivíduos ou da coletividade, assim rejeita a sua indissolúvel perpetuidade. Em particular, para o *comunismo* não existe laço algum da mulher com a família e com o lar. De fato, proclamando o princípio da emancipação completa da mulher, de tal modo a retira da vida doméstica e do cuidado dos filhos que a atira para a agitação da vida pública e da produção coletiva, na mesma medida que o homem. Mais ainda: os cuidados do lar e dos filhos devolve-os à coletividade. Rouba-se enfim aos pais o direito que lhes compete de educar os filhos, o qual se considera como direito exclusivo da comunidade, e por conseguinte só em nome e por delegação dela se pode exercer. (IGREJA CATÓLICA, 1937, item 11).

Assim, a resistência da Igreja Católica ao comunismo foi a oportunidade ideal para seu retorno ao centro do poder político no Ocidente. Em fins do século XIX e início do século XX, surgiram na Europa os partidos cristãos, agremiações políticas lideradas pela Igreja Católica ou por militantes católicos leigos, cuja principal bandeira era ser uma terceira via entre o liberalismo econômico e o coletivismo socialista. Esses partidos assumiram as instituições democráticas liberais como meio para realizar um programa social inspirado pelo cristianismo, com forte base popular, mobilizando sindicatos, associações e grupos de mulheres que, pouco a pouco, foram conquistando o direito ao voto na Europa (MAYEUR, 1998; KRATOCHVIL e DOLEZAL, 2015). No período entre guerras, as lideranças religiosas cristãs se fortaleceram junto aos governos nacionalistas e fascistas, que preferiam ter a igreja como aliada do que partidos socialistas e comunistas. As igrejas, por sua vez, uniram-se aos governos contra a ameaça do comunismo antirreligioso e ateu, representado pela União Soviética (MOYN, 2016; BANCHOFF, 2011).

Após a Segunda Guerra Mundial, diante da vitória dos Aliados, sobretudo dos Estados Unidos, e diante da expansão do socialismo soviético, a Igreja Católica firma uma aliança com o protestantismo transnacional e rapidamente se apropria do discurso dos direitos humanos e das liberdades individuais. Estabelecendo a liberdade religiosa como a primeira e maior liberdade individual, as lideranças religiosas sustentavam o discurso de que a maior preocupação na política internacional concernente aos direitos humanos era, sem dúvida, a destruição da liberdade religiosa pelo comunismo ateu (MOYN, 2016; PIERUCCI, 1996b). Entre 1962 e 1965, a Igreja

Católica realiza o Concílio do Vaticano II, pelo qual formaliza a adoção do discurso dos direitos humanos na doutrina da igreja, assim como a tolerância religiosa e a promoção do ecumenismo. Samuel Moyn (2016) afirma que, desde então, o discurso das igrejas pela liberdade religiosa não é complementar ao secularismo, mas oposto a este, já que secularismo passou a ser tomado como ateísmo antirreligioso, diante do qual era basilar a proteção do direito fundamental à liberdade religiosa. Assim, na primeira fase de construção do sistema internacional de direitos humanos, a Igreja Católica foi um ator chave na defesa da liberdade religiosa contra o comunismo[55] (BANCHOFF, 2011).

Com o relaxamento da Guerra Fria a partir da década de 1970, e o colapso do mundo socialista nos anos 1980, o mote da liberdade religiosa contra o comunismo perde força. No entanto, o engajamento da Igreja Católica em lutas por justiça social, principalmente nos países da América Latina e África, mantém viva a participação dos grupos religiosos cristãos na política internacional pelos Direitos Humanos. A Igreja mobiliza e organiza o laicato, formando entidades não governamentais que atuam na sociedade civil e disputam espaços e discursos nas conferências internacionais, na Organização das Nações Unidas e na política interna dos países (KRATOCHVIL e DOLEZAL, 2015; BANCHOFF, 2011; BAKER e SMITH, 2015).

Além da bandeira da justiça social defendida pelo catolicismo, as religiões cristãs em geral (inclusive a católica) se unem para resistir às mudanças culturais e sociais que emergiram com os movimentos contraculturais, nos anos 1960 e 1970. Como já foi dito, os movimentos feministas e LGBT, que articulam pautas sobre gênero e sexualidade, criaram os principais desafios à religiosidade tradicional cristã, já que ambos estão no cerne da autoridade religiosa. Isso gerou um *backlash* conservador da cristandade, que formou coalisões com grupos políticos conservadores, na tentativa de

[55] Fundamental para o sucesso desse empreendimento foi a tradução dos direitos humanos para o contexto da América Latina, quando a Igreja Católica destaca a necessidade de superação das condições de pobreza, precariedade social e genocídio dos povos indígenas que assolam o continente desde a colonização, e pela repressão política decorrente das ditaduras militares. Essa tradução deu-se por meio das Conferências dos Bispos da América Latina (CELAM), sendo as mais famosas a Segunda Conferência, realizada em Medelín, Colômbia, em 1968, e a Terceira Conferência, realizada em Puebla, México, em 1979. A atuação da CELAM e suas repercussões políticas serão analisadas com mais profundidade no próximo capítulo.

conectar a moralidade a princípios religiosos (BAKER e SMITH, 2015). Assim, os principais tópicos nos quais os grupos religiosos conservadores se engajam, por meio das instituições não governamentais religiosas que atuam no sistema internacional de direitos humanos, são justamente aqueles ligados à família, à sexualidade, ao gênero e à reprodução (KRATOCHVIL e DOLEZAL, 2015; HAYNES, 2014). A Igreja Católica, particularmente, atuou sistematicamente contra as transformações sociais decorrentes das mudanças na formação familiar, nas práticas sexuais, no controle de fertilidade e na reprodução. Conforme levantamento feito por Carvalho (2001), entre as décadas de 1960 e 1980, a oficialidade da Igreja Católica editou diversos documentos[56] cujo objetivo era estabelecer a posição da Igreja no que concerne ao corpo e ao seu uso, posição essa "perpassada por questões de cunho moral, estabelecendo a exclusão dos que não se encaixam dentro dos parâmetros por ela delimitados" (CARVALHO, 2001, p. 161).

Assim, no século XX as igrejas cristãs assumem claramente as instituições políticas seculares e liberais (partidos políticos, parlamentos, democracia liberal, direitos humanos, organismos internacionais – principalmente o sistema ONU) para se firmar como sujeitos políticos, e não apenas religiosos, na política internacional. Tendo a Igreja Católica como liderança mundial, fazendo-se representar enquanto Estado soberano por meio do Vaticano[57], e pelas organizações não-governamentais por

---

[56] Dentre eles a encíclica *Humanae Vitae, de 1968,* que ressalta que o lugar do sexo é o do contexto matrimonial, com o objetivo de reprodução e que o controle de natalidade "não natural" é tão gravoso quanto o sexo extraconjugal; a Declaração *Persona Humana: sobre alguns pontos de ética sexual (1975),* que critica a exacerbação e exaltação do sexo, o relaxamento dos costumes, ressalta o papel da Igreja como a instituição autorizada por Cristo a interpretar, sem erros (sic), as verdades de ordem moral, dentre elas a ética sexual, baseada em princípios e normas que "não têm, de maneira nenhuma, a sua origem num determinado tipo de cultura, mas sim no conhecimento da lei divina e da natureza humana"; a exortação apostólica *Familiaris Consortio,* de 1982, que ressalta a importância da família, nos termos do Evangelho, e as ameaças que essa vem sofrendo com o aumento no número de divórcios, a "praga do aborto" (sic) e o recurso à esterilização por meio de práticas contraceptivas; e a carta apostólica *Mulieris Dignitatem,* de 1988, que inicia uma defesa à igualdade entre homens e mulheres, mas logo após coloca as mulheres no lugar biologizante de sua "feminilidade natural", que se manifesta por duas principais vocações da mulher: a virgindade e a maternidade (sic).

[57] A Santa Sé, utilizando-se de um confortável status de "Estado não-membro e observador permanente" na ONU, usufrui da maioria dos direitos dos Estados membros (participar das reuniões e conferências, ser consultada sobre tratados, ter acesso a documentos oficiais, ao mesmo tempo que não tem o ônus de votar ou não em alguma resolução, como os países membros. Dessa forma, o Vaticano mantém uma posição controversa em relação aos direitos humanos, se colocando favorável quando o assunto é

ela financiadas, aliada a outras igrejas e denominações religiosas evangélicas, as igrejas cristãs se transformaram em uma força transnacional, cuja visibilidade, financiamento e poder político e social lhes confere uma condição de protagonismo na política ocidental contemporânea.

Percebe-se, pois, que a contemporaneidade vive uma disputa intensa entre, de um lado, atores que encabeçam lutas por reconhecimento de direitos culturais, sexuais e reprodutivos, que eclodiram na segunda metade do século XX e mexeram com estruturas sociais até então não questionadas, e forças religiosas que, acessando a linguagem da política moderna, se colocam como garantidoras de uma suposta moralidade universal que, no entanto, exclui uma gama de indivíduos da cidadania plena. Os conflitos recentes envolvendo religião e política concentram-se principalmente em questões relacionadas a novas formas de família (divórcio, família uniparental, casamento igualitário, adoção de crianças por casais homossexuais), sexualidade e reprodução (métodos contraceptivos, aborto, reprodução in vitro, células-tronco, liberdade sexual da mulher, homossexualidades e transexualidades), e lutas anticolonialistas e antieurocêntricas (tolerância religiosa e religiões não cristãs, principalmente o islamismo no norte global, e as religiosidades de povos tradicionais e afrodescendentes na América Latina), para os quais as correntes políticas modernas (liberalismo e republicanismo) não oferecem respostas adequadas.

Ademais, a tradição política moderna faz uma separação bem demarcada entre público e privado, muitas vezes como esferas antagônicas e não conectadas, como se fosse possível um mesmo indivíduo particionar sua própria existência. No processo de secularização, como visto, essa dicotomia foi fundamental para erigir uma sociedade na qual os direitos fossem desconectados da religião, e para garantir a liberdade religiosa. No entanto, a contemporaneidade lida com conflitos que justamente rompem a tradição moderna dicotômica entre público/privado, ao levar para a esfera pública questões tradicionalmente alocadas na esfera privada, mas que impactam o sujeito como um todo, nas dimensões íntima, privada, política e social.

---

relacionado aos direitos sociais e econômicos, e contrária quando os temas dizem respeito aos chamados direitos sexuais e reprodutivos (HAYNES, 2014).

Exigir que a mulher islâmica retire seu véu no espaço público, por exemplo, significa restringir seu direito de viver a dimensão pública/social de sua vida, posto que, na sua perspectiva religiosa, os dogmas e crenças que ela acredita não podem ser simplesmente suspensos quando ela sai do espaço privado/íntimo. Da mesma forma, impedir que um sujeito homossexual possa viver plenamente sua sexualidade no espaço público, impedindo-o, por exemplo, de firmar um contrato de casamento, com todas suas consequências em termos de direitos e deveres correlatos, é impedir a homossexualidade de forma total, posto que lhe é inviável ter relações homossexuais no âmbito privado e esconder-se ou negar-se no âmbito público sem que disso resulte danos ao seu *self*.

A teoria feminista, sobretudo, direciona parte importante de sua crítica ao liberalismo à separação e à oposição entre as esferas pública e privada, ao submeter as relações entre homens e mulheres a uma dimensão privada e supostamente apolítica (no espaço doméstico, nas interações emotivas, na divisão do trabalho, principalmente desqualificando as funções domésticas desempenhadas primordialmente por mulheres como trabalho). Isso obscurece a submissão das mulheres aos homens em todas as dimensões, íntima, privada, pública, social e política (PATEMAN, 2003; FRASER, 2014; 1996a), e também na forma como o discurso religioso organiza moralmente os institutos privados (família, casamento, sexualidade).

Assim, é necessário acessar novas propostas normativas que consigam ampliar o sentido de justiça na sociedade secular, sem abrir mão dos benefícios da secularização e, ao mesmo tempo, sem cair no erro do secularismo iluminista, de relegar a religião à uma dimensão irracional, fadada a desaparecer ou a se confinar no espaço privado.

A seguir serão desenvolvidas algumas propostas recentes para lidar com os conflitos religiosos na contemporaneidade, e como elas respondem (ou não) às exigências normativas de justiça.

2.3. Propostas de justiça contemporâneas para o Estado secular: tradução cooperativa, pós-secularismo e reconhecimento

As questões contemporâneas apontadas acima demonstram como a religião não só não abandonou a esfera pública como, desde meados do século XX, ela deixou o lugar de um pano de fundo histórico-cultural da modernidade, para qual foi relegada pelo secularismo moderno, para assumir um papel de protagonismo em importantes acontecimentos em todo o mundo (CASANOVA, 1994; PIERUCCI, 1997; ZEPEDA, 2010; CALHOUN, 2011). Enquanto o processo de secularização da modernidade provocou um deslocamento do discurso religioso para fora do centro de sentido simbólico e normativo da sociedade, a contemporaneidade provocou um novo deslocamento da religião, de volta para o debate político, mas agora com outra roupagem. Os embates contemporâneos demonstram que a religião está no espaço público, na esfera pública, nas decisões políticas, na força motriz de movimentos sociais. No entanto, diferente do que ocorreu no passado, o mote dos conflitos não é a tentativa das igrejas de tomar o controle político do Estado para líderes religiosos ou representantes de Deus na terra, mas sim o de colocar a religião como guardiã dos valores e da moralidade de uma sociedade que pretenda ser boa, saudável e justa (ACCETTI, 2016; PIERUCCI e PRANDI, 1996; ZAGREBELSKY, 2014; FONSECA, 2011).

Diante disso, pensar a secularização apenas na perspectiva da separação/não intervenção entre Estado e igreja e no confinamento da questão religiosa como uma questão de âmbito privado/íntimo, tanto excluindo ou censurando sua expressão na esfera pública (como pretende a *laicité* republicana) quanto tomando uma postura supostamente neutra diante de sua manifestação (como pretende a liberdade religiosa liberal), não é suficiente para a realização da justiça. Essa postura serve, muitas vezes, para escamotear a própria força que o cristianismo ainda sustenta na modernidade, e marginalizar, excluir ou minorizar pressupostos éticos não cristãos.

Partindo, pois, da perspectiva de que o discurso religioso desenvolve um papel importante na esfera pública política, tanto em fluxos comunicativos da sociedade civil

quanto em espaços da política institucional, diversos autores apresentam estudos sobre uma suposta superação do discurso secular (MENDIIETA e VAN ANTWERPEN, 2011; HABERMAS, 2006, 2007b, 2010; HABERMAS e RATZINGER, 2007; RAWLS, 2000; TAYLOR, 2010; CALHOUN, C. at. all., 2011; MANCINI e ROSENFELD, 2014). Kuru (2009) afirma que há uma substituição do discurso de que a religião não deveria desempenhar um papel público nas democracias modernas pelo discurso de que é preciso abrir espaços para visões religiosas nos debates públicos. A questão que se coloca não é mais se deve haver interação entre religião e política, mas sim como deve ocorrer a interação entre religião e política.

Essa perspectiva é liderada, sobretudo, por autores do liberalismo contemporâneo do norte global. Fortemente influenciados pelo pluralismo religioso, e constantemente afetados pelos conflitos multiculturais envolvendo a questão islâmica, estes autores pretendem destacar que a perspectiva religiosa não pode ser desconsiderada, deslegitimada ou negligenciada na construção do discurso democrático.

Essa perspectiva ganhou destaque com dois dos principais autores da filosofia política contemporânea, John Rawls e Jürgen Habermas, conforme demonstra-se a seguir.

2.3.1. Tradução cooperativa e pós-secularismo

Rawls e Habermas são autores que se ocupam em pensar como se dá a integração e estabilização social entre cidadãos livres e iguais nas sociedades modernas, tendo em vista o pluralismo de formas de vida e considerando que o dissenso é uma característica dos regimes democráticos. Ao pautarem essas questões, é inevitável que ambos façam questionamentos em relação aos discursos religiosos, já que é precisamente a negação dos princípios normativos religiosos transcendentais que obriga as sociedades modernas a um longo e difícil caminho em busca de um entendimento mútuo, visando a construção de princípios universalizáveis que

promovam consensos que tenham pretensão de validade para toda a sociedade (HABERMAS, 1987b; 2002).

No livro *Uma teoria da Justiça (1971),* Rawls (1997b) pretende estabelecer uma base moral mais apropriada para a sociedade democrática do que o utilitarismo predominante na filosofia moral moderna. Para tanto, ele desenvolve uma teoria da justiça fundada na racionalidade do indivíduo que, em uma posição original hipotética, na qual as partes não possuiriam o conhecimento de suas características próprias, nem das características da outra parte, aspectos filosóficos, religiosos, econômicos e sociais de determinada parte não interfeririam na escolha de um termo equitativo que vise a cooperação entre elas. Assim as partes, de forma deliberada e impulsionadas por "sentimentos morais que se manifestam por nossos juízos ponderados, em estado de equilíbrio refletido" (RAWLS, 1997b, p. 130), podem formular um acordo sobre os termos equitativos de cooperação social que satisfaçam as exigências de justiça em uma sociedade bem organizada e plural. Uma sociedade assim bem ordenada seria capaz de construir uma doutrina filosófica compreensiva, baseada na justiça enquanto imparcialidade, que maximizaria as liberdades a cada nova etapa de integração social, "partindo-se de um sistema o mais extenso possível de liberdade compatível para todos" (CATTONI DE OLIVEIRA, 2007, p. 80), sem ser influenciada por preferências individuais ou doutrinas parciais não universalizáveis, dentre elas as religiosas.

A proposta da justiça como equidade, baseada na razão e na capacidade dos indivíduos de abrirem mão de suas preferências pessoais para chegarem a um consenso sobre as bases de uma sociedade justa, foi alvo de diversas críticas que fizeram o próprio autor rever sua teoria ao longo de 20 anos. Esses "reparos" foram consolidados no livro *O Liberalismo Político,* publicado em 1993. Logo na introdução do livro, Rawls (2000) afirma que a ideia de uma sociedade bem ordenada é pouco realista, e esbarra no fato das sociedades modernas caracterizarem-se não somente pela pluralidade de doutrinas compreensivas (religiosas, morais e filosóficas), mas no fato de que essas doutrinas muitas vezes são incompatíveis entre si, e não contam com o consenso dos cidadãos em geral. Ademais, conforme afirma Cattoni de Oliveira

(2007), Rawls se dá conta de que não deixou claro, em *Uma Teoria da Justiça,* como e por que as partes adotariam, na posição original, as liberdades fundamentais e concordariam com sua prioridade.

Em *O liberalismo político,* Rawls (2000) altera o problema da justiça que pretende resolver, que passa a ser "como é possível que doutrinas abrangentes profundamente opostas, embora razoáveis, possam conviver e que todas endossem a concepção política de um regime constitucional?" (p. 25-26). Nessa fase, o autor abre mão de substituir visões abrangentes plurais por uma única visão supostamente abrangente e apropriada para todos, e se dedica a formular uma concepção de justiça política para um regime democrático que possa endossar a pluralidade de doutrinas razoáveis. A razoabilidade, por sua vez, diz de uma reciprocidade que as pessoas estão dispostas a adotar ao "propor princípios e critérios como equitativos de cooperação e a submeter-se voluntariamente a eles, dada a garantia de que os outros farão o mesmo" (RAWLS, 2000, p. 93). Os "limites do juízo", que para Rawls são o motivo empírico de porque alguns acreditam em uma doutrina abrangente e outros em outras, e que afeta a todos indistintamente, impõe a utilização da razoabilidade no mundo público. As pessoas razoáveis aceitam, pois, os limites do juízo, e endossam formas de liberdade de consciência e autonomia de pensamento para que todos possam desfrutar de suas visões abrangentes.

Para o sucesso do liberalismo político baseado no pluralismo razoável, Rawls (2000) acessa o conceito de razão pública: apenas uma concepção de justiça autossustentada, ou seja, justificada a partir de princípios aceitáveis por todos os cidadãos, pode ser uma concepção de justiça aceitável. Concepções de verdade e valores privados, não sustentáveis publicamente, não devem ser utilizadas para uma concepção pública da justiça. Assim, os indivíduos devem ser capazes de traduzir suas verdades baseadas em doutrinas abrangentes razoáveis em concepções de justiça aceitáveis por todos, a fim de construir uma concepção de política liberal.

Em 1997, Rawls publica um artigo intitulado *A Ideia de razão pública revisitada*, no qual aborda especificamente a questão religiosa. Inicialmente, o autor deixa claro que a razão pública, que estabelece valores morais e políticos que determinam a

relação do governo democrático com seus cidadãos e as relações dos cidadãos entre si, não se aplica a todas as discussões políticas, mas apenas àquelas que ocorrem nos espaços políticos institucionalizados: no judiciário, nos órgãos oficiais governamentais do executivo e do legislativo, e nas campanhas de candidatos a cargos públicos. A razão pública não se aplica às discussões na esfera pública informal, na qual o pano de fundo de vida cultural e religiosa pode ser sustentado por razões não públicas. Assim, a existência de doutrinas abrangentes sustentadas por razões eminentemente privadas/individuais/não universalizáveis no âmbito da esfera pública informal seria plenamente compatível com as exigências de justiça de uma sociedade democrática plural, bastando que as doutrinas abrangentes, caso queiram influenciar as decisões da esfera pública formal, sejam capazes de traduzir suas razões privadas em razões públicas:

> Como é possível – se é que é – para aqueles que creem, tanto quanto para os não religiosos (seculares), apoiar um regime constitucional mesmo se suas doutrinas abrangentes não prosperarem, ou mesmo declinarem nele? Aqui, a resposta está no fato das doutrinas religiosas e não religiosas entenderem e aceitarem que, para além de endossar uma democracia constitucional razoável, não há outra maneira justa de garantir a liberdade dos seus adeptos consistentes com as liberdades equitativas de outros cidadãos igualmente livres e razoáveis. Ao endossar um regime democrático constitucional, uma doutrina religiosa pode dizer que esses seriam os limites que Deus estabeleceu para nossa liberdade; uma doutrina não religiosa vai justificar seu limite de alguma outra forma. (RAWLS, 1997a, p. 782)[58]

Assim, a proposta de Rawls pretende pensar uma justiça que não exclua, ou ignore, a dimensão religiosa do sujeito. Pelo contrário, ele entende a importância de considerar as perspectivas religiosas, mas entendendo que elas não são universalizáveis, a não ser que, por meio de uma tradução para a linguagem laica, possam ser utilizadas como razão pública para a tomada de decisão.

---

[58] No original: "How is it possible - or is it - for those of faith, as well as the nonreligious (secular), to endorse a constitutional regime even when their comprehensive doctrines may not prosper under it, and indeed may decline? Here the answer lies in the religious or nonreligious doctrine's understanding and accepting that, except by endorsing a reasonable constitutional democracy, there is no other way fairly to ensure the liberty of its adherents consistent with the equal liberties of other reasonable free and equal citizens. In endorsing a constitutional democratic regime, a religious doctrine may say that such are the limits God sets to our liberty; a nonreligious doctrine will express itself otherwise.."

Habermas, por sua vez, desde seus escritos mais antigos (1987a; 1987b; 2002; 2003a), se ocupa com o fundamento da moral no mundo moderno secular, no qual não há mais lugar para fundamentos últimos de raiz metafísica ou religiosa. Nestes trabalhos, o filósofo alemão, baseado nos escritos de Weber, Durkheim, Parsons e Luhman, afirma que o processo de racionalização das sociedades modernas provocou a destruição das garantias metassociais da ordem jurídica, levando à consequente diferenciação entre direito e moral e, simultaneamente, transportou "os conceitos fundamentais da moral e do direito para um nível de fundamentação pós-convencional" (HABERMAS, 2003a, p. 100). Dessa forma, a história teria substituído as autointerpretações religiosas ou metafísicas, tornando-se *medium* de autoconscientização de culturas e povos, fazendo com que a conduta pessoal de vida e as tradições culturais não deixem de importar para o direito, mas sejam cada vez mais transportadas para discursos de auto entendimento que fundamentam discursos morais que, por sua vez, justificam as normas de direito.

Até então, Habermas se move nos padrões argumentativos típicos das teorias de secularização: a racionalização provoca um desencantamento do mundo, liberando as esferas de integração social e as escolhas individuais dos fundamentos últimos da religião, obrigando a elaboração de novos fundamentos para a integração social e para a construção de normas universais, válidas para todos e com poder de coerção.

No entanto, a partir dos atentados terroristas de 11 de setembro de 2001 nos Estados Unidos, que "escancararam" os limites das teorias de secularização e fizeram com que o mundo enfrentasse o tema que já pairava no horizonte, Habermas iniciou uma guinada nos seus escritos sobre religião para o sentido do que ele conceituou de pós-secularização. Conforme aponta Florian Schüller, no prefácio ao livro *Dialética da Secularização,* três semanas após os atentados de 11 de setembro, Habermas se manifestou sobre o ocorrido, tendo feito um pedido urgente à sociedade secular para "chegar a um novo entendimento a respeito das convicções religiosas, já que estas não podem ser encaradas simplesmente como resíduos de um passado terminado, constituindo-se antes num verdadeiro desafio cognitivo para a filosofia" (HABERMAS e RATZINGER, 2007, p. 13).

Nos textos escritos por ele a partir de então (2007a, 2007b; 2006; 2010), o autor mantém o pressuposto da impossibilidade de um fundamento último e absoluto, e da necessidade da racionalização do direito e da moral para a construção de normas legítimas e impositivas. Ademais, ele mantém a necessidade de o Estado democrático e plural se sustentar em fundamentos políticos intersubjetivamente partilhados. Mas, nessa fase, Habermas abandona a ideia de que a religião não é relevante para a construção do Estado democrático e da moral secular. O autor coloca, então, a questão de que tradições éticas de origem ideológica ou religiosa ainda podem contribuir para a fundamentação do Estado Democrático de Direito. Para ele, a religião sempre esteve relacionada com a história do mundo, e as tradições religiosas ainda carregam um potencial semântico que desencadeia energia para toda a sociedade (HABERMAS, 2006). É nesse sentido que os argumentos religiosos não podem ser negligenciados nos discursos de justiça.

Para Habermas (2006; 2010), o fundamentalismo islâmico colocou em evidência o impacto negativo ao longo prazo de uma colonização violenta dos povos não ocidentais e uma posterior descolonização fraca e incompleta. Ao exigir desses povos que tenham os mesmos comportamentos da modernidade ocidental, capitalista e liberal, sem que eles tenham passado pelas mesmas transformações sociais ao longo de sua história, desencadearam-se incertezas e agitações sociais provocadas pelo desenraizamento sociocultural e pela desintegração de formas de vida tradicionais. Nesse cenário, a proposta secularista não faria sentido em diversos contextos. Pelo contrário, a imposição e a violência do processo colonizador provocaram sentimentos de humilhação, que foram catalisados pelos movimentos religiosos e explodiram em atos fundamentalistas.

Ademais, a ruptura secularista não criou conflitos apenas com povos não ocidentais, mas sim com os próprios grupos religiosos ocidentais que, diante da ideologia secularista, viram-se obrigados a abdicar de suas convicções religiosas em debates na esfera pública, sem que houvesse, em contrapartida, um esforço dos grupos seculares em traduzir os discursos religiosos:

> O reverso da liberdade de religião é, de fato, uma pacificação do pluralismo ideológico, que teve por consequência uma sobrecarga desigual. Até agora, o Estado liberal exigiu apenas dos fiéis, entre seus cidadãos, que dividissem sua identidade em partes públicas e privadas. São eles que têm de traduzir suas convicções religiosas numa língua secular, antes que seus argumentos tenham a perspectiva de serem aprovados pelas maiorias. É o que fazem hoje os católicos e os protestantes, quando reclamam para o óvulo fertilizado fora do corpo da mãe o *status* de um portador de direitos fundamentais, quando tentam (talvez de forma precipitada) traduzir em língua secular da lei fundamental a ideia de que o homem é feito à imagem e semelhança de Deus. (HABERMAS, 2010, p. 145/146)

Dessa forma, o ideal de igualdade entre grupos religiosos, buscado pelo secularismo e supostamente garantido pela tolerância, levou, ao longo do tempo, a uma desigualdade entre religiosos e não religiosos (com prejuízo dos primeiros em relação aos segundos), ou entre religiosos cristãos e de outras denominações. Habermas propõe, então, que o Estado liberal reveja sua própria gênese diante de desafios totalmente novos, e, em vez de excluir ou desqualificar argumentos religiosos, proponha uma tradução cooperativa dos conteúdos articulados pelos cidadãos religiosos na busca pelos ideais de democracia e justiça:

> A busca por razões que visam à aceitabilidade universal só não faria com que a religião fosse injustamente excluída da esfera pública, e só não privaria a sociedade secular de fontes importantes para a instituição de sentido, se também o lado secular conservasse para si uma sensibilidade ao poder de articulação das linguagens religiosas. (HABERMAS, 2010, p. 146)

Nota-se que a tradução, em Habermas, diferente de Rawls, é cooperativa, ou bilateral. Ou seja, não só os religiosos devem estar dispostos a colocar seus argumentos religiosos à prova por argumentos laicos no debate público, mas, da mesma forma, os não crentes devem ser capazes de vislumbrar em seu horizonte valorativo perspectivas religiosas fundamentais para determinados grupos religiosos.

Ao considerar, pois, que os argumentos religiosos não são algo negativo, mas sim uma dentre várias possibilidades de visões de bem, os pontos de vista religiosos não devem ser descartados, mas sim tomados como importantes para a construção de consensos e padrões morais de reconhecimento. Soma-se a isso o fato de que as igrejas e os movimentos religiosos exercem importante influência para estabilizar e avançar uma cultura política liberal na medida em que oferecem argumentos em questões

morais para o debate público, ou se ocupam com uma socialização política ao informar e encorajar seus membros a tomarem partido no processo político (HABERMAS, 2006).

A proposta de tradução de doutrinas abrangentes de Rawls e de pós-secularismo de Habermas parecem, num primeiro momento, interessantes para compatibilizar o pluralismo de demandas religiosas multiculturais, sem ameaçar o caráter laico e universalista dos princípios de justiça. Contudo, as teorias somente terão êxito se as condições sociais pressupostas estiverem presentes, quais sejam, o real pluralismo religioso, que obrigará cada denominação religiosa a ter que elaborar seus argumentos na esfera pública de forma que convença crentes de outras religiões e não crentes de suas razões, e a disposição dos vários grupos religiosos e dos não religiosos de estabelecer um diálogo para a construção intersubjetiva de princípios universalistas. E não há dúvidas de que essas condições não são observadas em todas as sociedades contemporâneas.

Analisando as relações entre Estado e religião na Itália, Nadia Urbinati (2014) apresenta severas críticas às propostas de Rawls e Habermas. Para ela, o principal elemento para se garantir uma sociedade liberal, baseada em consensos sobrepostos, não é a laicidade em si, mas o pluralismo religioso. Assim, afirmar que a religião tem um papel na esfera pública, sendo, pois, garantido seu direito de manifestação com ou sem a tradução de argumentos religiosos para a linguagem secular, é algo que só funciona bem em sociedades nas quais o pluralismo religioso é efetivamente vivenciado socialmente, e não apenas uma garantia formal posta na legislação:

> Sem o pluralismo religioso ou (...) com apenas uma ou duas religiões dominantes e rivais, a sociedade política carece de uma restrição que seja suficientemente efetiva para conter o uso instrumental da esfera pública por cidadãos religiosos e igrejas sem recorrer à repressão do Estado. Por outro lado, se uma [religião] oposta se junta à outra sem um meio termo entre elas, seria uma batalha contínua (URBINATI, 2014, p. 25. Tradução nossa).

A autora começa seus argumentos partindo do seguinte ponto: qualquer reflexão sobre o papel da religião na esfera pública deve ser situada no contexto de tomada de decisão e construção legislativa. Não é que a esfera pública informal não seja importante, mas sua preocupação é justamente pensar como a religião pode

influenciar nas decisões que afetam todos os cidadãos. Nesse sentido, o secularismo não é uma forma de governo ou se identifica com a natureza liberal da política, mas é uma forma simplificada de afirmação da autoridade do Estado sobre todas as outras práticas sociais anteriores e autônomas a ele. A secularização, nesse sentido, é a dissociação da legitimidade do Estado perante a religião, algo inevitável tendo em vista que a fundação da lei passa a ser imanente (pela vontade do povo) e não transcendente (pela vontade de Deus).

Urbinati (2014) valoriza, assim, o sentido de secularização como laicidade, como autonomia das esferas sociais – notadamente a política e o direito – dos compromissos religiosos, reafirmando a incompatibilidade entre democracia, que é fundamentalmente construída e mutável, e fundamentos religiosos, que pressupõem verdades reveladas imutáveis. Isso não significa que não haja uma tensão permanente entre a lei civil e a lei religiosa. Para a autora, contudo, essa tensão não tem que ser reprimida ou resolvida: trata-se de uma tensão dialética característica de uma sociedade ao mesmo tempo democrática e secular. No Estado democrático, não faz sentido falar de tolerância como política de Estado. Os cidadãos não têm que ser tolerados, mas sim vistos como sujeitos de direitos tratados com igualdade e imparcialidade.

Para a autora, a crítica de Habermas a Rawls, de que a exigência de tradução dos argumentos apenas dos cidadãos religiosos para a linguagem laica onera desigualmente as pessoas religiosas, não faz sentido no momento em que transforma a religião em um caso especial. Os indivíduos estão constantemente tendo que fazer traduções em outras esferas de interação social, como da família para a política e para a economia, e não faz sentido privilegiar a perspectiva religiosa e fazer concessões para sua participação na esfera pública.

Essa crítica a Habermas do "caso especial da religião" é também sustentada por Charles Taylor em um debate entre ambos ocorrido em 2009 na Universidade de Nova Iorque. Taylor (2011) afirma que o processo de secularização colocou, de fato, a religião como um caso especial, e conformou dois principais arranjos institucionais, o americano e o francês. A secularização não é, contudo, um simples arranjo institucional

de separação entre Igreja e Estado, mas sim uma nova visão de sociedade, que a tirou de concepções religiosas cósmicas, sendo esse um caminho sem retorno.

Nesse sentido, a ordem moral moderna é composta de três princípios: 1) direitos e liberdades de seus membros (direitos humanos); 2) igualdade entre eles (equidade e não discriminação); 3) lei baseada no consenso (democracia). O Estado secular deve observar esses três princípios, e ter uma linguagem oficial (na legislação, nos decretos administrativos e nos julgamentos dos tribunais) neutra em relação à religião e outras perspectivas filosóficas não compartilhadas. No entanto, na esfera pública – na deliberação dos cidadãos e mesmo nos debates de justificação legislativa – não haveria problemas na utilização da linguagem religiosa e das razões religiosas, já que, no fim, ela só prosperaria nos meios oficiais de tomada de decisão se cumprisse as exigências da ordem moral moderna.

Embora Taylor critique Habermas, no final, propõe uma saída muito semelhante para o problema dos argumentos religiosos na esfera pública: aposta que o sistema político institucional será capaz de filtrar os argumentos religiosos e estabelecer decisões coletivas neutras, laicas, que podem ser aceitas por todos os cidadãos, religiosos ou não. E, de novo, a crítica de Urbinati contra tal perspectiva é pertinente. O grande equívoco da teoria pós-secular encontra-se justamente na aposta na democracia representativa, ignorando que, nelas, os grupos religiosos elegem seus representantes para traduzir preceitos religiosos em argumentos de razão pública justamente para criarem leis menos civis e mais religiosas. Ademais, em sociedades sem pluralismo religioso, a força social das religiões é enorme, facilmente catalisada para a política representativa, de forma que as forças não religiosas têm baixa capacidade para combater as traduções feitas por elas, como será analisado no caso do Brasil.

Assim, o pós-secularismo se torna um pretexto para reconhecer o patrimônio cultural da maioria da população, em detrimento de minorias de outras religiões e de minorias não religiosas. O argumento de tolerância é, dessa forma, capturado pelas igrejas majoritárias para sustentar seus argumentos religiosos. A autora conclui que,

em sociedades monorreligiosas, deve-se exigir um *ethos* constitucional laico muito mais forte se se pretende permitir a religião na esfera pública.

A afirmação de Urbinati pode, num primeiro momento, ser vista como um problema apenas em sociedades avessas à tolerância religiosa e, portanto, sem pluralismo religioso. No entanto, o que ela adverte é que a simples existência sociológica de outras religiões, mesmo que se garanta suas práticas e cultos, não é suficiente para garantir um pluralismo político e uma laicidade institucional quando há religiões cuja capacidade de mobilização e participação na construção das decisões políticas é desigual em relação às outras e em relação aos discursos antirreligiosos. E a própria ideia de que a secularização ocidental foi resultado de um ajustamento das religiões cristãs à modernidade mostra claramente que a força política dessas igrejas solapa a paridade de participação (FRASER, 2009b) de outras religiões e de discursos laicos, como já exposto nos conflitos contemporâneos envolvendo religiões minoritárias e envolvendo discursos seculares contrários aos valores cristãos.

As estratégias políticas das igrejas cristãs desenvolvidas no século XX para atuar na política institucional, vistas no tópico anterior, demonstram o acerto da crítica de Urbinati (2014) às propostas de Rawls e Habermas. Valorizar perspectivas religiosas, traduzidas ou não para a linguagem secular, e atribuir às religiões um papel moral de destaque nas sociedades contemporâneas, acaba servindo para estagnar o processo de secularização, ao manter a obrigação do Estado em responder, de alguma forma, demandas religiosas não universalizáveis.

É preciso não perder de vista que não só o ocidente não estabeleceu uma condição de real pluralismo político em questões religiosas (tendo em vista o predomínio das religiões cristãs), para então ser possível pensar em uma real disputa política entre as diversas perspectivas (religiosas ou não), como as religiões cristãs desfrutam de um acesso ao centro do poder político desigual e privilegiado. Isso as possibilita eleger representantes para atuar nas instâncias políticas para, utilizando

uma linguagem secular, institucionalizar padrões de comportamentos e valores morais eminentemente religiosos[59] (KRATOCHVIL e DOLEZAL, 2015).

Percebe-se, pois, que as propostas do liberalismo contemporâneo de Rawls e Habermas ainda não são adequadas para responder às demandas contemporâneas por justiça. Ambos contestam o princípio secular levando em consideração o secularismo enquanto ideologia, e veem como saída uma proposta pós-secularista na qual há a valorização da perspectiva religiosa na esfera pública. Se, por um lado, essa proposta pode favorecer a expressão de grupos cuja religiosidade é inseparável das práticas sociais e políticas, sendo um caminho possível para a resolução de uma vertente dos conflitos contemporâneos do secularismo moderno, por outro lado ela pode reforçar o discurso cristão, culturalmente hegemônico, no seio da sociedade ocidental. Isso provocaria um aumento na desigualdade de poder entre o discurso cristão e os discursos dissidentes aos comportamentos, práticas e costumes da ética cristã, localizados principalmente nos temas de gênero e sexualidade. Criticar a secularização enquanto tal e propor uma revisão no papel das igrejas no espaço público, sem considerar a desigualdade de status e de capacidade de articulação política entre, de um lado, atores de religiões majoritárias cristãs e, de outro, grupos historicamente invisibilizados e/ou estigmatizados, pode resultar na estagnação do processo de secularização, que claramente favorece a religião majoritária por trás de um véu de valorização cultural supostamente neutra ou indiferente à religião.

Assim, é necessário acessar propostas de justiça que viabilizem um aprofundamento no processo de secularização, não pela reificação de valores religiosos supostamente traduzíveis para a linguagem laica, mas pela remoção de barreiras institucionais, ainda fortemente influenciadas pela ética religiosa, que mantêm em uma condição de subcidadania atores historicamente silenciados,

[59] Kratochvil e Dolezal (2015) usam como principal exemplo as disputas entre grupos feministas e representantes religiosos na Conferência Internacional sobre População e Desenvolvimento, de 1994 (Plataforma de Cairo). Nela, a Santa Sé utilizou seu status de observadora permanente para atrasar as discussões sobre direitos reprodutivos e para mobilizar Estados membros para votarem contra propostas de movimentos feministas a favor do aborto. Enquanto isso, as ONG's religiosas (Faith-based organizations – FBO's) realizaram diversas publicações nas quais as palavras religião, crença, fé, etc, não aparecem, mas sim termos típicos da linguagem secular moderna, como direitos do nascituro, defesa da vida e proteção à família.

inferiorizados e excluídos da participação nos debates em torno de normas intersubjetivamente compartilhas no Estado secular. Para tal, convocam-se, aqui, as discussões em torno da noção de reconhecimento, discussões estas que vêm sendo crescentemente mobilizada nos debates hodiernos sobre justiça.

2.3.2 Teorias do reconhecimento: uma proposta

Como já afirmado, o paradigma secular erigiu, na sociedade moderna, uma ideia de justiça decorrente da relação entre os indivíduos enquanto sujeitos de direitos instersubjetivamente partilhados, decorrentes de relações intramundanas e destranscendentalizadas, desoneradas, portanto, de compromissos religiosos. Essa ideia de justiça secular, por seu lado, é preenchida por direitos reciprocamente deferidos aos sujeitos participantes da sociedade política, em um processo dialético de deferimento, negação e ampliação de direitos. Na medida em que cada geração de direitos mostra, sob a pressão de grupos de alguma forma desfavorecidos, que os direitos deferidos não foram suficientes para dar a todos os implicados a condição plena de dignidade (TAYLOR, 1998), de integridade (HONNETH, 2009), ou de status de cidadãos aptos a participar paritariamente na construção de normas sociais intersubjetivamente partilhadas (FRASER, 2009b), lutas sociais são travadas por sujeitos cujos direitos foram até então negados, a fim de ampliar ou conquistar novos direitos.

Enquanto que, para consolidação do Estado moderno, essas lutas foram travadas por sujeitos que se identificavam como religiosos de diversas denominações e, eventualmente, não religiosos, e suas relações de cidadania junto aos Estados, a contemporaneidade ampliou a complexidade das lutas, na medida em que as características que igualam e diferenciam os sujeitos são muito mais diversas do que o pertencimento, ou não, a alguma identidade religiosa (ainda que essa se mantenha como uma categoria política importante, como é o caso dos conflitos envolvendo a religião islâmica, os conflitos entre católicos e protestantes na Irlanda do Norte, os atos de intolerância contra religiões de matriz africana no Brasil, dentre ouros exemplos).

A demanda por justiça que aporta no horizonte contemporâneo é trespassada por questões relacionadas à raça/etnia, gênero/orientação sexual, classe social, capital cultural, dentre outras, e excede os limites do Estado nacional moderno, sendo tão global quanto a própria ordem internacional globalizada (FRASER, 2009a; MARRAMAO, 2007).

Nesse percurso, as lutas contemporâneas por direitos, notadamente aquelas que se destacaram a partir de meados do século XX, como as lutas por direitos civis de negros e homossexuais, e a guinada do movimento feminista pelo fim das desigualdades de gênero, descortinaram o fato, já exposto, de que padrões de comportamento religiosos permaneciam com força normativa em diversos contextos laicos, privilegiando as religiões dominantes que, no ocidente, são sempre cristãs, em detrimento do reconhecimento de direitos não avalizados moralmente por elas. Assim, trazer a questão da dominação religiosa no contexto da política secular é algo premente e necessário, não na perspectiva proposta por Rawls e Habermas, de valorização das tradições religiosas (principalmente no caso da tradição cristã, já bem valorizada no ocidente), mas na perspectiva da secularização em si, ou seja, de descortinar contextos sociais ainda sacros, regulados por premissas religiosas, e alocá-los na política secular, na perspectiva de realização de direitos recíprocos aos sujeitos políticos.

As propostas teóricas que pensam o reconhecimento como uma dimensão fundamental da justiça parecem oferecer elementos mais apropriados para lidar com os conflitos contemporâneos envolvendo a religião. As teorias do reconhecimento levam em conta a complexidade da justiça contemporânea, tanto na perspectiva dos temas que a trespassam (classe, raça, gênero, cultura, etc.), quanto ao considerar que a justiça caminha de forma não linear, sendo permeada por conflitos. Elas consideram que o processo de emancipação dos sujeitos políticos não é definitivo e garantido, dependendo de uma constante busca por esses ganhos em contextos muitas vezes áridos, dominados por estruturas consolidadas de exclusão, marginalização e privilégios.

Nesse sentido, elas dão suporte teórico para entender como a secularização moderna resultou, de fato, em ganhos inegáveis para a ampliação de direitos e para a

emancipação dos sujeitos políticos, mas não é suficiente para garantir todos os direitos a todos os sujeitos em novos contextos. Isso não significa, contudo, que o paradigma secular tenha fracassado, ou esteja ameaçado por um suposto reencantamento do mundo (PIERUCCI, 1997). Significa que é preciso fazer uma leitura crítica dos conceitos políticos em novos contextos, como no caso da secularização no contexto contemporâneo, no qual lutas por reconhecimento provocaram o alargamento da participação de atores na construção intersubjetiva do próprio processo de secularização, ainda não acabado.

Não obstante os elementos em comum, diversos teóricos sustentam compreensões distintas do conceito de reconhecimento[60]. Serão abordados, na presente tese, três deles: Anna Elisabetta Galeotti, Axel Honneth e Nancy Fraser. A primeira autora se engaja em uma releitura da tolerância como reconhecimento, focando sua abordagem na afirmação de identidades coletivas de grupos excluídos perante grupos dominantes, e advoga uma valorização pública igualitária das diferentes identidades como forma de diminuir as diferenças entre maiorias e minorias. Sua leitura é importante para demonstrar como o reconhecimento difere-se da tolerância liberal, princípio até então balizador das relações entre diferentes no Estado moderno. Honneth e Fraser, por sua vez, são os principais expoentes do debate sobre reconhecimento, tendo travado importante discussão para o amadurecimento dessa corrente teórica na filosofia política. Honneth (2009), partindo da filosofia hegeliana, enfoca o reconhecimento como forma de autorrealização, pelo qual os processos de interação social respeitosos ou desrespeitosos permitem ou negam aos sujeitos uma construção saudável do "eu", e na qual a frustração das expectativas de respeito impulsiona lutas para a inclusão dos sujeitos desrespeitados. Fraser (2009), por sua vez, a partir da perspectiva da moralidade kantiana, ressalta que o

[60] Para uma visão mais ampla sobre as diversas propostas do reconhecimento: MENDONÇA, Ricardo Fabrino. Reconhecimento. In: AVRITZER, Leonardo at. all (Org.). *Dimensões políticas da justiça*. Rio de Janeiro; Civilização Brasileira, 2013, p. 117-131. KOMPRIDIS, N. (2007), "Struggling over the meaning of recognition: a matter of identity, justice or freedom?". *European Journal of Political Theory*, 6 (3): 277-289. THOMPSON, Simon. *The political theory of recognition*. A critical introduction. Cambridge, Polity Press, 2006. 211 p.

reconhecimento é parte de uma teoria da justiça cujo mote é garantir a paridade de participação dos sujeitos na construção de normas intersubjetivas.

Primeiramente, é importante problematizar o conceito de tolerância, intimamente ligado ao processo de secularização moderno, e como ele se relaciona com a proposta de reconhecimento. A ideia de pluralismo religioso remete, quase automaticamente, à ideia de tolerância. Pode-se dizer que a tolerância é um princípio liberal que nasce junto com a liberdade religiosa, e foi construído sobre o pressuposto de que a modernidade, ao abrir o caminho para a multiplicidade de padrões éticos e concepções de bem, alargou, também a possibilidade de conflitos diante das diferentes perspectivas. Mas, para evitar um retorno à guerra hobbesiana de todos contra todos, as sociedades ocidentais escolheram a convivência de todos com todos, ainda que os limites da tolerância coloquem que alguns não fazem parte do todo, e não podem ser tolerados. Na prática, a tolerância e seus limites criaram situações de convivência de alguns com alguns (os iguais), alguns com outros (os diferentes, mas tolerados), e de guerra de alguns com outros (os diferentes e intoleráveis).

A carga valorativa que o princípio da tolerância carrega, ao estabelecer a oposição entre iguais e diferentes, frustrou seu potencial de ser uma proposta adequada ao pluralismo cada vez maior nas sociedades contemporâneas. Logo no seu surgimento, a tolerância religiosa foi a alternativa possível diante da impossibilidade da vitória de uma igreja sobre outra. O pluralismo religioso não foi resultante de uma visão positiva da multiplicidade religiosa, mas sim da impossibilidade de concordância entre as religiões, e a igual impossibilidade de uma delas eliminar as demais. A ampliação do pluralismo para outros âmbitos que não apenas o religioso levou consigo a ampliação da tolerância nos mesmos padrões: um grupo se coloca como correto/normal, mas, diante da impossibilidade de eliminação do outro, aceita sua existência, ainda que a desaprove. Nesses termos, a diversidade não é vista como algo positivo, mas sim como algo inevitável, e as diferenças devem ser acomodadas mesmo que a contragosto.

Essa visão negativa das diferenças, perpetrada pela tolerância, redunda na sobrevalorização de determinados grupos e na subvalorização de outros, mantendo a

desigualdade entre eles. Isso torna a tolerância, nos moldes liberais, incompatível com o princípio de justiça, que não pode se fundar na aceitação de uns por outros, mas na plena realização de todos.

Partindo justamente da assimetria entre os grupos sociais, Anna Elisabetta Galeotti (1993; 2002) elabora uma crítica à tolerância liberal, pretendendo reenquadrá-la a partir de uma perspectiva de reconhecimento. A primeira objeção da autora diz respeito ao fato de a tolerância liberal referir-se a desacordos e conflitos entre preferências e escolhas individuais, que teriam apenas importância privada para cada sujeito. Ao reduzir as diferenças em simples escolhas e preferências privadas, sem consequências públicas relevantes, bastaria ao político manter-se neutro em relação às disputas privadas.

Não obstante, para a autora, as disputas contemporâneas que eclodem na esfera pública dizem respeito não a interesses e escolhas individuais, mas a diferenças entre grupos, que têm natureza prescritiva para seus membros, não podendo ser reduzidas a uma mera preferência ou escolha. Essa pertença pressupõe concepções de bem e valores dos quais os integrantes não podem abrir mão sem que isso signifique uma perda de dignidade e autonomia. Ademais, os grupos sociais se encontram em condições de assimetria social uns perante outros. Os grupos supostamente tolerados são, na verdade, oprimidos nas suas identidades coletivas e excluídos do completo gozo de direitos na sociedade política, seja porque vieram à cena pública recentemente, seja porque foram excluídos ou invisibilizados no processo de construção da ordem política.

Soma-se a isso o fato de que os grupos dominantes aproveitam dessa condição para estabelecer unilateralmente quem, ou o que, é "normal" ou "diferente". "Normal" é aquilo que estes grupos estabelecem como desejável, e diferente é aquilo que eles estabelecem como estranho, excessivo, ou ameaçador para a sociedade. Essa oposição entre normal e diferente impede que a diversidade seja assimilada na norma social, cria um significado geral de aversão, medo e rejeição pelas características "diferentes", e impede que as perspectivas de vida de grupos excluídos tenham alguma chance de serem consideradas na solução de conflitos de coordenação social.

Galeotti (1993; 2002) coloca, pois, a necessidade de se pensar o pluralismo e os conflitos entre atores sociais não como disputas por preferências individuais, mas sim como a dificuldade de coexistência de grupos e culturas em posições sociais desde sempre desiguais. Assim, ao invés da neutralidade liberal, o Estado deve ter uma postura ativa de compensação de desigualdades e de viabilizar que minorias oprimidas consigam estabelecer, perante a maioria, que suas características não são anormais ou desviantes, mas apensas distintas das demais.

O problema da perspectiva de reconhecimento focada na valorização de características de grupos específicos, como propõe Galeotti, é que ela pode levar a uma absolutização e reificação das identidades, criando uma pressão moral nos membros do grupo para se adequarem a um modelo dominante desse grupo, desconsiderando, inclusive, o pluralismo e a disputa por hegemonia entre os pares (FRASER, 2008a; MENDONÇA, 2013). Ademais, a proposta de Galeotti parece desconsiderar a complexidade do indivíduo em um contexto social, já que uma pessoa homossexual, por exemplo, pode ser, também, uma pessoa religiosa e machista, ficando difícil sua inserção em um grupo cuja construção indentitária é unidimensional. Por fim, Galeotti corre o risco de incorrer no mesmo problema das propostas de tradução de Rawls e Habermas vista acima: ela não apresenta uma proposta de como uma comunidade política baseada em uma identidade dominante, como são as perspectivas éticas religiosas (e aqui não só na perspectiva das afirmações de identidade de grupos minoritários, como os muçulmanos, mas de toda uma civilização ocidental calcada em princípios, valores e desenvolvimento cultural cristão), pode abrir espaço para outras perspectivas éticas e outros valores sociais que lhes são opostos.

Uma segunda perspectiva do reconhecimento é de matriz filosófica hegeliana, e entende o reconhecimento como autorrealização. Para Hegel, os indivíduos, em seu estágio natural, têm uma eticidade unilateral e particular. Ao se envolver em relações com outros, o indivíduo depara-se com a existência da diferença – a outra eticidade – e ambos iniciam um processo de negação e reintegração de um equilíbrio anteriormente destruído. Mas essa reconstrução só pode ocorrer se a inter-relação dos indivíduos for mediada pelo reconhecimento das capacidades e das propriedades de

um indivíduo pelo outro, a partir da construção intersubjetiva de um *medium* moral que os leva a outro patamar da relação ética. Como as interações sociais são contínuas e dinâmicas, esse equilíbrio alcançado pela eticidade é, sempre, contraposto a outro, de forma conflituosa, provocando uma constante construção da identidade do ser. É nesse sentido que os defensores dessa corrente afirmam que o reconhecimento forja a identidade. Esta não é um pacote de vontades, desejos e preferências ontológicas, autoformada, mas sim uma construção dialógica mediada pela linguagem, resultante de conflitos dos indivíduos no processo de socialização dos sujeitos.

Seguindo essa premissa, Axel Honneth, filósofo alemão e principal autor dessa corrente, considera que as identidades são construídas relacionalmente entre sujeitos, de forma que os conflitos não devem ser vistos como "problemas", prejudiciais à construção das identidades, mas sim um meio indispensável para tal. Para Honneth, as lutas por reconhecimento servem tanto como "um meio prático de reclamar para o futuro padrões ampliados de reconhecimento" quanto para arrancar os envolvidos "da situação paralisante do rebaixamento passivamente tolerado e de lhes proporcionar, por conseguinte, uma autorrelação nova e positiva" (HONNETH, 2009, p. 259). Elas não são apenas fatos históricos e motivos de surgimento de conflitos sociais, mas são fundamentos de um processo de evolução social. Os sentimentos de injustiça advindos de uma linguagem comum são carregados de um potencial normativo que conduz a uma ampliação progressiva das relações de reconhecimento.

Na teoria de Honneth, o reconhecimento dá-se a partir de três padrões de relação entre os indivíduos: o amor, o direito e a estima social. O amor, enquanto equilíbrio entre autonomia e ligação, dá ao reconhecimento o caráter de assentimento e encorajamento afetivo, sendo indispensável para a autoconfiança do indivíduo. A relação jurídica toma o reconhecimento enquanto uma visão normativa dos membros da coletividade como portadores de iguais direitos, de forma que o reconhecimento leva à segurança do cumprimento social de algumas pretensões jurídicas e ao autorrespeito dos membros da comunidade jurídica. A estima social, por sua vez, propõe que as singularidades dos sujeitos sejam potencialmente valoradas. Nesse sentido, o reconhecimento viabiliza a autoestima do grupo social.

Honneth (2009) centra as lutas por reconhecimento nas interações jurídicas e de estima social. Nas relações jurídicas ligadas às tradições[61], o reconhecimento está fundido com o status social que um membro da coletividade alcança: o reconhecimento jurídico é confundido com a estima social decorrente de determinadas características e/ou posições sociais valoradas pela coletividade. Já no direito pós-convencional, o reconhecimento como pessoa de direito deve se aplicar a todo sujeito de direito, independentemente de sua estima ou status social. O reconhecimento jurídico pressupõe um saber moral sobre as obrigações jurídicas que devem ser observadas perante pessoas autônomas a partir de situações empíricas concretas, de maneira igualitária a todos os indivíduos. Dessa forma, a ampliação das pretensões jurídicas da sociedade moderna pode ser entendida como um reflexo da luta pelo reconhecimento que adiciona novos pressupostos para a participação na formação racional da vontade coletiva.

Mas como "a relação jurídica não pode recolher em si todas as dimensões da estima social" (HONNETH, 2009, p. 204), a ampliação dos direitos só pode se desenvolver em contextos abertos às várias manifestações éticas dos sujeitos, de forma que os traços e as habilidades individuais de cada um possam ser positivamente valoradas na construção da gramática social prevalecente na comunidade política. As diretrizes morais não oferecem um sistema referencial universalmente válido de forma abstrata, mas devem primeiro ser concretizados por interpretações culturais complementárias, a fim de que encontrem aplicação na esfera do reconhecimento social. Tais conteúdos dependem, por sua vez, de qual grupo social consegue interpretar publicamente suas próprias realizações e formas de vida como particularmente valiosa, consubstanciando estas interpretações culturais complementárias em um conflito permanente.

> Quanto mais os movimentos sociais conseguem chamar a atenção da esfera pública para a importância negligenciada das propriedades e das capacidades representadas por eles de modo coletivo, tanto mais existe para eles a

[61] O termo tradição, aqui, é utilizado para designar sociedades cuja diferenciação funcional não ocorreu, ou é incipiente, e nas quais as ordens normativas religiosas, morais e jurídicas se confundem.

> possibilidade de elevar na sociedade o valor social, ou, mais precisamente, a reputação de seus membros. (HONNETH, 2009, p. 207-208)

Destarte, as lutas por reconhecimento servem tanto como "um meio prático de reclamar para o futuro padrões ampliados de reconhecimento" quanto para arrancar os envolvidos "da situação paralisante do rebaixamento passivamente tolerado e de lhes proporcionar, por conseguinte, uma autorrelação nova e positiva" (HONNETH, 2009, p. 259). Elas não são apenas fatos históricos e motivos de surgimento de conflitos sociais, mas são fundamentos de um processo de mudança social. Os sentimentos de injustiça advindos de uma linguagem comum são carregados de um potencial normativo que conduz a uma ampliação progressiva das relações de reconhecimento.

Mendonça (2009) destaca que o cerne da teoria do reconhecimento como autorrealização consiste em trazer a intersubjetividade para o centro da justiça. São justamente as interações travadas nas lutas por reconhecimento, que "levariam à edificação de padrões de interação mais propícios à autorrealização, suscitando ganhos em termos de individualidade e inclusão" (MENDONÇA, 2009, p. 145). Aí estaria o potencial emancipatório da interação social. Não obstante, não é qualquer demanda por autorrealização que resulta em um ganho emancipatório. Apenas as demandas que observam a reciprocidade, ou seja, que consideram o outro como membro da comunidade política intersubjetivamente partilhada, podem gerar ganhos no nível moral de integração social (MENDONÇA, 2009; HONNETH, 2003).

Os conflitos contemporâneos envolvendo a religião podem ser lidos, nesse sentido, como uma disputa por uma nova gramática moral que alicerce as relações intersubjetivas dos indivíduos, considerando, agora, que novos atores políticos (movimentos feministas, LGBT, de religiões não cristãs) disputam o sentido de velhas instituições (família, sexualidade, reprodução, gênero, pluralismo religioso, vida) até então ancoradas em uma gramática moral cristã. Estes atores, cujos comportamentos, práticas e costumes negam pressupostos éticos do cristianismo, denunciam que as gramáticas morais da modernidade os inferioriza, os exclui e os impede de participar de debates em torno de normas intersubjetivamente partilhadas, práticas estas incompatíveis com os pressupostos normativos de democracia, liberdade e igualdade.

A corrente teórica do reconhecimento como paridade de participação, por sua vez, tem uma matriz filosófica kantiana, fortemente marcada por uma concepção de justiça procedimental. Por ela, os princípios morais que devem guiar a ação humana só podem ser universalizáveis na medida em que são fruto de uma construção intersubjetiva dos participantes da interação política, por meio da troca pública de argumentos racionalmente justificáveis. Assim, o reconhecimento só será alcançado no bojo de uma comunidade política e nas estruturas institucionais dela resultantes, sendo, portanto, uma corrente mais engajada na operacionalização política do reconhecimento do que a corrente anterior.

A autora que mais se destaca nessa corrente é a filósofa americana Nancy Fraser. Fraser (2003; 2007a; 2007b; 2008c) critica concepções de reconhecimento ancoradas na política de identidade e no autorrespeito, nas quais, na visão dela, o reconhecimento dependeria da valorização de tal identidade com vistas a evitar um "dano à subjetividade dos membros dos grupos" (2007b, p. 106). Esse modelo seria problemático na medida em que valoriza a dimensão psíquica dos indivíduos em detrimento dos arranjos políticos necessários para a garantia do reconhecimento por meio das instituições sociais e da interação social. A autora propõe, então, a substituição do conceito de identidade pelo de status social: o reconhecimento não diz respeito à valorização da identidade específica de um grupo, mas à consideração do outro como parceiro integral na interação social. Para avaliar se há reconhecimento ou não, é necessário examinar se os padrões institucionalizados de valoração cultural fazem dos atores parceiros com igual status na interação social, ou, pelo contrário, se os inferioriza, os exclui, os invisibiliza ou os subordina. As reivindicações por reconhecimento visam, nesse sentido, desinstitucionalizar padrões de valoração cultural que impedem o estabelecimento de pessoas como membros completos da sociedade, capazes de construir as decisões coletivas de forma paritária a outros sujeitos.

A chave para a teoria da justiça de Fraser está na compreensão do sentido de paridade de participação. Tomando como central a crítica à injustiça institucionalizada (FRASER, 2008b; KOMPRIDIS, 2008), a autora entende que um sistema social justo é

aquele que permite a todos participarem como pares na vida social, em processos dialógicos de construção de soluções para superar quadros de subordinação (MENDONÇA, 2007). Para atingir a paridade de participação, são necessários arranjos institucionais que desfaçam obstáculos que impedem a participação. Os obstáculos, por sua vez, podem ser objetivos, decorrentes da falta de condições materiais para o exercício da plena cidadania (pobreza, exploração, marginalização, privação de bens materiais); intersubjetivos, decorrentes do desrespeito e da desvalorização simbólico-cultural das especificidades de indivíduos ou grupos (invisibilização, desvalorização, esteriotipização); e/ou propriamente políticos, decorrentes da falta de representação de determinados indivíduos para expor suas reivindicações e encaminhar suas disputas no processo público de contestação[62].

Para superar os obstáculos objetivos, é preciso criar políticas de redistribuição, que visem corrigir ou eliminar as desigualdades econômicas. Por sua vez, a superação dos obstáculos intersubjetivos exige a construção de políticas de reconhecimento que acabem com hierarquias simbólicas institucionalizadas em padrões culturais e normativos que geram a subordinação social. A falsa participação, por seu turno, deve dar lugar para um reenquadramento da justiça, que supere os limites dos Estados territoriais e viabilize pensar quem participa da definição de justiça e como isso é feito. As três dimensões estão, necessariamente, conectadas, e se influenciam mutuamente na realização ou negação de justiça para os indivíduos.

A concepção de justiça de Fraser viabiliza uma análise crítica da secularização moderna. Os atores políticos que emergiram na esfera pública durante o século XX e reivindicam, contemporaneamente, direitos que de alguma forma dependem de uma revisão das relações entre Estado e religião, são justamente os mesmos que, no

[62] A terceira dimensão da justiça, desenvolvida mais recentemente por Fraser, está diretamente ligada a sua proposta de se pensar a justiça na perspectiva global, em um mundo no qual as relações, a produção de decisão e as consequências delas advindas, que produzem justiça ou injustiça, são tomadas fora dos limites dos Estados nacionais. Nesse sentido, ela afirma que "o enquadramento Keynesiano-Westfaliano é agora considerado, por muitos, um grande produtor de injustiça, já que ele fraciona o espaço político de tal modo que impede os pobres e os desprezados de desafiarem as forças que os oprimem. Ao direcionar as reivindicações para os espaços políticos domésticos dos relativamente desempoderados, senão totalmente falidos, Estados nacionais, esse enquadramento isola, da crítica e do controle, os poderes que estão fora dos limites nacionais." (FRASER, 2009a, p. 24)

processo de secularização, foram invisibilizados (minorias religiosas não cristãs) ou ainda não haviam formulado politicamente suas demandas por justiça (movimentos feministas e de pessoas LGBT). Assim, estes coletivos não foram representados nos debates públicos de formação do Estado secular, não tendo, portanto, participado de sua elaboração. Por outro lado, os atores que participaram ativamente da formação do Estado secular ocidental, quais sejam, as religiosidades cristãs de diversas denominações, garantiram para si a liberdade e o pluralismo religioso, a separação institucional entre Igreja e Estado, sem a intervenção do segundo na primeira, assim como a acomodação dos setores religiosos majoritários pela institucionalização de valores cristãos no âmbito das relações privadas, normatizadas em institutos sociais (e, geralmente, jurídicos) como família, casamento, gênero, amor, reprodução, vida.

Ao se organizarem em movimentos políticos, e fazerem-se representados na construção de decisões coletivas intersubjetivamente partilhadas, os grupos até então minorizados exigem do Estado dessacralizar os institutos sociais dominados pela moral cristã, promovendo a revisão de padrões culturais institucionalizados pelo Estado laico que não correspondem ao princípio secular. Ao demandar o casamento igualitário, os grupos LGBT pretendem desconfigurar o casamento enquanto sacramento religioso, e institucionalizá-lo como um contrato entre sujeitos livres, independentemente de qualquer valoração cultural ou religiosa. Da mesma forma, os grupos feministas, ao advogar a igualdade entre homens e mulheres, visa desinstitucionalizar papéis de gênero culturalmente atribuídos, conectados a uma ideia tradicional e religiosa do papel da mulher, da maternidade, da sexualidade, etc.

Honneth e Fraser[63] protagonizaram, nos últimos anos, debates acalorados em torno do sentido da teoria do reconhecimento, nos quais os principais desacordos

[63] Como dito, estes são os autores que mais se destacaram nessa proposta teórica, mas estão acompanhados de tantos outros autores cujas contribuições são importantíssimas para o amadurecimento da corrente do reconhecimento em si e para o aperfeiçoamento das teorias de Honneth e Fraser. Dentre estes podemos citar Charles Taylor (1998), precursor da teoria do reconhecimento e alinhado à ideia de reconhecimento como autorrealização, na mesma linha hegeliana de Honneth; Anna Galeotti (2002), já abordada na tese, e Anthony Appiah (1998), que focam suas abordagens de reconhecimento como forma de afirmação de identidades coletivas de grupos excluídos perante grupos dominantes, e advogam uma valorização pública igualitária das diferentes identidades como forma de se diminuir as diferenças entre maiorias e minorias; James Tully (2004) e Rainer Forst (2007;2010) que, alinhados à corrente kantiana e procedimentalista, assim como Fraser, evidenciam a importância da

dizem respeito à questão econômica da justiça (HONNETH e FRASER, 2003), se esta seria uma dimensão do reconhecimento (como defende Honneth) ou uma outra dimensão, de redistribuição (como defende Fraser); e sobre o sentido da autorrealização e da estima, se estas seriam dimensões de uma eticidade conectada a perspectivas de bem não universalizáveis (FRASER, 2007b) ou, pelo contrário, se elas são resultantes de processos intersubjetivos baseados em uma eticidade formal que pensa a partir do que é o justo, e não do que é o bom (HONNETH, 2001), aproximando-se, nesse sentido, da perspectiva da moral kantiana[64].

Por caminhos distintos, ambos os autores elaboram propostas normativas que parecem adequadas para se pensar uma secularização que responda a demandas contemporâneas por justiça. Conforme aponta Mendonça (2007), tanto Honneth quanto Fraser alinham-se à teoria crítica, principalmente ao legado habermasiano[65], e têm como horizonte normativo três aspectos em comum fundamentais para o presente trabalho: a importância das interações ordinárias e a superação da dicotomia entre público e privado; a visão de que a intersubjetividade é constitutiva dos sujeitos, da cultura e das regras sociais; e a diferença e correlação entre direito e moral.

> Em nossa compreensão, um modelo analítico bastante rico para a análise de conflitos sociais e lutas emancipatórias pode emergir do atrito entre essas três perspectivas. A partir da junção de elementos indicados pelos três projetos de renovação da teoria crítica, pode-se compor um modelo complexo de justiça, mais apto a compreender as tramas relacionais por meio das quais a sociedade se repensa e se transforma. Esse modelo deve atentar, como o faz Honneth, para a importância das lutas intersubjetivas travadas quase que de forma subterrânea no cotidiano. É por meio delas que os sujeitos se auto-realizam e, por mais que a justiça não se resuma à auto-realização, não pode ser pensada sem ela. (...) Mas o modelo também deve explicitar, seguindo Fraser e Habermas, a importância de lutas coletivas travadas argumentativamente em uma esfera pública que permite a alteração de padrões interacionais

paridade de participação e da reciprocidade entre os sujeitos na construção de normas intersubjetivas, de forma que a inclusão política é alcançada pelo reconhecimento do outro como interlocutor válido.

[64] Para melhor conhecimento dos argumentos e contra argumentos de cada uma das teorias, ver: HONNETH e FRASER, 2003; KOMPRIDIS, 2008; MENDONÇA, 2007; 2009.

[65] A teoria crítica habermasiana, ainda que não abordada detalhadamente aqui, é o marco teórico que acompanha a formação da autora deste texto desde suas primeiras pesquisas. Foi sobre ele, e principalmente sobre a diferença entre direito e moral e a importância da esfera pública, que desenvolvi minha pesquisa de mestrado que resultou da dissertação *Democracia deliberativa e a dimensão normativo-institucional dos movimentos político-sociais: uma análise da teoria discursiva do direito e sua compreensão na Constituição brasileira de 1988,* disponível no link http://www.biblioteca.pucminas.br/teses/Direito_MirandaMS_1.pdf.

> instituídos e a revisão de regras informais de convivência. A participação paritária em tal esfera é fundamental, pois somente por meio dela a sociedade pode se reconstruir reflexivamente. (MENDONÇA, 2007, p. 183)

Para se pensar um Estado secular que dê conta dos conflitos contemporâneos que dizem respeito ao lugar da religião na política, é fundamental considerar as interações cotidianas que podem levar a práticas emancipatórias ou opressivas, e como a religião influencia as mesmas. Nesse sentido, tanto Fraser quanto Honneth trazem a público temas até então confinados na esfera privada, mas que, em verdade, influenciam a trama do poder e a realização da justiça.

Fraser (1996b), partindo da desconstrução feminista da dicotomia público/privado, adota criticamente[66] o conceito de esfera pública de Habermas (2003b). Para ele, tanto os elementos da vida cotidiana quanto os elementos sistêmicos do Estado e da economia podem ser temas de debate público passíveis de problematização, em fóruns de discussão informais e formais, desde que abertos à participação de quantos interessados possa haver, livre de coerção e sanção, a partir de argumentos sustentáveis publicamente. Nesse sentido, a distinção entre público e privado não é uma questão de *locus* (público apenas enquanto realizado nos espaços institucionalizados do Estado), ou de temas (de forma que questões sobre o mercado, a família, as preferências íntimas dos indivíduos, como a sexualidade, não fossem passíveis de serem discutidos num espaço público) mas de representação e participação dos diversos atores na construção da cena política.

Honneth (2003), por sua vez, mostra como dimensões aparentemente privadas, como sentimento de injustiça, indignação, desrespeito, autorrealização e amor, são resultantes de relações intersubjetivas que "podem descortinar modalidades de desrespeito antes não percebidas como tal" (MENDONÇA, 2012, p. 137). Dessa forma,

---

[66] Fraser afirma que o conceito de esfera pública habermasiano, baseado na perspectiva do discurso, da participação e da publicidade, é um recurso conceitual fundamental para entender a democracia, considerando que essa esfera pública é o espaço "in wich citizens deliberate about their common affairs, and hence na institutionalized arena of discursive interaction" (FRASER, 1996b, p. 110). Não obstante, a autora critica Habermas justamente por não considerar, em sua teoria, que diversos grupos não participam da esfera pública burguesa e liberal, como mulheres, proletariados, e outros grupos minorizados, de forma que uma esfera pública realmente discursiva precisaria se abrir a histórias alternativas e concepções distintas das concepções burguesa e masculina.

os conflitos que aparecem no espaço público não são a totalidade de questões politicamente relevantes, não fazendo sentido estabelecer uma barreira entre público e privado.

É importante, também, analisar quais sujeitos o Estado secular viabiliza participar da construção intersubjetiva de suas normas, e se essa participação gera exclusão ou emancipação dos sujeitos. Por fim, é premente entender como e porque a exclusão de determinados direitos a certos sujeitos na contemporaneidade atende aos anseios de uma dominação moral religiosa, a qual não é interessante distinguir direito e moral justamente para não perder a influência da religião (e das igrejas) sobre interações sociais não regidas, ou proibidas, pelo direito.

No próximo capítulo, será detalhado o processo de secularização do Estado brasileiro, tendo como ponto central as relações entre Estado, igrejas, religião e política ao longo do tempo. Ele servirá como análise de caso para se pensar os elementos da secularização moderna, os conflitos contemporâneos e as lutas por reconhecimento relacionadas de alguma forma à religião.

CAPÍTULO 3 – BRASIL: SECULARIZAÇÃO, MODERNIZAÇÃO E DISPUTAS CONTEMPORÂNEAS POR JUSTIÇA

O Brasil é um país inserido no contexto político-social do ocidente, e desde os tempos coloniais é dominado religiosamente pelo catolicismo. Ao se constituir em Estado soberano após a declaração de independência de Portugal, em 1822, o primeiro pacto social brasileiro, a Constituição de 1824, institucionalizou a Igreja Católica como igreja oficial do Estado. Ainda que de forma tardia em relação aos Estados Unidos e à França, o Brasil também passou pelo processo de secularização enquanto laicização, com a separação entre Igreja e Estado, o fim da religião oficial e a garantia de liberdades religiosas, mudanças estas institucionalizadas com o regime republicano, iniciado em 1889.

Não obstante, nem a declaração de independência, nem a proclamação da república no Brasil, tiveram a força revolucionária de afirmação de uma linguagem política fundacional que rompesse com as estruturas anteriormente consolidadas, como ocorreu na independência norte-americana e na fundação da república francesa. Da mesma forma, a separação institucional entre Igreja e Estado não significou muito mais do que uma mudança legislativa que, a médio prazo, culminou em um verdadeiro empoderamento do catolicismo brasileiro. Ao longo do século XX, a Igreja Católica consolidou-se como uma potência política e social, tendo sido determinante em momentos decisivos da história nacional, como no fim da república velha e no estabelecimento do governo Vargas, na década de 1930; na luta contra o comunismo e na implantação da Ditadura Militar em 1964; na luta contra o mesmo regime militar e na abertura política da década de 1980; na denúncia contra as desigualdades sociais e no enraizamento da linguagem de direitos humanos ainda durante o regime militar e na Constituição de 1988.

Ademais, a liberdade religiosa, permitida desde o período imperial para as religiões protestantes, foi mitigada em relação a outras tantas manifestações religiosas não cristãs que permeiam a sociedade brasileira desde a colonização, como as religiosidades dos povos indígenas, as religiosidades africanas e o espiritismo

kardecista, originário da França e disseminado no Brasil desde meados do século XIX. Como reflexo da escravidão e da dominação racial dos povos europeus sobre indígenas e negros, as manifestações religiosas não cristãs foram subjugadas, oprimidas e até mesmo criminalizadas, de forma que o pluralismo religioso no Brasil não significou uma disputa igualitária no mercado religioso, muito menos um real pluralismo político.

Mesmo com todas as especificidades, o Brasil seguiu influenciado pela linguagem política europeia e americana, e pelos movimentos sociais que agitaram o norte global. Os princípios republicanos e liberais se misturaram a ideologias de modernidade e progresso que eram colocados pela elite política como objetivos a serem alcançados pelo Estado brasileiro. O secularismo e a tolerância religiosa (ainda que apenas para religiões cristãs) era parte desse ideal, fazendo com que os esforços empreendidos pela Igreja Católica na primeira metade do século XX para ter de volta o status de igreja oficial, ou igreja do povo brasileiro, não tenham surtido o efeito desejado. Por outro lado, as mudanças sociais e políticas que agitaram o mundo ocidental a partir do pós-guerra também provocaram mudanças na sociedade e na política brasileiras. O comunismo e a Guerra Fria, o desenvolvimento do sistema internacional de direitos humanos e de sua linguagem, os movimentos contraculturais e a organização e expansão de movimentos sociais até então invisibilizados, como os movimentos feministas, negros, e LGBT, aumentaram a complexidade da trama política brasileira, já marcada por temas como a desigualdade social, a cultura política coronelista/patrimonialista, a negação do multiculturalismo racial e a paranoia do embranquecimento da população.

Assim como nos Estados Unidos e na França, os conflitos contemporâneos na sociedade brasileira afetam diretamente o pacto moderno de acomodação das religiões cristãs no Estado laico. A esfera pública é tomada por demandas por justiça que, até então, não haviam ainda se estabelecido na disputa política e que forçam a ampliação do secularismo moderno. Consequentemente, tanto a Igreja Católica, sempre privilegiada na narrativa histórica brasileira e que por séculos não precisou se diferenciar dos poderes estatais estabelecidos para agir politicamente, quanto as

igrejas do evangelismo pentecostal, novas personagens na disputa pela identidade religiosa do Brasil, passaram a ter que se colocar no jogo político secular para manter valores, princípios e interesses religiosos em instituições cada dia mais plurais e seculares.

No presente capítulo, será feita uma reconstrução crítica das relações entre religião e Estado ao longo da história brasileira, com o objetivo de analisar quais os sentidos de secularismo e laicidade predominaram em diferentes momentos da história nacional, e quais forças políticas e sociais foram decisivas para tal.

Tomando por marcos históricos as constituições brasileiras (1824, 1891, 1934, 1937, 1946, 1967/69 e 1988) e o contexto nas quais cada uma se insere, pretende-se analisar qual o lugar que coube à religião em cada contexto, quais os principais atores políticos que participaram da consolidação da gramática do Estado secular em cada tempo histórico e quais padrões de valorização cultural foram institucionalizados nos documentos fundacionais de cada período da sociedade brasileira, restringindo ou ampliando o sentido de secularismo e a ideia de justiça dele decorrente.

Após a análise de cada um dos períodos constitucionais, serão mencionados alguns debates recentes em torno de temas que ocupam a esfera pública política brasileira relacionados ao Estado laico, com foco nas demandas por direitos sexuais e reprodutivos dos movimentos feminista e LGBT, e na resistência de grupos religiosos que, acessando a linguagem religiosa, utilizam o espaço político para evitar a positivação destes direitos e manter estes temas em um enquadramento religiosamente orientado.

3.1. Do Império Católico à República Laica

A primeira Constituição do Estado brasileiro foi outorgada por Dom Pedro I em 1824. Em seu art. 5º, a religião Católica Apostólica Romana foi estabelecida como religião oficial, enquanto "todas as outras Religiões" foram permitidas como culto

doméstico[67]. O princípio da tolerância religiosa também foi observado no art. 6º, V, que permitia a naturalização de qualquer estrangeiro[68], independentemente de sua religião, e no artigo 179, V, que proibia a perseguição por motivo religioso[69].

Ao analisar o Brasil no contexto da história ocidental, é questionável que, já na terceira década do século XIX, após a consolidação do processo de modernização política da qual a secularização é elemento fundamental, e após o estabelecimento de Estados laicos como França e Estados Unidos, o Império brasileiro tenha optado por ser um Estado confessional. Apesar de o Brasil ter sido pré-moderno no que diz respeito à economia e à organização social até pelo menos a década de 1930, a elite intelectual e política brasileira dos novecentos era composta de membros das famílias ricas e do clero, formados na Universidade de Coimbra e em universidades francesas e inglesas. Esse deslocamento à Europa contribuiu para o desenvolvimento de correntes do pensamento político moderno no Brasil, notadamente liberais e republicanas, ainda que mais próximas ao despotismo ilustrado pombalino, que visava uma modernização política paternalista e elitista, e não uma transformação social e estrutural (HOLANDA, 1985a; SANTOS, 1999; VIEIRA, 1980). De toda forma, as primeiras gerações de intelectuais brasileiros "absorveram a mentalidade racionalista e cientificista de fins do século XVIII" (BARRETO, 1982, p. 39), de modo que havia terreno intelectual capaz de sustentar a separação entre Igreja e Estado.

Ao recompor as especificidades do contexto brasileiro no que diz respeito à sua formação política e social a partir da ocupação portuguesa em 1500, percebe-se que o Império então formado estabeleceu muito mais uma igreja oficial que uma religião oficial. A Igreja Católica foi um dos principais braços do empreendimento colonial,

---

[67] "Art. 5. A Religião Catholica Apostolica Romana continuará a ser a Religião do Imperio. Todas as outras Religiões serão permitidas com seu culto domestico, ou particular em casas para isso destinadas, sem fórma alguma exterior do Templo."

[68] "Art. 6. São Cidadãos Brazileiros
(...) V. Os estrangeiros naturalisados, qualquer que seja a sua Religião. A Lei determinará as qualidades precisas, para se obter Carta de naturalisação."

[69] Art. 179. A inviolabilidade dos Direitos Civis, e Politicos dos Cidadãos Brazileiros, que tem por base a liberdade, a segurança individual, e a propriedade, é garantida pela Constituição do Imperio, pela maneira seguinte.
(...) V. Ninguem póde ser perseguido por motivo de Religião, uma vez que respeite a do Estado, e não offenda a Moral Publica.

que "se valia do sólido instituto eclesiástico para certificar tudo: nascimentos, casamentos, óbitos, posses de terra, seguranças das fronteiras, integração dos indígenas, catequese dos africanos, doutrinação acerca do direito 'divino' do império português" (HOORNAERT, 1983, p. 249). No entanto, enquanto instituição eclesiástica e evangelizadora, nos moldes da cristandade romana, não se pode afirmar que ela era uma instituição forte (BRUNEAU, 1974; FONSECA, 2011; HERMANN, 2006; OLIVEIRA, 2008; HOORNAERT, 1983).

Durante todo o período colonial, a Igreja Católica foi dominada pela coroa portuguesa, em um modelo conhecido como padroado. Por ele, o Papa delegava ao Rei o controle da organização e do financiamento das atividades religiosas nas terras encontradas e dominadas por Portugal, cabendo ao Rei a nomeação de bispos, a obrigação do pagamento do salário do clero e a manutenção da infraestrutura da Igreja além-mar[70]. Esse sistema, aliado à crise pela qual passava o papado na Europa após a Reforma Protestante e à dificuldade de comunicação entre Colônia e metrópole, enfraqueceram consideravelmente a influência de Roma sobre a atuação do clero brasileiro. O número de padres era irrisório diante do gigantismo do território a ser explorado, e a coroa portuguesa, tendo a exploração mercantil como prioridade, despendia valores insuficientes para o pagamento dos clérigos e para a manutenção das igrejas. Soma-se a isso o modelo patrimonialista de ocupação e organização social da Colônia, cujas capitanias hereditárias eram verdadeiras propriedades privadas, dirigidas, governadas e administradas pelos donatários. Em um contexto de falta de estrutura e de comunicação com a hierarquia eclesiástica, a Igreja, enquanto instituição social, passou a ser parte da família da fazenda, que construía capelas e igrejas e doava

[70] Apesar do regime de padroado existir formalmente desde a Bula Papal de 1455, *Romanus Pontifex*, a supremacia do Rei perante o Papa em Portugal e Espanha é anterior, remontando aos esforços que os reis católicos empenharam na expulsão dos Mouros da Península Ibérica (séculos XIII a XV). No entanto, quando Portugal decidiu povoar de fato o território brasileiro (1532), a Reforma Protestante já estava em curso, espalhando-se rapidamente pela Europa, de forma que os países Ibéricos, principais redutos católicos, encabeçaram a Contrarreforma Católica, da qual a cristianização do Novo Mundo foi peça chave. Assim, quando o primeiro corpo administrativo do governo português se instalou na Colônia em 1549, chefiado pelo governador Tomé de Sousa, veio acompanhado dos primeiros padres jesuítas, chefiados por Manuel da Nóbrega, encarregados da condução espiritual não só dos colonos, mas principalmente na conversão dos indígenas e na ampliação da Cristandade, fundando o primeiro bispado no Brasil em 1551.

valores e bens para o clero. Os padres e bispos nomeados eram tidos como membros das famílias dominantes, geralmente despreparados e sem conhecimento aprofundado da doutrina católica. Bruneau (1974) aponta que

> A Igreja da América Espanhola chegou ao status de Igreja muito rápido, enquanto o Brasil manteve por muito mais tempo o caráter de uma missão, ou algo que era a preparação para alguma outra coisa, ou algo que ainda se mantinha frágil e fraca. O Estado deveria fundar e sustentar novas dioceses. A primeira foi fundada em 1551 na Bahia, a segunda apenas em 1676, e por volta de 1750 (250 anos após o descobrimento do Brasil) havia apenas oito dioceses na imensa Colônia. (...) Unidades abaixo do nível de dioceses também eram escassas. Considerando que o Estado era responsável pelo sustento de novas paróquias, ele simplesmente não fundava novas unidades. O clero deveria ser treinado em seminários, mas estes também tinham que ser sustentados pelo Estado. A despeito de repetidas tentativas, nenhum seminário para o clero secular foi aberto até 1739. (...) A Igreja, e obviamente esse termo é mal utilizado já que ela significava simplesmente alguns membros do clero, se tornou parte da família rural. Geralmente esperava-se que no máximo o segundo filho se tornasse padre; a Igreja era, na verdade, a capela doméstica; o padre recebia seus salários da família, assim como, geralmente, seus bens. (BRUNEAU, 1974, p. 16-17. Tradução nossa[71].)

Nesse quadro de precariedade institucional e estrutural, as ordens religiosas franciscanas, beneditinas, cappuccinas e jesuítas, essa com maior destaque, eram as únicas que dispunham de melhor infraestrutura, composta de escolas, seminários e mosteiros, e mantiveram o compromisso com o catolicismo ortodoxo e com diretrizes doutrinárias de Roma, tendo em vista seus princípios de organização hierárquica, disciplina e independência. Não obstante, os jesuítas foram expulsos de todos os domínios portugueses a partir de 1759, e as demais ordens religiosas foram

[71] Original em inglês: "Church in Spanish America arrived at the status of a Church very quickly, while Brazil kept for a longer time the character of a mission or of something that was in preparation for something else, of something that still remained fragile and weak. The state was to found new dioceses and support them. The first was founded in 1551 in Bahia, the second not until 1676, and by 1750 (250 years after the discovery of Brazil) there were only eight dioceses in the immense colony. (…) Units below the level of dioceses were also scarce. Since the state was responsible for the support of new parishes, it simply did not found new ones. The clergy were to be trained in seminaries, but these also had to be supported by the state. Despite repeated attempts, no seminary for the secular clergy was set up until 1739. (…) The Church, and obviously this term is a misnomer because it simply means here many member of the clergy, became a part of the rural family. As often as not the second son was expected to be a priest; the Church was really the domestic chapel; the priest received his wages from the family and he often received his values from them as well."

enfraquecidas durante o governo de Dom José I, por orientação de seu primeiro-ministro, Marquês de Pombal.

Durante o governo de Pombal, Portugal chegou ao auge do seu absolutismo e, assim como França e Inglaterra, houve um predomínio do Estado em todos os campos do pensamento cultural e político, bem como a predominância do direito civil sobre o canônico (HOLANDA, 1985a). O domínio sobre a Igreja e a diminuição dos poderes do Papa foram consequência da dominação total da coroa, cujo principal alvo foi a educação, até então monopólio da igreja em Portugal e no Brasil. Juntamente com a expulsão dos jesuítas e o enfraquecimento das demais ordens religiosas, Pombal promoveu a laicização do ensino em terras portuguesas, banindo a escolástica do ensino de Coimbra e inserindo, no currículo, ideais regalistas[72], jansenistas[73] e iluministas (HOLANDA, 1985a; FONSECA, 2011).

Fonseca (2011) afirma que a reforma pombalina foi a primeira tentativa de secularização do Estado em Portugal e, consequentemente, no Brasil. No entanto, tendo em vista que a Colônia brasileira, diferente dos territórios ocupados pela América espanhola, não desenvolveu instituições públicas como escolas, hospitais ou universidades, sendo quase todo o ensino e o atendimento médico feito pelas ordens e pelas irmandades religiosas[74] (HOLANDA, 1985a), a expulsão dos jesuítas figurou como fato isolado de uma secularização que não se realizou na prática.

Foi justamente uma Igreja Católica institucionalmente fraca, afastada de Roma e da influência papal, mais interessada em manter seus privilégios junto a elite rural e aos poderes do Estado do que em promover a evangelização e a observância do catolicismo ortodoxo, que foi confirmada como igreja oficial do Império brasileiro quando da declaração da Independência e da promulgação da Constituição de 1824.

---

[72] O Regalismo é um aprofundamento do sistema do Padroado, então já vigente em Portugal e nas Colônias portuguesas. Além da manutenção e da possibilidade de indicação de padres e bispos, o regalismo subordinava a Igreja totalmente ao controle do Estado (CIFUENTES, 1989).

[73] Jansenismo foi uma tentativa de reforma da Igreja Católica no século XVI liderada por Fleming Jansen, bispo francês (1563-1638). O jansenismo aproximava-se dos ideais calvinistas da predestinação e da leitura da bíblia, mas afirmava que a relação íntima com Deus só se dá no seio da Igreja Católica. No entanto, em Portugal o jansenismo tomou conotações de igreja nacional, ligada a Roma mas não subordinada ao Papa. (VIEIRA, 1980).

[74] As Santas Casas de Misericórdia são um bom exemplo disso. Primeiros hospitais do Brasil, foram construídas por ordens religiosas, tendo atualmente natureza de entidades filantrópicas.

A precariedade institucional refletia na precariedade na evangelização. O catolicismo vigente no Brasil Colônia e no Império era de uma "piedade supersticiosa" (LÉONARD, 2002), que dava maior importância às festas e eventos sociais do que à catequese direta, e era acompanhada de devoções e cultos à religiosidade africana, que excedia as senzalas e tomavam conta da casa grande (HOLANDA, 1995, LÉONARD, 2002; VIEIRA, 1980). A religião no Brasil Colônia e Império era muito mais resultante do sincretismo entre um catolicismo dos imigrantes portugueses, mais simbólico do que efetivo, e símbolos e práticas das religiosidades africanas e indígenas, do que do cristianismo sustentado pela Santa Sé e pelos missionários protestantes americanos e europeus (FONSECA, 2011; LÉONARD, 2002; HOORNAERT, 1983).

Os relatos históricos corroboram a ideia de que o estabelecimento do catolicismo deu-se menos por razões religiosas, e mais por razões político-sociais. O primeiro elemento determinante para tal foi a continuidade do padroado português, mantendo as funções públicas que eram devidas à Igreja Católica no período colonial, ao invés da construção de órgãos e de uma burocracia estatal para suprir referidas funções.

Ademais, a suposta cristandade católica em terra brasileira foi o principal instrumento ideológico na criação de um Império eurocêntrico, avesso à miscigenação, que era característica da sociedade brasileira. A ruptura política com a metrópole serviu apenas para satisfazer interesses das elites locais sem mexer nas bases desiguais da sociedade e do sistema de produção colonial, não reconhecendo uma cultura especificamente brasileira já em pleno desenvolvimento. O desconforto da elite brasileira com a miscigenação e com a presença ostensiva de indígenas e negros na sociedade, aliado a um sentimento de superioridade dos brancos em relação aos outros povos, consideradas raças inferiores, atrasados, primitivos e aculturados (sic), provocou um forte apego emocional, cultural e simbólico à metrópole portuguesa, e bloqueou a formação de uma nova identidade brasileira (SANTOS, 1999; HOORNAERT, 1983; GUIMARÃES, 1988). A manutenção da Igreja Católica como oficial era estratégica para a construção de uma ideia de nação civilizada aos moldes da europeia, tendo em vista que a cristianização sempre foi um dos principais

instrumentos civilizacionais da empresa colonial (FERES JÚNIOR e SÁ, 2014; FERES JÚNIOR, 2014). Dessa forma, por mais que a maioria dos católicos fossem indiferentes às questões dos dogmas religiosos, e por mais que a religiosidade das senzalas se misturasse aos ritos e festas católicas da casa grande, a religião católica simbolizava, acima de tudo, a sociedade civilizada do novo Império (GUIMARÃES, 1988; FONSECA, 2011).

Outro fator que contribuiu para a manutenção da igreja oficial de Estado foi a inconteste hegemonia da Igreja Católica no Brasil no início do século XIX perante as demais religiosidades. Desde o início da colonização portuguesa até a chegada da família real e a abertura dos portos em 1808, o monopólio do catolicismo no Brasil era absoluto e não se pode dizer que ele tenha sido ameaçado. Dentre os descendentes europeus, raramente se encontravam, no Brasil, pessoas não católicas, já que "somente era admitida a entrada de novos migrantes se confirmassem a adoção de tal fé [católica]. Judeus e africanos deveriam ser batizados e mesmo que existissem adeptos de outras religiões, estes viveriam à margem da sociedade" (FONSECA, 2011, e-book). Mesmo a ocupação holandesa no Recife (1630 a 1654), quando, durante a administração de Maurício de Nassau, prevaleceu a tolerância aos diferentes cultos religiosos, incentivando, inclusive, a entrada de mercadores judeus no país, não pode ser considerada uma ameaça ao catolicismo. O objetivo dos holandeses não era estabelecer o calvinismo como religião oficial, mas apenas garantir a convivência pacífica entre várias religiões. Ademais, sua limitação temporal e regional não foi suficiente para espalhar um ideal de pluralismo religioso em toda a Colônia brasileira.

Da mesma forma, a religiosidade africana tampouco foi capaz de ameaçar a hegemonia católica em termos de poder e influência junto ao Estado. A escravidão e a subjugação do negro, a ideologia da superioridade branca e europeia perante os demais povos, e a forma de dominação cultural prevalecente na América Latina, que, apesar da violência da ação colonial em si, foi mais caracterizada pela assimilação, pelo sincretismo e pelo hibridismo do que pelo conflito e apagamento das religiões dos povos dominados (CAMPOS, 2011b), fez da efervescência religiosa negra uma espécie de superstição, tolerada pela sociedade e pelo Estado. Os ritos e as manifestações da

religiosidade de matriz africana não eram, portanto, reconhecidas como uma religião, como a católica (FONSECA, 2011; LÉONARD, 2002).

Em termo políticos, pode-se afirmar que o Estado brasileiro teve que lidar com o pluralismo religioso apenas com a chegada dos primeiros missionários protestantes no início do século XIX. A abertura dos portos da então colônia ao comércio direto com as nações amigas de Portugal, em 1808, sendo a principal delas a Inglaterra anglicana, era incompatível com a restrição da entrada de estrangeiros não católicos no país, já que os comerciantes eram economicamente poderosos, e os países da Europa ocidental, notadamente a própria Inglaterra, já tinham consolidado a reforma protestante e a ideia de tolerância religiosa. Assim, o Decreto de Livre Comércio firmado entre Brasil e Inglaterra em 1810, previa textualmente a tolerância religiosa a cristãos não católicos no Brasil, sendo o primeiro documento legal que previu a tolerância religiosa no território brasileiro[75].

No entanto, o início do protestantismo não significou, ainda, uma ameaça à Igreja Católica, já que não havia, naquele, o ímpeto reformador que dominou a Europa no século XVII. Os missionários tinham mais interesse em garantir o suporte espiritual dos imigrantes do que em empreender uma atividade proselitista[76] em território brasileiro. Como destacou Léonard (2011), os primeiros estrangeiros protestantes não tinham interesse em tornar seus cultos conhecidos dos brasileiros, nem estes tinham

---

[75] "Sua Alteza Real O Principe Regente de Portugal declara e se obriga no seu proprio Nome, e no de Seus Herdeiros e Successores, a que os Vassallos de Sua Magestade Britannica residentes nos Seus Territorios, e Dominios não serão perturbados, inquietados, perseguidos, ou molestados por causa da Sua Religião, mas antes terão perfeita liberdade de Consciencia, e licença para assistirem, e celebrarem o Serviço Divino em honra do Todo Poderoso Deus, quer seja dentro de suas Casas particulares, quer nas suas particulares Igrejas, e Capellas, que Sua Alteza Real agora, e para sempre, graciosamente lhes Concede a permissão de edificarem, e manterem dentro dos Seus Dominios. Com tanto porém que as Sobreditas Igrejas e Capellas serão construidas de tal modo que externamente se assemelhem a Casas de habitação e tambem que o uso dos Sinos lhes não seja permittido para o fim de annunciarem publicamente as horas do Serviço Divino. De mais estipulou-se, que nem os Vassallos da Grande Bretanha, nem outros quaesquer Estrangeiros de Communhão ditferente da Religião Dominante nos Domínios de Portugal, serão perseguidos, ou inquietados por materias de Consciencia tanto nas Suas Pessoas como nas Suas Propriedades, em quanto eles se conduzirem com Ordem, Decencia, e Moralidade, e de uma maneira conforme aos usos do Paiz, e ao Seu Estabelecimento Religioso, o Político."(Artigo XII da Carta de Lei de 26 de fevereiro de 1810, que ratifica o Tratado de commercio e navegação entre o Principe Regente de Portugal e EI Rey do Reino Unido da Grande Bretanha e Irlanda).

[76] Proselitismo: Atividade ou esforço de fazer prosélitos; catequese, apostolado. (DICIONÁRIO ELETRÔNICO HOUAISS)

maiores interesses no conhecimento de outra fé não católica. Apenas em meados do século XIX, uma atividade de evangelização e proselitismo começou a se desenvolver no Brasil.

Este é, em síntese, o panorama geral do Brasil na virada da Colônia para o Império: um catolicismo institucionalmente fraco, mas culturalmente predominante; um protestantismo incipiente, sem aspirações reformistas e ainda não proselitista; e uma religiosidade africana popularmente forte e em ebulição, mas que simbolizava um povo incivilizado e atrasado, imagem que o novo Estado brasileiro pretendia afastar a qualquer custo e substituir pela imagem de uma "nação brasileira continuadora de uma certa tarefa civilizadora iniciada pela colonização portuguesa" (GUIMARÃES, 1988, p. 6). Nesse contexto, o estabelecimento da Igreja Católica não suscitou maiores questionamentos.

Os Anais da Assembleia Constituinte de 1823[77] mostram como a oficialização da Igreja Católica era não só natural como esperada. Na sessão do dia 29 de outubro de 1823, na qual se discutiam os artigos do anteprojeto da Constituição que previa a Igreja Católica como única igreja oficial e mantida pelo Estado, o constituinte Silva Lisboa deixa claro o pensamento da época:

> Não era necessária na constituição a mera declaração da religião do estado, porque ninguém jamais duvidou della; não se revelou nisso segredo, nem se fez dom e favor ao povo brazileiro, que é catholico de coração, e que se compraz do culto divino com a maior magnificência (...) (BRASIL, 1874, Tomo 6, p. 174).

Em outra passagem, o constituinte Maciel da Costa afirma uma identidade entre ser brasileiro e ser católico, nos seguintes termos:

> Demais, senhor presidente, para quem legislamos nós? Para Brazileiros, isto é, catholicos romanos. Quem representamos nós aqui? Brazileiros, isto é,

[77] Importante destacar que a Constituição de 1824 não resultou dos trabalhos da Assembleia Constituinte de 1823, já que o Imperador Dom Pedro I, preocupado com a restrição dos poderes do Executivo, dissolveu a Assembleia em 12 de novembro de 1823 e outorgou a Carta Constitucional do Império em 25 de março de 1824. No entanto, os Anais da Constituinte de 1823 não perdem seu valor enquanto documento histórico, reflexo das disputas políticas e ideológicas da época. Ademais, os trabalhos por ela produzidos não foram totalmente descartados por Dom Pedro I, tendo em vista que o Conselho de Estado que elaborou o texto da Constituição de 1824 o fez em cima do material produzido pelos constituintes até então.

> catholicos romanos. De quem recebemos procurações? De Brazileiros, isto é, catholicos romanos. (BRASIL, 1874, Tomo 6, p. 41).

A análise dos debates da Constituinte de 1823 deixa clara a total desconsideração do pluralismo religioso presente em território nacional no que diz respeito à religiosidade de matriz africana. Não há, em nenhuma passagem nos debates sobre liberdade e tolerância religiosa, sequer menção às práticas religiosas negras, indígenas e/ou sincréticas.

Por outro lado, o princípio da tolerância religiosa para outras religiões cristãs foi amplamente debatido pelos constituintes, movido pelo interesse da época de incentivar a entrada de estrangeiros em território nacional. Constituintes como Maciel da Costa e Carvalho e Mello sustentaram a tolerância esperada dos brasileiros perante os estrangeiros em seu território:

> A religião catholica romana é a religião dos brazileiros; mas os brazileiros animados de princípios liberais e generosos não querem excluir do seu seio homens úteis ao nosso Império nascente, só porque elles não são catholicos; venhão esses estrangeiros e serão nossos irmãos, seja qual for a sua crença. Eis aqui para quando serve o princípio que adore cada um o Ente Supremo como entender, salvas as restrições que o bem do estado exigir que se fação. (BRASIL, 1874, Tomo 6, p. 41).

> Nem é para assustar que essa faculdade convide á mudança de crença; pelo contrário, quanto mais tolerância ha dos cultos, e mais fruições para todos que os professão, maior tranquilidade e socego ha, e menos querellas religiosas. (BRASIL, 1874, Tomo 6, p. 173)

Apesar do estabelecimento da religião oficial, a constituinte imperial foi marcada pelo léxico liberal, erigindo a tolerância religiosa a direito fundamental (ainda que restrita às religiões cristãs) e propondo um deslocamento da religião para o âmbito privado. Havia, de fato, uma igreja oficial, com atribuições exclusivas de funções estatais, mas já com afirmações de que ao Estado não cabe discutir matéria de fé, que está no âmbito da consciência, do individual, do privado:

> Sr. presidente: apezar de tudo quanto acaba de dizer o nobre deputado; **eu reputo, e reputarei sempre a liberdade religiosa um dos direitos mais sagrados,** que pode ter o homem na sociedade. Reputo direito sagrado, porque estou certissimo, que a consciencia é um sanctuario, onde poder nenhum humano tem direito de penetrar. **A religião é o fructo da persuasão,**

> **e a força publica nunca persuadio.** Sigo a religião catholica romana, conheço por principios que ella é a única verdadeira; porém tambem conheço que a convicção intima da verdade não autorisa a proscrípção aos que errão. (Constituinte Muniz Tavares. BRASIL, 1874, Tomo 6, p. 44. Grifo nosso)

> **O estado e a religião são cousas mui distinctas e perfeitamente separadas, uma não póde ter ingerência na outra.** Jesus Christo, nosso Divino Mestre, expressamente o disse - *Regnum meum non est de hoc mundo* - e nós, que estamos aqui reunidos para darmos instituições, que formem a felicidade temporal dos nossos concidadões, **devemos também altamente professar que *nada temos com a religião de cada um*.** (...) **Mostrando que o estado não tem direito de legislar sobre a religião, que cada um abraça, e que deve conservar-se absolutamente imparcial aos dogmas dos diferentes cultos**, que entre nós se estabelecerem, eu avançaria um princípio insustentável em moral, como em política, se quizesse que elle fosse indiferente á falta total de religião. (Constituinte Carneiro de Campos. BRASIL, 1874, Tomo 6, p. 50. Grifo nosso).

Ao mesmo tempo, a moral ainda era garantida pelos valores religiosos cristãos. As virtudes morais e políticas eram, pois, sinônimo da observância dos valores cristãos, conforme ilustram as seguintes passagens:

> Em verdade os meios, que possue o governo para reprimir os crimes, são limitados; elles não lhe são conhecidos, senão depois de consumados; é portanto indispensável que haja um meio de prevenir que elles se formem no coraçãoe ahí só pode entrar a religião. (...) **Só na religião se encontrará o supplemento necessário ás leis civis e a uma moral sempre incompleta**. (Constituinte Carneiro de Campos. BRASIL, 1874, Tomo 6, p. 51. Grifo nosso).

> Resta, Sr. Presidente, fallar da outra parte do artigo, que estabelece que poderão gozar dos direitos políticos de cidadãos brazileiros os que professarem as religiões de communhão christã sem ser a catholica, ficando delles privados os que professarem as outras. **A razão desta particular exceção, ácerca das religiões que não são christãs, é mui bem fundada, e tem por base a peior moral e extravagancia de cultos, de que se não podem esperar virtudes moraes e políticas.** Nas communhões christãs há a religião de Jesus Christo e a sua suavíssima, pura e divina moral. (Constituinte Carvalho e Mello. BRASIL, 1874, Tomo 6, p. 173. Grifo nosso).

Percebe-se que a sustentação de uma Igreja oficial significou muito menos a criação de um Estado confessional, no sentido de identidade entre este e a Igreja, e mais um lastro moral que a religião cristã deveria desempenhar para bem conduzir a nova sociedade, nos moldes do modelo secularista norte-americano.

Essa situação de igreja oficial, mas próxima a um secularismo passivo, resultou em uma circunstância paradoxal. Enquanto as igrejas protestantes, apesar da proibição

do culto público, tiveram ampla possibilidade de entrar no Brasil e difundir suas doutrinas, a atuação da Igreja Católica durante a monarquia ficou mais submetida ao Estado do que na época da Colônia. O controle do Imperador sobre ela colocava-a em uma situação quase de igreja nacional e a afastava cada vez mais de Roma. A coroa não só sustentava financeiramente o clero e indicava os bispos, como interferia na educação dos padres formados nos seminários, regulamentando por lei desde a mobilidade dos bispos nas dioceses até a necessidade ou não da utilização de velas nas igrejas, além de aumentar o controle sobre as ordens religiosas, desencorajando a entrada de novos membros e esvaziando os monastérios (BRUNEAU, 1974; LÉONARD, 2002; FONSECA, 2011).

O controle total da coroa sobre a Igreja Católica começou a ser contestado na segunda metade do século XIX. Visando diminuir o déficit de padres formados no país, e pretendendo satisfazer seu desejo de criar uma elite brasileira culta, formada nas universidades e nos seminários europeus, Dom Pedro II incentivou a vinda de padres europeus nesse período. Estes traziam do velho continente o peso da doutrina católica ortodoxa, marcada pelo crescimento do ultramontanismo[78], que dominou a Igreja Católica após a Revolução Francesa e atingiu seu auge no pontificado de Pio IX. Este promulgou o *Syllabus Errorum (1864)*, documento que pretendia deixar clara sua posição "contra uma série de coisas que eram consideradas erradas e perigosas para a Igreja" (VIEIRA, 1980, p, 33), dentre elas o liberalismo, o protestantismo, o deísmo e a maçonaria, esta última fortemente praticada no Brasil, inclusive pelo próprio imperador Pedro II.

O episódio conhecido como *A questão religiosa,* ou *A questão dos Bispos*, ocorrido entre 1872 e 1875, marcou a crise entre a coroa e a Igreja, quando dois bispos ultramontanos, D. Vital, bispo de Olinda, e Dom Macedo Costa, bispo de Belém, pretenderam impor diretrizes do Vaticano contra o domínio da maçonaria sobre

[78] O ultramontanismo refere-se à corrente cristã que afirma o Poder do Papa na liderança da Igreja Católica (a liderança de Roma, "do outro lado da montanha"). O termo, usado desde o século XI (VIEIRA, 1980), reapareceu no século XIX para descrever um conjunto de atitudes conservadoras tomadas pela Igreja Católica como reação às investidas que os sucessivos governos pós-revolucionários franceses tomaram visando o controle da Igreja.

padres e membros de várias irmandades. Considerando que o regalismo brasileiro havia adotado o beneplácito, disposição pela qual as determinações da Igreja Católica deveriam ser aprovadas pelo monarca antes de terem validade, e considerando que Pedro II era maçom e mal disfarçava seu total desinteresse pelas coisas da Igreja (LÉONARD, 2002), as disposições ultramontanas não tinham sido convalidadas, e os bispos foram julgados e condenados a 4 anos de detenção (VILLAÇA, 1974).

Ressalta-se que os embates entre Igreja e Estado no Brasil tinham natureza completamente diferente dos conflitos religiosos na Europa pré-Reforma protestante. Eles não diziam respeito a uma disputa política pelo poder temporal, ou uma disputa ideológica pela primazia da soberania divina ou terrena, muito menos ao respeito por minorias religiosas, já que a tolerância religiosa estava salvaguardada. Os embates diziam respeito à condição de precariedade institucional e subordinação às quais o Estado manteve a igreja brasileira desde tempos coloniais até o fim do regime monárquico.

De toda sorte, o desgaste das relações entre Coroa e Igreja gerou consequências negativas para ambos os lados, e contribuiu para o processo de laicização do Estado brasileiro. Para a Coroa, o episódio contribuiu para o enfraquecimento do regime monárquico, alvo dos republicanos que agitavam a vida política do Rio de Janeiro na segunda metade do século XIX, culminando com a proclamação da República em novembro de 1889. Para a Igreja, o ultramontanismo afastou-a ainda mais do processo de formação da República, liderada por correntes liberais e positivistas, para quem a Igreja Católica representava o atraso em relação aos ideais de modernidade e progresso (BRUNEAU, 1974; FONSECA, 2011; FREYRE, 2013; HOLANDA, 1960). Assim, ainda no governo republicano provisório, a identidade entre Estado brasileiro e Igreja Católica chega ao fim, com a publicação do Decreto nº 119-A, de 7 de janeiro de 1890, que estabeleceu, primeiro e definitivamente, a separação institucional entre religião e Estado[79].

[79] Assim estabelecia o Decreto 119-A:
Art. 1º E' prohibido á autoridade federal, assim como á dos Estados federados, expedir leis, regulamentos, ou actos administrativos, estabelecendo alguma religião, ou vedando-a, e crear

A mudança na relação entre Estado e Igreja promovida pelo regime republicano foi, num primeiro momento, significativa. De Estado com Igreja estabelecida, o Brasil experimentou o secularismo mais assertivo (KURU, 2009) já observado na sua história institucional. O fim do padroado, a proibição do financiamento de igrejas por parte do Estado, e a estatização de diversos serviços públicos que eram, até então, funções da Igreja, como o ensino público, a administração dos cemitérios, e o registro civil de nascimento, casamento e óbito, foram passos decisivos para a diferenciação de esferas entre política e religião (RODRIGUES, 2012) e para impor ao Estado a tarefa de ser "o construtor e gerente da realidade sociopolítica brasileira" (AQUINO, 2012, p. 147).

Dentre os fatores que contribuíram para uma mudança tão expressiva pode-se destacar o interesse da Igreja Católica em ver-se livre do controle do Estado, a influência de correntes políticas como o positivismo e o liberalismo, que pretendiam continuar os esforços iniciados no período imperial de colocar o Brasil no caminho do progresso e da modernidade, e o aumento da população não católica, com o crescimento do protestantismo.

Os embates resultantes do desgaste do modelo do padroado, que culminou com a Questão dos Bispos, fizeram com que a Igreja Católica ficasse dividida em relação ao modelo republicano. Por um lado, eram inegáveis os privilégios que membros do clero desfrutaram durante a monarquia, ocupando cargos públicos e sendo parte da elite rural, praticamente nos mesmos moldes de todo o período colonial. Por outro lado, o enfraquecimento institucional e doutrinário do catolicismo agravou-se durante o reinado de Dom Pedro II, ao mesmo tempo que o controle da Igreja pelo Estado se intensificou, fazendo com que boa parte do episcopado brasileiro visse no fim da monarquia uma saída da submissão ao Estado (COSTA, 1999; BRUNEAU, 1974).

---

differenças entre os habitantes do paiz, ou nos serviços sustentados á custa do orçamento, por motivo de crenças, ou opiniões philosophicas ou religiosas.
Art. 2º a todas as confissões religiosas pertence por igual a faculdade de exercerem o seu culto, regerem-se segundo a sua fé e não serem contrariadas nos actos particulares ou publicos, que interessem o exercicio deste decreto.
Art. 3º A liberdade aqui instituida abrange não só os individuos nos actos individuaes, sinão tabem as igrejas, associações e institutos em que se acharem agremiados; cabendo a todos o pleno direito de se constituirem e viverem collectivamente, segundo o seu credo e a sua disciplina, sem intervenção do poder publico. (...)

De toda forma, as manifestações da Igreja perante os atos de laicização do governo provisório demonstram que seu objetivo foi, sempre, o estabelecimento de um secularismo passivo, que acomodasse os interesses da Igreja no Estado laico. Logo antes da publicação do Decreto 119-A, nomes proeminentes do episcopado brasileiro, como Dom Macedo Costa, enviaram mensagens a Rui Barbosa, autor do projeto do Decreto 119-A, na tentativa de persuadir os republicanos a não estabelecer uma laicidade anticlerical nos moldes da França pós-revolucionária, que limitasse a liberdade de culto e confiscasse seus bens, o que, de fato, não ocorreu (AQUINO, 2012).

No entanto, o projeto da Constituição debatido e votado na Constituinte de 1890 ampliou consideravelmente o sentido de laicidade do Decreto 119-A. Se este ocupou-se eminentemente da liberdade religiosa e do desestabelecimento da religião oficial, aquele propôs o fim do ensino religioso nas escolas públicas, o casamento civil como único válido, inclusive com a obrigatoriedade de anteceder à cerimônia religiosa, a secularização dos cemitérios, a manutenção da exclusão da Companhia de Jesus do país e a proibição da fundação de novos conventos ou ordens monásticas. Isso forçou o episcopado a empreender esforços para alterar o texto a ser votado, por meio da adoção do discurso do papel da religião na condução moral da república, na identidade entre povo brasileiro e povo católico, e na própria liberdade religiosa, que estaria sendo violada diante das restrições da Igreja Católica. A Igreja queria, de fato, a separação entre Igreja e Estado, para ter autonomia institucional, mas não a separação entre política e religião – não desejava, enfim, a exclusão do catolicismo dos principais processos políticos e sociais.

A manifestação do Arcebispo da Bahia lida na abertura dos trabalhos da Constituinte ilustra bem o posicionamento da Igreja:

> **A separação violenta, absoluta, radical, impossivel, como se está tentando estabelecer, não digo só entre a Egreja e o Estado mas entre o Estado e toda religião, perturba gravemente a consciencia da Nação**, e produzirá os mais funestos effeitos, mesmo na ordem das cousas civis e politicas. Uma Nação separada offcialmente de Deus torna-se ingovernável e rolará por um fatal declive de decadencia até o abysmo, em que a devorarão os abutres da anarchia e do despotismo. (...) **O povo brazileiro creu sempre, e continúa a crer que o sacramento do matrimonio instituido por Jesus Christo, é o unico meio licito e valido de fundar familia entre os que professam o**

> **Christianismo; e a Constituição declarará que a Republica não admite outro casamento senão o civil, desacreditando, assim como insufficientes para a boa, solida e moral constituição da família**, aquellas uniões, de que todos nascemos! (...) **O povo brazileiro repugna a todo o acto violento e iniusto; tem indole pacifica, hospitaleira e generosa; como poderá ver na Constituição de seu paiz uma ordem injustissima, de ostracismo, contra um grupo de padres, que não tem outro crime senão educar e instruir a nossa mocidade, com aplauso e louvor dos paes de família que lhes queiram confiar seus filhos?** O povo brazileiro professa o culto aos mortos; a religião dos sepulchros é para elle sagrada, como o foi para todos os povos, ainda pagãos; quer este povo catholico repousar depois das lutas da vida num recinto sagrado, que é a prolongação do templo; quer dormir o somno da morte em terra santificada pelas bençãos da religião e com as orações e todos os ritos de sua Egreja. E a Constituição desta Nação católica declarará que o cemiterio não tem caracter algum religioso. (Representação do Arcebispo da Bahia. BRASIL, 1926, Volume 2, p. 465-466. Grifo nosso)

Apesar de enfraquecida politicamente, a Igreja contava com o apoio de constituintes que ainda se alinhavam ao catolicismo, e que estabeleceram uma acirrada disputa com os demais constituintes, que eram, em sua maioria, alinhados ao liberalismo político e ao positivismo comtiano. Os primeiros insistiam na importância da religião católica na constituição do povo brasileiro e na formação moral do indivíduo, e sustentavam um secularismo passivo, no qual a liberdade religiosa seria um direito superior, que seria desrespeitado caso o Estado condicionasse o casamento religioso ao civil, colocasse fim ao ensino religioso e obstasse os ritos religiosos nos cemitérios. Para eles, o Estado laico não poderia ser antirreligioso, mas sim neutro em relação às religiões. Por outro lado, liberais e positivistas associavam o catolicismo à monarquia e ao atraso social do Brasil. A religião católica era considerada um fetichismo, um conjunto de dogmas obsoletos e condenados, indiferente à maioria dos cidadãos, para quem o catolicismo significava muito mais ritos e festas sociais do que uma doutrina cristã. Por isso, empreenderam esforços para manter o texto original do projeto e estabelecer um secularismo assertivo (BRUNEAU, 1974; FONSECA, 2011; RODRIGUES, 2012).

Alguns debates durante a Constituinte de 1890 ilustram a disputa discursiva entre os defensores do secularismo assertivo e do secularismo passivo:

> *O* SR. LAURO SODRÉ - **Sou pelas medidas de exceção contra o clero catholico; porque elle constitue-se um perigo social, porque elIe, perdida as**

> **esperanças do dominio sob o regimen republicano, organizou-se em legião, arvorando uma bandeira política contra a Republica** *(Apoiados e não apoiados),* disciplinando-se em partido político, que, ao menos provisoriamente, exige medidas de rigor, porque os republicanos dariam uma prova de inepcia si vacilassem, entregando- se de mãos atadas a seus adversarios.
> *O* SR. BADARÓ - Não é isso o que a Nação brazileira pede.
> *O* SR. LAURO SODRÉ - Contesto o aparte do illústre representante, que confunde uma religião de banzas e manipansos com a religião catholica. A religião catholica não tem raizes: o illustre representante sabe perfeitamente que essa massa popular que é explorada pelo clero não tem convicção; essa massa é puramente fetichista.
> (BRASIL, 1926, Volume 2, p. 480-481. Grifo nosso)

> O SR. COELHO E CAMPOS – (...) A irreligiosidade, senhores, é somente ella. **Irreligiosidade que, a pretexto de liberdade, que todos querem, chega a tolerar a immoralidade, o crime. Irreligiosidade, quando comprime e mutila a funcção, espiritual. Irreligiosidade quando, pelo ensino leigo, pretende levantar o futuro sobre homens sem alma, espiritos sem coração, consciências sem fé, sem lei.**
> O SR. FREDERICO BORGES - Consequencia do ensino leigo, que a Constituição proclama.
> UM SR. REPRESENTANTE - Mas V. Ex. quer que até nisto o Estado proteja a Egreja?
> O SR. COELHO E CAMPOS - Eu não falIo de protecção á Egreja, a proteccão que quero é a protecção devida a todos; não é protecção, é garantia. *(Apartes.)* Verá V. Ex. o que eu quero. **O que eu quero é evitar o que se deu em França; onde, a pretexto de ensino leigo, não se fala em Deus nas escolas, porque a lei o impede, porque Deus é uma idéa abstracta, porque Deus não existe, como aconselhavam os directores aos professores. O que eu não quero é a escola sem Deus: porque não vale a instrucção sem a educação: e a educação é a instrucção moral, a religião, a divindade.**
> (BRASIL, 1926, volume 2, p. 570-571. Grifo nosso)

Interessante notar que a influência de França e Estados Unidos nos trabalhos constituintes de 1890 foi marcante inclusive na discussão sobre a relação entre igreja e Estado. Os principais defensores do secularismo assertivo tinham o modelo francês como modelo ideal para atender aos anseios da república, como apontado pela representação do Apostolado Positivista:

> Assim, tambem **o principio de separação da Egreja do Estado não pode ter entre nós o mesmo caracter que o que prevaleceu nas colonias inglezas. Ahi tal principio resultou espontaneamente da situação protestante, isto é, de uma emancipação theologica incompleta**, que fazia prevalecer, por um lado, as razões de ordem individual, e, por outro lado, as restricções provenientes da unanime acceitação da revelação christã. **No Brazil, o principio foi uma consequencia, como em todos os paizes conservados nominalmente catholioos, da evolução philosophica peculiar á França no século XVIII e que continúa em nosso século. Em virtude do impulso inicial caracterisado pela explosão occidental denominada Revolução Franceza, o divorcio entre o poder espiritual e o poder temporal adquiriu uma significação mais ampla**

> **do que no caso protestante. Com effeito, o que então ficou affirmado, pela massa activa dos occidentaes foi a necessidade de systematizar os negócios humanos, abstrahindo completamente de quaesquer motivos de ordem theologica ou sobrenatural**, isto é, invocando unicamente razões positivas. (BRASIL, 1926, volume 2, p. 479. Grifo nosso)

Os defensores do secularismo passivo, por sua vez, invocavam o secularismo americano como o melhor modelo, que garantia a liberdade religiosa, enquanto o modelo francês é colocado como antirreligioso e intolerante, como ilustra a fala do constituinte Coelho e Campos:

> E si o Estado é a sociedade em concreto representada pelo Poder que a dirige, eu tráto delle sobre estas verdades, como Thiers, glorioso estadista, na tribuna franceza, dizendo: "O primeiro dos deveres para um governo é procurar para o POVO a satisfacção dás necessidades materiaes; mas, depois vem a satisfação das necessidades moraes, isto é, a instrucção scientifica e moral. Mas as idéas moraes, para darlhes mais autoridade, convem collocal-as sobre uma elevada sancção: puzeram-nas, portanto, sob a protecção das idéas religiosas. (...) **Isto quer dizer que o Estado não póde ser indifferente e, menos, atheu; e, antes, deve girar em um ambiente moral e religioso. (...) A lei athea, obra franceza, não tem echo naquelles dous paizes. Nos Estados Unidos, aos actos officiaes de certa importância precedem solennidades religiosas**, Assim na abertura dos parlamentos, nos feriados nacionaes. O Governo ordena preces nas crises afflictivas. E o domingo é tão respeitado, que, cahindo nesse dia o anniversario da Independencia, foi adiada a solennidade official, por este motivo. (BRASIL, 1926, volume 2, p. 565-567. Grifo nosso)

Ao final dos trabalhos da constituinte, os partidários do secularismo passivo pouco conseguiram alterar o projeto inicial. A Constituição republicana de 1891 manteve a proibição dos entes federados em estabelecer, subvencionar ou embaraçar cultos religiosos (art. 11, 2 e 72, § 7º), ampliou a tolerância religiosa do regime anterior, estabelecendo o direito ao livre exercício religioso e à livre associação para este fim (art. 72, § 3º) e secularizando o casamento, os cemitérios e o ensino público (72, §§ 4º, 5º e 6º). Ficaram de fora apenas o condicionamento do casamento religioso à realização do casamento civil e a proibição da abertura de ordens religiosas e o banimento dos jesuítas, ambos enfaticamente acusados de serem disposições contrárias à liberdade religiosa.

Um dos principais fatores que influenciaram a laicidade no Brasil República foi o crescimento do evangelismo e da população não católica no país a partir de meados

do século XIX. Apenas 80 anos separam o Decreto de Livre Comércio entre Brasil e Inglaterra, de 1810, primeiro documento a estabelecer a tolerância religiosa no país, do Decreto 119-A, de 1890. No entanto, as mudanças sociais e culturais ocorridas nesse tempo alteraram a condição de monopólio religioso da Igreja Católica e consolidaram a diversidade religiosa cristã. Essa se fazia sentir pelo aumento das missões estrangeiras, pela multiplicidade de igrejas evangélicas de diversas denominações em funcionamento em várias cidades do nordeste, sudeste e sul, e no aumento de cidadãos que se declaravam não católicos (LÉONARD, 2002; FONSECA, 2011; CAMPOS, 2011b).

Nesse tempo, a conversão de brasileiros às diversas denominações protestantes era crescente e ininterrupta[80]. Enquanto os pioneiros ingleses e alemães atuavam na conversão individual, a chegada de missionários norte-americanos presbiterianos e batistas na década de 1860, que empreendiam um evangelismo proselitista, com claro objetivo de "conversão ao evangelho das populações que, brutalmente, consideravam não cristãs" (LÉONARD, 2002, p. 84), impulsionou o aumento de evangélicos pela conversão de famílias e comunidades inteiras.

O crescimento dos evangélicos colocou em evidência que a tolerância religiosa prevista na Constituição imperial era insuficiente para garantir direitos em um país no qual nascer, estudar, casar e morrer só era possível por meio de instituições católicas; no qual toda a vida cultural e social passava pela Igreja, que se pouco fazia pela evangelização, concentrava festas e eventos sociais tanto no meio rural quanto nos centros urbanos. A precariedade da formação familiar entre evangélicos e a impossibilidade de reconhecimento de suas famílias fora do rito católico exemplifica isso. Dado que a liberdade de consciência não significava a autorização de outra forma de casamento que não pela Igreja Católica, tampouco o registro dos filhos decorrentes dessa união não registrada, os protestantes mantinham apenas a união de fato ou

[80] Léonard (2002, p. 95) aponta que "no Brasil de 1855, fora das Colônias estrangeiras, não havia protestantismo algum. Em 1888, A Igreja Presbiteriana, então a mais desenvolvida no país, contava mais de coinquenta comunidades para apenas vinte missionários. Em 1895, o missionário batista Taylor calculava em perto de 30.000 o número de brasileiros que poderiam, por uma ou outra denominação, dizer-se evangélicos (...). Em 1940, segundo os dados do recenseamento geral, esse número se eleva para 1.074.857 (compreendidas as Colônias estrangeiras)".

"recorriam muitas vezes a um contrato, realizado perante testemunhas, por algum notário ou escrivão de paz. Esses paliativos não outorgavam, teoricamente, direito algum às crianças e causavam, muitas vezes, lamentáveis situações" (LÉONARD, 2002, p. 59). Referida situação só foi resolvida quando, em 1861, é publicado o Decreto 1.144, que reconheceu os efeitos civis dos casamentos celebrados em igrejas evangélicas.

A atuação dos missionários junto à elite aristocrática e a grupos políticos, que os aceitavam como o símbolo da modernidade anglo-saxã, foi fundamental para superar os conflitos surgidos com lideranças religiosas católicas e para o fortalecimento das igrejas evangélicas. A partir de então, os evangélicos foram conquistando alguns direitos, como o reconhecimento civil dos casamentos evangélicos, a permissão de realizar cultos e ações evangelizadoras que excediam o espaço privado, como permitido na Constituição imperial, e a permissão de abertura de escolas e universidades protestantes na década de 1870, nas quais era possível, às famílias protestantes, educar seus filhos em espaços não católicos. Assim, quando o governo republicano provisório publicou o Decreto 119-A, o Brasil já se encontrava em uma situação na qual, em alguma medida, "a afiliação religiosa deixava de ser uma condição que se adquiria pelo simples fato de ter nascido em uma família católica e passava a ser uma opção pessoal" (CAMPOS, 2011b, p. 144), o que facilitou a consolidação da laicidade.

A Constituição de 1891 foi, sem dúvida, um passo decisivo para o amadurecimento da laicidade brasileira. O enfraquecimento da Igreja Católica, o fim do seu monopólio religioso e a predominância política do discurso liberal no início da República resultaram em um arranjo institucional de secularismo assertivo que se aproximou da laicidade francesa. Além da proibição do ensino religioso em escolas públicas, da aceitação exclusiva do casamento civil e da proibição da subvenção pública de qualquer denominação religiosa, a Constituição republicana marcou a autonomização do político perante o religioso ao retirar qualquer critério religioso para o exercício dos direitos políticos e civis. Em seu artigo 72, § 28, a Constituição de 1891 estabeleceu a garantia de pleno exercício dos direitos civis e políticos,

independente de escolhas religiosas[81] (disposição esta repetida em todas as constituições seguintes), rompendo, nesse sentido, com a Constituição imperial, que impedia os não católicos de serem eleitores (art. 95, III).

Contudo, a semelhança ao modelo francês restringiu-se ao âmbito legal-constitucional. Não houve, no Brasil, qualquer aprofundamento da laicidade político-jurídica nas esferas cultural e social que significasse uma secularização no sentido dado por Marramao (1997), de perda da primazia da religião na interpretação dos fenômenos do mundo e dos valores sociais. Diferente da França, e mesmo de países latino-americanos como Uruguai e México, que também passaram pelo processo de laicização ao longo do século XIX, o Brasil não substituiu os feriados religiosos por festas cívicas, não excluiu do espaço público símbolos e ritos religiosos, não confiscou propriedades da Igreja. Os positivistas chegaram até a tentar criar uma "religião civil" baseada nos ensinamentos de Comte e na fé na ordem e no progresso. Contudo, referida tentativa restou frustrada diante da discrepância entre a elite letrada positivista e a massa camponesa iletrada em todo Brasil, cuja vida social girava em torno das igrejas e das festas religiosas, alheia não só às propostas filosóficas e anticlericais positivista como também a toda movimentação política, localizada principalmente no Rio de Janeiro, que derrubou a monarquia e instaurou a república (FONSECA, 2011). Conforme aponta Bruneau (1974), a República não refletia a realidade brasileira, inclusive a centralidade que a religião tinha para o povo.

O secularismo brasileiro começou, pois, como uma ideologia (CASANOVA, 2011), na crença de que a modernização do Estado brasileiro passaria necessariamente pela superação da religião pelo progresso, e não como um processo social sobre o lugar da religião em uma sociedade plural e moderna. Como consequência, Igreja e Estado se separaram, mas o catolicismo continuou presente na estrutura simbólica da sociedade brasileira, influenciando os processos sociais e políticos[82].

---

[81] Art. 72 (...)
§ 28 Por motivo de crença ou de funcção religiosa, nenhum cidadão brasileiro poderá ser privado de seus direitos civis e políticos

[82] Isso ficou claro nos movimentos populares com caráter messiânico que agitaram os primeiros anos da república, como Juazeiro (1916), Contestado (1912-1916) e Canudos (1893-1897). Estes, apesar de não terem sido revoltas eminentemente religiosas, utilizaram o "catolicismo popular" para "construir uma

Diferentemente do que se observou na França, a laicidade republicana não enfraqueceu a religiosidade cristã no Brasil. A separação entre Igreja (católica) e Estado não significou a separação entre religião e política, muito menos a construção de uma moralidade republicana fora do sectarismo cristão. Ao mesmo tempo, a linguagem liberal de liberdade de religião e de culto pouco ou nada significou em uma sociedade quase totalmente católica e profundamente desigual, cuja elite política, afastada da população, não pretendeu, em nenhum momento, construir uma sociedade democrática, baseada em uma liberdade, ao menos formal, para todos.

O fim do padroado e, consequentemente, o fim do financiamento da religião pelo Estado, forçou a Igreja Católica brasileira a se reorganizar e se reerguer, tanto em termos de infraestrutura e organização institucional, quanto em termos de influência político-institucional (FONSECA, 2011). A aproximação com a oligarquia estadual (MONTERO e ALMEIDA, 2000) e o investimento em escolas católicas, nas quais mesmo o mais liberal, positivista e antirreligioso político e membro da elite nacional colocava seus filhos para estudar (CAMPOS, 2011b), foram, sem dúvida, passos importantes para a recuperação da Igreja Católica brasileira. Mas foi a aproximação com a Igreja Romana e o contexto internacional que mais impulsionaram a Igreja Católica a um retorno ao centro da política nacional, lugar que ocupou por, pelo menos, os 50 anos que se seguiram ao fim da República Velha.

3.2. Politizar a religião para sacralizar a política: o enraizamento de institutos religiosos na política brasileira e o estabelecimento do secularismo passivo

3.2.1 A romanização da Igreja Católica e sua aposta na política representativa

Ao contrário do que se poderia esperar de uma instituição que, após quatrocentos anos associada ao poder temporal, viu-se destituída do status de igreja

identidade ao mesmo tempo marginal e autônoma" entre os indivíduos e contra o novo Estado (HERMANN, 2006).

oficial e dos privilégios dele decorrentes, a Igreja Católica brasileira experimentou um "renascimento" (FREYRE, 2013) nas décadas que seguiram à sua separação do Estado. Até o início da República (1889), ela contava com 11 dioceses, 1 arquidiocese e 1 província eclesiástica. Nos 40 anos da República Velha, a esfera institucional católica passou para 50 dioceses, 16 arquidioceses e 20 prelazias apostólicas (HERMANN, 2006).

O crescimento institucional foi acompanhado do crescimento do contingente de padres e ordens religiosas, e do aumento da qualificação do clero (MANOEL, 1999). O ultramontanismo, corrente que ganhou força após a Questão dos Bispos, levou a uma situação paradoxal. Por um lado, provocou a escassez de pessoas interessadas na vida sacerdotal em virtude da maior exigência de compromisso do clero com as diretrizes do Vaticano, o que significava uma "moralização" de hábitos secularmente arraigados no clero nacional, como a inobservância do celibato, a participação em ritos e cultos africanos e mediúnicos, bem como em ordens maçônicas. Por outro lado, a falta de padres nacionais levou ao aumento da entrada de clérigos estrangeiros para cobrir a demanda do país, vindos principalmente da Itália, França, Alemanha e Bélgica. Estes recebiam nos países de origem a formação romana, eram livres dos vícios que desviavam o clero nacional da ortodoxia católica e leais às diretrizes do Vaticano. Dessa forma, diversas ordens religiosas impedidas ou desencorajadas de atuarem no Brasil desde a reforma pombalina, como jesuítas, carmelitas e beneditinos, foram repovoando seminários, conventos e mosteiros abandonados, e novas ordens foram estabelecidas, como os maristas, redentoristas e dominicanos (FREYRE, 2013; BRUNEAU, 1974). Consequentemente, a diminuição de padres nacionais reforçou o catolicismo romano, agora mais ortodoxo e fiel à Santa Sé.

O período de renovação do catolicismo brasileiro deu-se logo após a reformulação do papado e do catolicismo romano, quando a Igreja pretendeu retomar um lugar central no mundo, não mais por meio das armas, mas pelo discurso de convencimento e aliciamento de leigos para a doutrina católica, em um processo de recristianização da humanidade (MANOEL, 1999). Para tal, a Igreja atuou em três frentes: na centralização político-decisória e doutrinária nas mãos do Papa; na

reformulação do clero, com o afastamento de doutrinas iluministas, liberais, positivistas, maçônicas e quaisquer outras que disputassem ou contrariassem as diretrizes da Igreja; e na maior difusão do catolicismo, que abertamente disputava o mercado religioso com diversas denominações protestantes.

Para o sucesso da terceira frente, a reaproximação com o poder político era fundamental, tendo em vista que o trabalho individual não surtiria o efeito geral necessário para atingir "toda a humanidade". Assim, a Santa Sé agiu no sentido de que o projeto de recristianização culminasse no Estado, em um processo que Manoel (1999) nomeou de Teoria dos Círculos Concêntricos. Por ele, "o processo reformador e de recristianização partia do indivíduo, desse para a família, dela para a sociedade e da sociedade para o Estado" (MANOEL, 1999, p. 209). A cristianização deveria iniciar com um trabalho de convencimento e evangelização do indivíduo para a devoção e para a fé individual; posteriormente, haveria um trabalho de valorização da família como primeiro núcleo de retorno do indivíduo evangelizado; as famílias, por sua vez, formariam a sociedade católica que, por fim, exigiria uma atuação do Estado no sentido de incentivar e conservar a cristandade.

Os primeiros passos para implementação dessa estratégia dados pelo catolicismo brasileiro iniciaram com o crescimento do ultramontanismo, com a chegada de religiosos e ordens estrangeiras, e com o aumento institucional da Igreja. Em um segundo momento, já no início do século XX, a Igreja empenhou-se em romanizar e sacramentar o catolicismo brasileiro, expurgando práticas populares e leigas de um catolicismo místico, messiânico e pouco afeto aos rituais e sacramentos litúrgicos, nos quais as festas e ritos populares eram mais importantes que o conhecimento da palavra bíblica e dos sacramentos (MARCHI, 1998)[83].

[83] Euclides Marchi faz uma análise do mito do Brasil católico, e descreve as estratégias de romanização do catolicismo brasileiro da seguinte forma: "A relação entre a Igreja e as irmandades acabou atravessada por problemas políticos, mas, na realidade, a preocupação de longo prazo era limitar e substituir o poder, a liderança, o patrimônio e a presença das irmandades leigas no controle do culto, dos rituais e das devoções. O clero receberia a incumbência de desqualificar essa modalidade de culto, substituindo-o pelo romanizado. Ao se introduzir as devoções européias, buscava-se substituir as devoções e os santos do povo. As ordens religiosas fizeram-se acompanhar, cada qual, de seu devocionário. (...) O ritual foi para o interior do templo sob a tutela do padre. A Pia Associação das filhas de Maria, a Liga Católica, a Cruzada Eucarística, a Congregação Mariana e as Congregações Vicentinas cerrarão fileiras ao lado do clero e darão guarida ao novo ritual litúrgico. As festas religiosas continuam

A difusão massificada desse novo catolicismo, por sua vez, deu-se pelos esforços da Igreja Católica brasileira em reaproximar da classe média e retomar sua influência perante o poder político. Bruneau (1974) afirma que a reaproximação ao poder político era fundamental tendo em vista que a influência social é historicamente definida pelo poder, de forma que "o fato da Constituição [de 1891] não ter sido feita em nome de Deus, a falta de recursos para a educação religiosa e a ausência em atividades públicas era inaceitável" (BRUNEAU, 1974, p. 35) para uma Igreja que representava a vasta maioria dos brasileiros.

O passo decisivo para a recristianização do Brasil foi dado pelo Cardeal Dom Sebastião Leme. Enquanto ainda ocupava o posto de Bispo de Olinda, Dom Leme publicou, em 1916, a Carta Pastoral, documento no qual salientava a condição de precariedade do catolicismo brasileiro, apontando suas principais razões e possíveis soluções. O argumento central do documento era que, apesar de a maioria da população brasileira ser católica, era de um catolicismo ineficiente e inerte, visto que lhes faltava uma educação religiosa suficiente para compreender a doutrina católica e, consequentemente, agir conforme os sacramentos da igreja, tanto em âmbito individual como social (MARCHI, 1998). Para Dom Leme, a instrução religiosa era o remédio para os males não só do catolicismo, mas de todos os vícios que a sociedade brasileira vivenciava na época:

> As crises de corrupção, venalidades, malbaratação dos cofres públicos, violações da justiça, dúvidas sobre o princípio da autoridade, desrespeito ao voto do povo, predomínio dos interesses individuais eram mostras diárias da decadência moral do país. O remédio não estava em novas leis, até porque o país as tinha de sobra. O Brasil precisava de homens. Não precisavam ser estadistas consumados ou políticos de vocação. Bastava que fossem homens de bem. E para fomentar o respeito e o culto às leis, nada melhor do que a religião. (MARCHI, 1998, p. 70)

---

sendo valorizadas, mas agora, além das novas entidades cultuadas, elas ocorrerão sob o patrocínio da Igreja oficial e o festeiro-mor será o padre. As folias, ao contrário, assumem um caráter de superstição e as irmandades, gradativamente, serão extintas ou passarão para a jurisdição paroquial e suas atividades reduzidas à beneficência. A estratégia da clericalização também atingiu os centros de romaria. Controlar esses locais significava controlar o santo e ao mesmo tempo influenciar os rituais e as devoções. Por isso, os eremitas foram substituídos por sacerdotes e congregações religiosas. Ambos apropriaram-se dos centros de devoção. Na impossibilidade de substituir o santo, este seria removido para dentro do templo e de "santo leigo" seria transformado em 'santo do clero'." (MARCHI, 1998, p. 61-62)

A partir de então a Igreja Católica, liderada por Dom Leme, inicia uma jornada pela reestruturação cristã do Brasil e pelo retorno da Igreja Católica ao centro do poder político. A primeira estratégia foi reforçar a imagem do Brasil como país católico, e dar significado político à maioria numérica. Dois eventos foram significativos nesse sentido: a inauguração do Cristo Redentor, em 1931, e a proposta de Emenda Constitucional apresentada por Dom Leme em 1926, que pretendia reconhecer a Religião Católica como a fé oficial do povo brasileiro.

Ao analisar a modernidade do Cristo Redentor, Giumbelli (2008) destaca duas dimensões simbólicas fortemente contidas na imagem: a apropriação do discurso liberal da liberdade religiosa por parte da Igreja Católica, que, destituída do seu lugar privilegiado de religião oficial pela República, e sendo colocada no mercado religioso como outras religiões, aproveita da interpretação da liberdade enquanto não impedimento para manifestação grandiosa da fé dos brasileiros, representada pelo Cristo. A segunda dimensão, em boa medida contraditória à liberdade religiosa evocada, estabeleceu um vínculo essencial e inevitável entre catolicismo e nacionalidade brasileira, dada a maioria numérica de católicos e tendo em vista os processos sociais e culturais historicamente ligados à Igreja. Dessa forma, o Cristo Redentor "deveria ser visto como rei, tendo os brasileiros como seus súditos, mesmo que o regime terreno fosse republicano e que as leis tivessem projetado a disjunção entre Estado e religião" (GIUMBELLI, 2008, p. 78). Não foi por acaso que a estátua foi colocada no ponto mais alto da então capital do país, Rio de Janeiro, significando que o poder da religião estaria acima do poder do governo.

A inauguração da estátua do Cristo, em cuja solenidade compareceram o então presidente Getúlio Vargas e outras tantas autoridades, foi apenas o mais grandioso dos eventos públicos nos quais a Igreja Católica era vista ao lado dos líderes políticos desde, ao menos, o governo de Epitácio Pessoa (1919-1922) (FONSECA, 2011; BRUNEAU, 1974). Visitas de presidentes à hierarquia católica, jantares de governadores oferecidos em ocasiões festivas religiosas, e a requisição do apoio da igreja para conter revoltas internas enfrentadas pela República Velha, que já se encaminhava para o fim do seu ciclo, foram tidas por Dom Leme como sinais de um

verdadeiro "batismo da República do Brasil". Assim, em 1926, a Igreja, por meio do Deputado Plínio Marques, encaminha para o Congresso brasileiro propostas de emendas constitucionais que continham dispositivos favoráveis ao catolicismo, como o retorno do ensino religioso nas escolas públicas e o reconhecimento da Religião Católica como a religião oficial dos brasileiros (RANQUETÁ JÚNIOR, 2016; FONSECA, 2011). A sutileza de associar a religiosidade não ao Estado, mas à sociedade, garantiria à Igreja Católica a manutenção da sua independência diante do Estado, ao mesmo tempo em que a colocava em um patamar diferenciado no mercado religioso e no quadro político.

As emendas propostas, no entanto, não foram aprovadas, "devido à forte resistência de setores favoráveis ao Estado leigo" (RANQUETÁ JÚNIOR, 2016, *e-book)*, levando Dom Leme a reforçar a estratégia que se mostrou mais bem-sucedida para a retomada da influência da Igreja no país: a mobilização da sociedade civil e a formação de um laicato fiel e engajado nas causas da Igreja (FONSECA, 2011; BRUNEAU, 1974; MANOEL, 1999; MARCHI, 1998). O objetivo era fazer com que a luta pela recatolização do Estado fosse não só de membros da Igreja, mas de toda a sociedade. Assim, foram mobilizadas tanto camadas da elite católica, ou seja, intelectuais, universitários e políticos, cujas articulações foram catalisadas no Centro Dom Vital[84], quanto movimentos populares de trabalhadores rurais e urbanos, homens e mulheres, jovens secundaristas e profissionais liberais. O conjunto dessa mobilização ficou conhecido como Ação Católica[85], e visava "abarcar todos em todos os momentos de

[84] O Centro Dom Vital (CDV), fundado em 1922, existe até hoje. Em sua página da Internet, www.centrodomvital.com.br encontra-se a seguinte descrição de seu perfil: "O Centro Dom Vital é uma instituição fundada no Rio de Janeiro em 1922 por Jackson de Figueiredo, jornalista convertido ao catolicismo em 1918, influenciado pelo então cardeal arcebispo do Rio de Janeiro, Dom Sebastião Leme, que em 1916 havia lançado uma Pastoral quando ainda era arcebispo de Olinda, onde conclamava os católicos a se unirem para defender a fé católica ao atuar na sociedade. Quando o Cardeal Leme se transferiu para o Rio de Janeiro em 1921, Jackson fundou uma revista e lhe deu o nome de "A ORDEM", para repercutir as ideias que o novo Arcebispo havia lançado seis anos antes. Um ano depois, juntamente com Hamilton Nogueira, Durval de Moraes, Jonatas Serrano, Vilhena de Morais, Perilo Gomes e José Vicente de Souza, fundou o Centro Dom Vital, tendo como Assistente Eclesiástico o Padre Leonel Franca, jesuíta. A instituição adotou como patrono o bispo Dom Vital pela identificação com as posições defendidas por aquele prelado, combater as instituições que, no dizer do Cardeal Leme, oprimiam o Brasil com o 'peso de uma política agnóstica, sem princípios, sem fé, sem ideal'."

[85] A Ação Católica contava com atuações especificas em núcleos de juventudes especializadas, conhecidos como JAC – Juventude Agrícola Católica, JEC – Juventude Estudantina Católica, JIC –

suas vidas", numa estratégia de "acompanhamento do homem do nascimento à morte, tendo esse acompanhamento um sentido globalizante" (MANOEL, 1999, p. 212).

O momento decisivo para o sucesso da Igreja Católica foi a Revolução de 1930, que levou ao poder Getúlio Vargas e deu início ao Estado Novo. Vargas necessitava do apoio popular para viabilizar a revolução e sustentar seu poder, ao mesmo tempo em que a Igreja via em uma nova ordem a chance de superar o ranço anticatólico da República de 1890. A parceria foi bem-sucedida para ambas as partes: Vargas utilizou amplamente da Igreja para legitimar seu governo, e esta enviou representantes para ocupar espaços de poder nos novos Ministérios, notadamente os da Educação e do Trabalho (BRUNEAU, 1974). No entanto, o principal passo da Igreja foi dado na Constituinte de 1933, que formulou o texto constitucional promulgado em 1934.

Em 1932, já com uma sólida estrutura política e social, a Igreja forma a Liga Eleitoral Católica (LEC), cujo objetivo era promover e eleger, em todo o Brasil, nomes de candidatos à Assembleia Constituinte que melhor representassem os interesses da Igreja e dos católicos. A LEC foi uma alternativa à formação de um partido Católico que, aos olhos da Igreja, não era a forma mais adequada para a representação da universalidade dos católicos. Assim, a Igreja Católica apoiaria e elegeria Constituintes de diferentes partidos, em quase todos os Estados brasileiros, que atuariam fortemente pela aprovação, na nova Constituição, de dispositivos de seu interesse.

A estratégia da LEC foi tão bem sucedida que a mesma foi reconhecida como uma bancada à parte na Constituinte de 1933, e assim apresentou para debate seu programa, contendo os seguintes pontos:

> 1º Promulgação da Constituição em nome de Deus.
> 2º Defêsa da indissolubilidade do laço matrimonial com a assistência ás famílias numerosas e reconhecimento de efeitos civis do casamento religioso.
> 3º Incorporação legal do ensino religioso, facultativo, nos programas das escolas públicas primárias, secundárias e normais da União, dos Estados e dos Municípios.
> 4º Regulamentação da assistência religiosa facultativa às classes armadas, prisões, hospitais, etc.
> 5º Liberdade de sindicalização, de modo que os sindicatos católicos, legalmente organizados, tenham as mesmas garantias dos sindicatos neutros.

Juventude Independente Católica, JOC – Juventude Operária Católica e JUC – Juventude Universitária Católica.

> 6º Reconhecimento do serviço eclesiástico de assistência espiritual ás forças armadas e ás populações civis, como equivalente ao serviço militar.
> 7º Decretação de legislação do trabalho inspirada nos preceitos da justiça social, e nos princípios da ordem cristã.
> 8º Defêsa dos direitos e deveres da propriedade individual.
> 9º Decretação de lei de garantia da ordem social contra quaisquer atividades subversivas, respeitadas as exigências das legítimas liberdades políticas e civis.
> 10º Combate a toda e qualquer legislação que contrarie, expressa ou implicitamente, os princípios fundamentais da doutrina católica.
> (BRASIL, 1935, Volume 4, p. 319-320)

Dentre os dez pontos elencados, os representantes da LEC concentraram esforços no que ficou conhecido como reivindicações mínimas da Igreja Católica: o casamento indissolúvel, com o reconhecimento civil do casamento religioso; o ensino religioso facultativo em todas as escolas públicas, e a assistência religiosa às classes militares. Nota-se que estes pontos, principalmente o casamento e a educação, atendem aos preceitos de recristianização dos Círculos Concêntricos (MANOEL, 1999): a educação religiosa universal nas escolas regulares atingiria a cristianização em massa dos indivíduos; o casamento religioso, tendo o mesmo valor do civil, e sendo este indissolúvel e monogâmico, manteria um status sacro, cristianizando as famílias e comunidades. E tudo com a chancela constitucional do Estado.

O caminho trilhado pelos Constituintes católicos durante os debates da Constituinte de 1933/1934 foi justamente o discurso da identidade dos brasileiros com o catolicismo, de forma que a adoção das reivindicações mínimas da Igreja era uma consequência lógica, legítima e democrática de um Estado que gere uma sociedade cristã. Nesse sentido, não havia interesse nem necessidade de a Igreja Católica restabelecer a união entre Estado e Igreja, já que a laicidade de um Brasil católico só poderia ser religiosa, ou seja, o Estado deveria existir para governar uma nação católica, como demonstram algumas passagens dos debates constituintes:

> O SR. CORREIA DE OLIVEIRA - Julgo representar bem o pensamento católico. E posso afirmar a V. Ex. que **o episcopado brasileiro não deseja, absolutamente, a restauração da união da Igreja ao Estado**, pelo simples motivo de que, sendo uma situação, em tése, ídéal, porquanto reconhece a Igreja verdadeira os direitos que tem, em virtude de seu mandato divino, é, no entanto, uma situação de fato que provou mal na experiência que tivemos durante o Império (...).

> O SR. FERNANDO DE MAGALHÃES **- Não há necessidade de que a religião seja do Estado, porque é da Nação**.
> (BRASIL, 1935, Volume 2, p. 267. Grifo nosso)

> O SR. FERNANDO MAGALHÃES - Nas condições em que me encontro, Sr. Presidente, revestido desta serenidade, tenho que recordar que todos, vindos de pontos longínquos do País, poderão naturalmente dar o exemplo que é a sinceridade católica do Povo Brasileiro. (Muito bem.) Não me refiro ao Povo que pontilha a orla do Continente, mas áquele que vive no coração do Brasil, contemplando a majestade de sua Pátria... (...) - Nesta hora, ouço uma voz unanime clamar contra quarenta anos de República inútil, que desperdiçou a riqueza e inutilizou a cultura, que preparou doutores sem conta e ensino sem crédito. Pergunto: que foi que preparou esta sociedade desorganizada? (...) ... que se aponta como purificação, que veiu resgatar os males reconhecidos por esta Assembléia revolucionária; **revolução que se preparou, como consequência fatal da dissolução, da miséria popular, do abandono da Igreja, do esquecimento da palavra divina, do desconhecimento da noção essêncial da Família, quando não se respeita a organização da casa; foram esses quarenta anos da República leiga que aceleraram a catástrofe nacional, culminante na Revolução de 1930.** (BRASIL, 1935, Volume 2, p. 282. Grifo nosso)

> O SR. ADROALDO COSTA - Quero demonstrar, á luz de um debate sereno, através o cadinho de uma crítica imparcial e justa, que o ensino religioso facultativo, por todos os motivos, deve ter guarida nos rígidos dispositivos da futura Constituição brasileira. E se êle a tiver, como estou certo de que a terá, jamais importará isso na união da Igreja com o Estado ou mesmo na dependência ou aliança de qualquer natureza entre um e outra e nem tão pouco na violação do principio do mais amplo respeito á liberdade de consciência, a qual, tanto quanto aos adversários dos nossos ideais, interessa, sobremodo, a nós próprios. E devem ter guarida porquê assim o exige a boa técnica juridica, já que hoje, para tudo, a propósito e sem propósito, se invoca a técnica; porquê assim o quer, incontestavelmente, a maioria do Povo Brasileiro; e ainda, porquê assim nó-lo aconselham as nossas tradições parlamentares, afím de evitarmos que desvairamentos momentaneos e paixões súbitas desviem o mandatário do recto cumprimento e da fiel execução do mandato recebido. Por essas razões, nós, os católicos brasileiros, queremos ver taxativamente enumerados na magna lei do país, mesmo na constituição sintética, na qual tanto se tem falado, nestes últimos dias, êsses direitos por mim já referidos, de exercício facultativo, isto é, só para quem deles quizer e pedí-los. **Nós não queremos a união da Igreja com o Estado. Conquanto seja essa união a doutrina por ela ensinada, como a mais lidima e consentanea com a realização de seus objectivos, ante a realidade brasileira** (...) (BRASIL, 1935, Volume 7, p. 187. Grifo nosso)

O sucesso da investida católica no período foi favorecido pela falta de articulação política dos evangélicos. Na verdade, o engajamento de evangélicos na política brasileira não ocorreu até, pelo menos, meados do século XX (LÉONARD, 2002; FONSECA, 2011; BAPTISTA, 2009; CAMPOS, 2006; FRESTON, 1993). Tanto no período da Independência quanto na formação da República (e elaboração da

Constituição de 1891), o protestantismo foi constantemente evocado enquanto ideologia afeita à modernidade e ao liberalismo. Por isso, a tolerância religiosa, a liberdade de consciência e a laicidade eram princípios sustentados por políticos que visavam a modernização do Brasil, mas estes não se colocavam como protestantes ou se alinhavam a uma ou outra corrente evangélica. Aprovada a laicidade formal e garantida a liberdade religiosa, as igrejas protestantes se ocuparam, no início do século XX, em consolidar sua estrutura, passando por rupturas com as sedes estrangeiras, nacionalizando o clero e disputando fiéis em um novo mercado livre da religião. Mesmo a Revolução de 1930 pouco significou enquanto preocupação política deste grupo, conquanto a Constituição anterior estivesse a salvo.

A convocação de novas constituintes estaduais e da constituinte nacional de 1933 impulsionou alguma organização de lideranças evangélicas, visto que era claro que a Constituição de 1891 seria substituída. Era preciso manter a laicidade do Estado e a liberdade religiosa, principalmente diante da ofensiva da Igreja Católica pela Liga Eleitoral. Leonildo Campos (2006) afirma que os líderes das igrejas evangélicas lançaram em seu principal meio de comunicação, o jornal *O Expositor Cristão,* memoriais e manifestos dirigidos ao evangélicos de todo o Brasil para que não votassem em candidatos que adotassem em seus programas medidas que colocassem em risco a laicidade do Estado, a liberdade e a igualdade de culto e que facultassem o ensino em escolas oficiais. Os evangélicos paulistas tentaram, também, organizar uma associação de protestantes com fins políticos, no estilo da LEC, chamada União Cívica Evangélica Paulista, pela qual pretendiam eleger representantes para a Assembleia Constituinte, porém sem sucesso.

O único constituinte eleito que se colocou como representante evangélico, mesmo sem ter a indicação formal de sua igreja, foi o pastor metodista Guaraci Silveira. Sua participação foi marcante no sentido de expor que o projeto político da Igreja Católica, diferente da liberdade e do pluralismo religioso que ela sustentava, carregava um potencial claro de estabelecimento de uma religião de Estado:

> O SR. GUARACl SILVEIRA –(...) devemos partir dêste princípio: as emendas religiosas não são tão inocentes quanto parecem á primeira vista. (...) - Há uma declaração terminante do bispo de Pernambuco, conforme telegrama

> divulgado pela imprensa, e pela qual se verifica que o que desejam os católicos é a religião do Estado. (BRASIL, 1935, Volume 2, p. 266)
>
> O SR. GUARACl SILVEIRA - Sr. Presidente, a primeira questão que desejo debater perante a Assembléia diz respeito ao ensino religioso facultativo. É um dispositivo que apareceu muito inocentemente, na nossa Constituição, como resolvendo uma grande necessidade do país. (...) - Nós, porém, que falamos pela experiência e que podemos trazer a esta Casa fatos concretos, afirmamos que êste ensino, como já foi executado em São Paulo, é uma forma de opressão á consciência das crianças. (...) - Durante a interventoria do Dr. Laudo Camargo, em São Paulo, foi regulamentado o ensino religioso nas escólas. Lendo a regulamentação, que era magistral, nenhum protestante teria receio do ensino religioso. Dizia a lei regulamentadora que o ensino seria facultativo; que nenhum professor, na classe, poderia falar em religião; que as aulas religiosas seriam dadas a requerimento dos pais, com firmas reconhecidas; que o ensino seria feito fora do periodo escolar; e que os professores seriam nomeados pelas autoridades eclesiásticas (...) - Pois bem, Senhores. No Estado de São Paulo, alguns dias depois, o que se verificava? Não havia mais necessidade de requerimento: as professoras distribuiam fichas e exigiam dos alunos que trouxessem a resposta (...) - Não havia mais ofícios dirigidos á Diretoria do Ensino. (...) - O que é fato é que, as aulas religiosas, contra a lei, passaram a ser dadas na classe pelas professoras. (BRASIL, 1935, Volume 2, p. 272-274)

Apesar de sua postura na defesa intransigente da liberdade religiosa em relação ao ensino religioso, o constituinte protestante não se opôs à assistência religiosa aos militares (ressaltando apenas a necessidade de que fosse respeitada a crença de cada um e que a tropa fosse acompanhada por capelães protestantes), à menção de Deus no preâmbulo, e não se manifestou contra os efeitos civis do casamento religioso. Apenas fez um pequeno aparte colocando-se favorável ao divórcio, mas deixando claro que o fazia para evitar que "a pecha de adulterinos aos filhos de casais separados não caia sobre minha consciência" (BRASIL, 1935, Volume 22, p. 176), condição comum naquela época, dada a existência do desquite e o impedimento do divórcio. O desconforto do constituinte não era tanto pela presença de pressupostos morais religiosos na política, pressupostos cristãos que, em boa medida, eram comuns a católicos e evangélicos, mas sim pelo medo de que o catolicismo, sendo majoritário, colocasse a minoria protestante em risco.

Outra razão que favoreceu a aprovação das propostas religiosas na Constituição de 1934 foi o aparecimento do elemento que impulsionou o retorno das Igrejas ao cenário político ocidental do pós-guerra e que primeiro deslocou o debate sobre a

laicidade do campo exclusivo da liberdade e do pluralismo religioso: o comunismo. Se, em 1891, o marxismo e outras correntes socialistas eram apenas superficialmente conhecidas no Brasil, e dificilmente poderiam ser compreendidas e aplicadas em uma sociedade recém-saída do regime escravista, o início do século XX foi marcado pelas primeiras organizações da classe operária. Batalha (2006) afirma que o Primeiro Congresso Operário Brasileiro ocorreu já em 1906, e entre 1917 e 1919 foram criadas mais organizações operárias em São Paulo e no Rio de Janeiro do que em qualquer outro período equivalente. A organização dos trabalhadores e as mobilizações por eles promovidas marcaram a Primeira República que, de sistema que carregava a esperança em ser um marco inaugural de uma nova era de direitos políticos e sociais, consolidou-se, nos anos que se seguiram, em uma República que fechava as portas para qualquer transformação social efetiva (BATALHA, 2006). Assim, o movimento operário logo se apropriou da linguagem e das estratégias de atuação e manifestação socialista, comunista e anarquista, organizando greves, publicando manifestos em jornais socialistas como o *Voz do Povo, A Esquerda* e *A Luta,* e fundando associações e agremiações políticas.

A Constituinte de 1933 contou com a participação de partidos que se alinhavam às causas dos trabalhadores e operários e aos ideais socialistas, como o Partido Trabalhista de São Paulo, o Partido Proletário do Rio de Janeiro e o Partido Socialista Brasileiro, além de deputados classistas, eleitos para representarem os interesses de sindicatos. E foram justamente os constituintes destes partidos que se colocaram frontalmente contra as disposições da Igreja Católica, sustentando o secularismo assertivo do Estado brasileiro:

> O SR. VASCO DE TOLEDO - Que utilidade há para o Estado a ligação entre ele e a Igreja? Seja ela católica, protestante, o que for?
> O SR. LUIZ SUCUPIRA - É um benefício para o Estado o ensino da religião. Os homens são mais perfeitos, quando religiosos. E são êstes que mais aperfeiçoam o Estado. Os maiores homens são religiosos.
> O SR. VASCO DE TOLEDO - Discordo de V. Ex., Carlos Marx, Lenine, Trotzski não eram religiosos. Carlos Marx foi um grande homem e não tinha religião.
> O SR. LUIZ SUCUPIRA - Carlos Marx só pregou, no mundo a destruição. E, por êle, seus discípulos têm sido levados á cadeia. Querem é a destruição de tudo.
> (BRASIL, 1935, Volume 2, p. 577)

> O SR. ZOROASTRO GOUVEIA - Sr. Presidente, como representante de um partido da esquerda socialista, tenho rota seguramente traçada, rumo á tese em debate. Sou pelo divorcio a vinculo, nos moldes e pelos motivos segundo os quaes todo partidário da democracia é pela completa laicidade do Estado e do Direito. Sempre foi o casamento instituto de ordem juridica sob forma de contrato de direito comum. Assim se apresentou entre os gregos, os quiritas e os germanos. Sob a forma de sacramento, disfarçado na legislação civil com a túnica inconsútil da indissolubilidade, ele se nos afigura, tão só, resultado híbrido da enxertia do direito canônico no tronco das leis civis do ocidente. (BRASIL, 1935, Volume 22, p. 177-178)

A Igreja Católica, por seu turno, já colocava o comunismo como a antítese do cristianismo, no que era apoiada pelo representante evangélico Guaraci Silveira. Ainda que o anticomunismo católico, iniciado mundialmente com a encíclica *Rerum Novarum,* e aperfeiçoado nas primeiras décadas da Guerra Fria, como visto anteriormente, estivesse ainda incipiente no Brasil em 1933, não faltaram constituintes que utilizassem do discurso da "moral cristã contra o comunismo antirreligioso" a favor das emendas religiosas, conforme se vê nas seguintes passagens:

> O SR. COSTA FERNANDES – **Os princípios da religião católica têm de informar, doravante, a educação da mocidade escolar, sob pena de abrirmos, de par a par, as portas ao perigo vermelho mais terrível.** (...) Já Leão XIII, na sua encíclica sôbre a constituição cristã do Estado, disse que "as sociedades políticas não podem, sem crime, conduzir-se como se Deus não existisse". (...) Estabelecendo a laicização do ensino, o Estado quebra a neutralidade, pois favorece á corrente que se opõe á cristianização do Povo, corrente irreligiosa, composta de indiferentes, de cépticos, de ateus, todos ligados no mesmo pensamento, de guerra á religião de Cristo. (BRASIL, 1935, Volume 5, p. 109. Grifo nosso)

> O SR. ANTÔNIO PENNAFORT - Quanto mais opressão, mais revolta. Se, em lugar da opressão, houvesse a conciliação, trabalhando todos de comum acôrdo, o Brasil seria grande e forte e, da ideia de certos companheiros, desapareceriam os pensamentos marxistas. Doravante, entretanto, **tenho a certeza de que diversos deles irão para os braços do comunismo, que a religião católica combate.** (BRASIL, 1935, Volume 22, P. 105. Grifo nosso)

> O SR. GUARACY SILVEIRA - **Que o comunismo é um perigo não resta dúvida alguma.** Não o vêem os homens cegos pelos interesses do momento, como não viram o perigo da reação popular os tronos da França, da Russia, de Portugal, da Espanha e o governo do Brasil em 1930. A história se repete. Certos e determinados fatores, em certas e determinadas circunstancias, produzem certos e determinados resultados. O desrespeito ás leis, por parte dos governantes, a falta de honestidade administrativa, o nepotismo, o protecionismo á custa dos cofres públicos, a má e demorada aplicação da justiça, a fraude eleitoral, fatores incontestes das revoluções no meio da um

> povo sem convicção religiosa, e por causa dessa mesma circunstancia, falta de sentimento verdadeiramente religioso, produzem reações tanto mais perigosas quanto fôr o maior grau de ignorancia dos seus promotores. **Resta saber, entretanto, se a religião a ser administrada com o favor do Govêrno tem, teve ou terá capacidade moral pelo seu ensino e pelo estado moral do seu clero, para produzir governantes e governados nesse espírito de puro cristianismo, inspirador de pureza e de honestidade.** (BRASIL, 1935, Volume 4, p. 259. Grifo nosso)

A Constituição de 1934 selou, pois, o fim do breve secularismo assertivo estabelecido pela Constituição de 1891, e estabeleceu os elementos religiosos que conformaram um secularismo passivo que se repetiu em todas as constituições brasileiras desde então. A invocação de Deus no preâmbulo do texto constitucional, a possibilidade da colaboração recíproca entre igrejas e Estado em prol de interesses coletivos (art. 17, III), a garantia da personalidade jurídica das igrejas, nos moldes da lei civil (art. 113, 5), a permissão da assistência religiosa em hospitais, penitenciárias, forças armadas e outros estabelecimentos oficiais (art. 113, 6), o reconhecimento dos efeitos civis do casamento religioso e sua indissolubilidade (art. 146), e o ensino religioso facultativo nas escolas públicas (art. 153), foram aberturas institucionais fundamentais que garantiram a visibilidade pública da religião e um papel de destaque das igrejas na dinâmica política brasileira.

Não obstante, há um amadurecimento do secularismo brasileiro nesses 40 anos de República. Se, em 1891, houve um predomínio do secularismo enquanto ideologia, tomando a religião como incompatível com a modernidade e o progresso, os debates da Constituinte de 1933 mostram que o secularismo passa a ser uma questão de política de Estado (CASANOVA, 2011): a separação das autoridades política e religiosa é dado como consolidado e desejado, mesmo pela própria autoridade religiosa. Não só o episcopado brasileiro e os constituintes da LEC manifestaram diversas vezes pela separação entre Igreja e Estado como algo desejado por todos, como houve uma tentativa dos constituintes católicos e do representante evangélico em traduzir os argumentos religiosos em razões públicas. Assim, o argumento da maioria da população católica foi traduzido em um elemento democrático fundamental; o ensino religioso foi colocado como facultativo e aberto a todos os credos e a favor da moral do povo; a indissolubilidade do casamento é tomada como pressuposto moral e

garantia de direitos da prole, e todas as exigências religiosas são consideradas não um privilégio da Igreja, mas a garantia de direitos em nome da liberdade religiosa.

3.2.2 O desenvolvimento do pluralismo religioso de Estado

A Constituição de 1934 teve apenas uma brevíssima vigência de 3 anos, sendo substituída pela Constituição do Estado Novo outorgada por Getúlio Vargas em 1937. Pode-se afirmar que o Estado Novo apenas institucionalizou a ditadura nacionalista, populista e oportunista que foram marcas do governo Vargas desde que assumiu o poder em 1930. Inicialmente como governo provisório, Vargas forjou uma normalidade constitucional em 1934 para justificar sua permanência no poder e, finalmente, outorgou-se poderes autoritários em 1937. Apesar da utilização do aparato ditatorial convencional, como o fechamento dos órgãos legislativos, a censura à imprensa, prisões, mortes e exílio de "elementos subversivos", criação no imaginário social do inimigo comum que deveria ser combatido e a supervalorização da identidade nacional, o brilhantismo de Vargas residiu principalmente no seu "maquiavélico estilo político" (SKIDMORE, 2003, p. 34) de governar. Por meio dele, Vargas encorajava os diferentes grupos políticos a pleitear suas exigências, manipulava um grupo contra o outro, cedia espaços políticos e mantinha como aliadas lideranças expressivas desses diferentes grupos, favorecendo hora um, hora outro, conforme o jogo político (SKIDMORE, 2003). Mesmo em relação à política internacional, Vargas se comportava de forma estratégica, inicialmente baseando sua ditadura nacionalista no fascismo italiano e alemão, posteriormente no desenvolvimentismo norte-americano, unindo o Brasil aos Aliados na Segunda Guerra Mundial, para, já no período final de seu governo, elaborar uma transição da retórica nacionalista da direita para a esquerda, tomando iniciativas de favorecimento da classe trabalhadora e de ampliação de direitos sociais, de forma populista e paternalista (PENNA, 1994).

Nas relações com as forças religiosas, Vargas utilizou da mesma estratégia. Apesar de positivista e ateu (PENNA, 1994), ele sempre respeitou a hierarquia da

Igreja católica, e utilizou o poder social daquela para sustentar seu poder político desde 1930. Por outro lado, a burocracia do Estado Novo tinha uma orientação fortemente secular, coerente com a postura de Vargas de que a religião não é coisa de Estado (AZZI, 1980; HUFF JÚNIOR, 2008), e bloqueava algumas propostas de setores católicos, como o Estatuto da Família proposto em 1939[86] (SCHWARTZMAN, 1981; AZZI, 2008). Ademais, Vargas contribuiu para o fim da criminalização do espiritismo kardecista e a consolidação deste como religião, inclusive incentivando a formação de associações religiosas espíritas justamente para facilitar seu controle pelo Estado (MIGUEL, 2010). Com isso, logrou um apoio quase integral dos diversos setores religiosos, ainda que mantendo claramente o favorecimento e crescimento do poder da Igreja Católica (SKIDMORE, 2003; BRUNEAU, 1974; AZZI, 2008).

Durante o Estado Novo, o sentimento antiliberal e a favor da ordem uniam ideologicamente a ditadura varguista e a ortodoxia católica, de forma que "membros da Igreja proclamavam sua plena adesão ao Estado Novo, pois sentiam que somente um regime autoritário poderia conduzir ao engrandecimento da nação" (AZZI, 1980, p. 54). Apesar da retirada de alguns dispositivos sobre religião da constituição ditatorial, como a referência a Deus no preâmbulo, a validade do casamento religioso e a assistência religiosa às forças armadas, na prática a Igreja continuou tendo acesso privilegiado às estruturas do poder político e ao financiamento público para suas ações na área da educação, saúde, e seminários de formação do clero (BRUNEAU, 1974; AZZI, 1980; FONSECA, 2011). Ademais, a presença constante de representantes religiosos e a incorporação de bênçãos religiosas em eventos oficiais contribuíram na consolidação do imaginário simbólico de que ser brasileiro significava ser católico, conduzindo, inclusive, à ideia de que as demais religiões seriam estrangeiras em solo brasileiro[87] (AZZI, 1980).

---

[86] Em 1939, o então Ministro da Educação e da Saúde, Gustavo Capanema, inspirado por setores católicos, apresentou ao presidente Vargas um projeto de Decreto intitulado Estatuto da Família, pelo qual o Estado tomaria providências para aumentar a proteção da família tradicional e, com isso, aumentar a população. Dentre as providências estavam a restrição das mulheres em assumir empregos públicos e privados e a educação de jovens para a família por meio da educação convencional dos papéis de gênero a ser desempenhados por homens e mulheres.

[87] Riolando Azzi (1980) faz uma análise de como o catolicismo, alinhado com os princípios do Estado Novo de centralização, ordem e nacionalismo, conectou a fé católica com a unidade nacional e o

Uma das principais estratégias de poder da Igreja durante o período de Vargas foi sua consolidação como protagonista das ações de filantropia e assistência social (GONÇALVES, 2011; AZZI, 1980; CAMURÇA, 2001). Conforme já destacado anteriormente, a Igreja Católica, diretamente ou pelas irmandades, foi por todo o período colonial a única instituição a oferecer assistência médico-hospitalar e educacional no território brasileiro, assim como a única a lidar com os chamados desvalidos – crianças abandonadas, idosos e deficientes. Tal condição pouco ou nada se modificou com a independência e a formação do Estado nacional e com o advento da república (GONÇALVES, 2011).

Apenas a partir de 1930, o Estado brasileiro passa a empenhar esforços no sentido de criar um método para abordar a miséria social e a população "desvalida". Em 1931, Vargas cria, por meio do Decreto 20.351/1931, a Caixa de Subvenções, órgão destinado a subvencionar estabelecimentos de caridade e de educação, ação essa descolada da política trabalhista e de previdência social. Assim, Vargas centralizou os meios para lidar com o que futuramente se consolidou como assistência social, mas manteve a mesma lógica operacional: subvenções de entidades religiosas. Isso acabou gerando um efeito de "alavanca que empurrou mais ainda as entidades católicas privadas para dentro do Estado" (GONÇALVES, 2011, p. 321).

No entanto, foi justamente no campo da caridade que outra corrente religiosa, o espiritismo, aporta na política brasileira, complexificando as relações entre Estado e igrejas. As primeiras manifestações do espiritismo kardecista no Brasil ocorreram na segunda metade do século XIX, e desde o início encontraram resistência por parte do clero católico, em virtude de disputas doutrinárias e teológicas. Antes do final daquele século, a disputa doutrinária migra para o campo da prática religiosa, tendo em vista o rápido crescimento de adeptos do espiritismo kardecista, principalmente no meio da

---

patriotismo, de forma que "Uma das preocupações maiores de seus líderes era demonstrar também o papel relevante desempenhado pela instituição eclesiástica tanto na manutenção da ordem social como na promoção do espírito nacionalista" (p. 56), ao mesmo tempo em que colocavam em evidência que "com exceção da fé católica, as outras denominações religiosas contribuíam apenas para romper a unidade nacional, corromper o povo e atender a interesses de grupos estrangeiros" (p. 65).

classe média burocrata e militar (CAMURÇA, 2001; GONÇALVES, 2011, MIGUEL, 2010).

O embate religioso foi reforçado pela resistência que a classe médica[88] tinha em relação ao espiritismo, classificando suas práticas mediúnicas e de cura espiritual como charlatanice, curandeirismo e magia (GIUMBELLI, 1997; 2003; MARIANO, 2011). Nessa categoria, enquadrava-se não só o espiritismo kardecista, mas também as práticas religiosas africanas como banto, candomblé, ioruba e nagô. Ao analisar os principais debates de membros da Academia Imperial de Medicina no século XIX, Giumbelli afirma que as críticas da medicina contra o espiritismo não se pautavam apenas por critérios técnicos e científicos, mas também políticos, morais e religiosos: "o 'espiritismo' não pode ser uma boa medicina porque está baseado em uma doutrina contrária à boa lógica e, sobretudo, à boa religião" (GIUMBELLI, 1997, p. 38). Tal resistência acarretou a criminalização do espiritismo no Código Penal de 1890[89]. Sob o argumento da proteção à saúde pública, a prática do espiritismo foi reduzida ao curandeirismo, magia e seus sortilégios (sic), passível de pena de prisão e multa, e a

[88] No início do século XIX, a medicina brasileira acompanha o modelo francês de medicalização da sociedade, pela qual o saber médico, apoiado no cientificismo, é colocado no centro da normatização da sociedade, oferecendo ao Estado orientações de como ordenar as cidades e organizar a população (GIUMBELLI, 1997; 2003).

[89] "**Art. 157.** Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilegios, usar de talismans e cartomancias para despertar sentimentos de odio ou amor, inculcar cura de molestias curaveis ou incuraveis, emfim, para fascinar e subjugar a credulidade publica:
Penas – de prisão cellular por um a seis mezes e multa de 100$ a 500$000.
§ 1º Si por influencia, ou em consequencia de qualquer destes meios, resultar ao paciente privação, ou alteração temporaria ou permanente, das faculdades psychicas:
Penas – de prisão cellular por um a seis annos e multa de 200$ a 500$000.
§ 2º Em igual pena, e mais na de privação do exercicio da profissão por tempo igual ao da condemnação, incorrerá o medico que directamente praticar qualquer dos actos acima referidos, ou assumir a responsabilidade delles.
Art. 158. Ministrar, ou simplesmente prescrever, como meio curativo para uso interno ou externo, e sob qualquer fórma preparada, substancia de qualquer dos reinos da natureza, fazendo, ou exercendo assim, o officio do denominado curandeiro:
Penas – de prisão cellular por um a seis mezes e multa de 100$ a 500$000.
Paragrapho unico. Si o emprego de qualquer substancia resultar á pessoa privação, ou alteração temporaria ou permanente de suas faculdades psychicas ou funcções physiologicas, deformidade, ou inhabilitação do exercicio de orgão ou apparelho organico, ou, em summa, alguma enfermidade:
Penas – de prisão cellular por um a seis annos e multa de 200$ a 500$000.
Si resultar a morte:
Pena – de prisão cellular por seis a vinte e quatro annos.

prática da medicina convencional foi absolutizada como o único saber válido para a cura, em detrimento dos saberes tradicionais e naturais desenvolvidos pelos povos negros e indígenas.

Para contornar a criminalização das práticas espíritas e a repressão policial, a Federação Espírita Brasileira, criada em 1904, começou a tomar providências visando se livrar das acusações de charlatanismo e legitimar o kardecismo como religião. Para tal, duas medidas foram fundamentais: uma foi a diferenciação entre o espiritismo kardecista, que se nomeava alto espiritismo, e o espiritismo das religiões africanas, então chamado de baixo espiritismo (GIUMBELLI, 2003; FONSECA, 2011, CAMURÇA, 2001). O alto espiritismo seria uma religião, e como tal deveria ser protegida pelo Estado, "inspirada nos nobres princípios da caridade, envolvendo pessoas instruídas e de elevada condição social" (FONSECA, 2011, e-book). O baixo espiritismo, por seu lado, seria a prática de charlatanismo, feitiçaria e curandeirismo, enquadráveis nos crimes previstos no código penal de 1890, e seria "despido de moralidade e motivado por interesses escusos, envolvendo pessoas desclassificadas socialmente e ignorantes" (FONSECA, 2011, e-book). Com isso, o kardecismo aproveitava-se da estrutura racista e elitista da sociedade brasileira para se afirmar como legítimo, em detrimento das religiões de matriz africana, que se viam ainda mais discriminadas.

O outro passo importante para a legitimação da religião espírita kardecista foi a prática da caridade e assistência aos necessitados. Afirmando-se enquanto prática religiosa e espiritual, as atividades das instituições espíritas de consultas mediúnicas, entrega de remédios homeopáticos, distribuição de alimentos e roupas aos pobres e desvalidos, eram tidas como uma verdadeira renovação das práticas dos primeiros cristãos, de cura dos enfermos e ajuda aos mais necessitados, e não práticas de charlatanismo em troca de dinheiro, como seria o baixo espiritismo. Com isso, o kardecismo logrou uma "reputação de normalidade e respeitabilidade na sociedade, que o credenciará a um reconhecimento pelo Estado" (CAMURÇA, 2001).

Durante o governo Vargas, os kardecistas se estabilizaram enquanto religião, conseguindo, inclusive, a retirada do termo espiritismo do novo Código Penal de

1940[90] (Decreto-Lei nº 2848/1940, vigente até a atualidade). Com isso, pôde entrar na disputa por espaços e financiamentos públicos de seus projetos assistencialistas, favorecendo a estrutura das instituições espíritas, viabilizando o desenvolvimento de programas de difusão da doutrina espírita no rádio e no mercado editorial (MIGUEL, 2010; CAMURÇA, 2001).

Os protestantes, por seu turno, após a tentativa frustrada de organização política em torno de uma frente pela liberdade de consciência antes da constituinte de 1933, e percebendo que os dispositivos religiosos da Constituição de 1934 não impediriam, afinal, suas manifestações religiosas, tomaram a postura de maior afastamento da política. Em 1934, foi criada a Confederação Evangélica do Brasil, órgão que passou a ser o porta voz dos evangélicos na sociedade brasileira e que se ocupou da liberdade religiosa e em cooperar com o governo em atividades assistenciais junto à população, ainda que de forma mais tímida que os católicos e espíritas (FONSECA, 2011).

Por mais paradoxal que pareça, é possível afirmar, portanto, que o período do Estado Novo foi um dos mais promissores para o desenvolvimento do pluralismo religioso. Paradoxal, primeiro, porque foi o período posterior ao triunfo institucional da Igreja Católica e à retomada da sua influência política (BRUNEAU, 1974). Segundo,

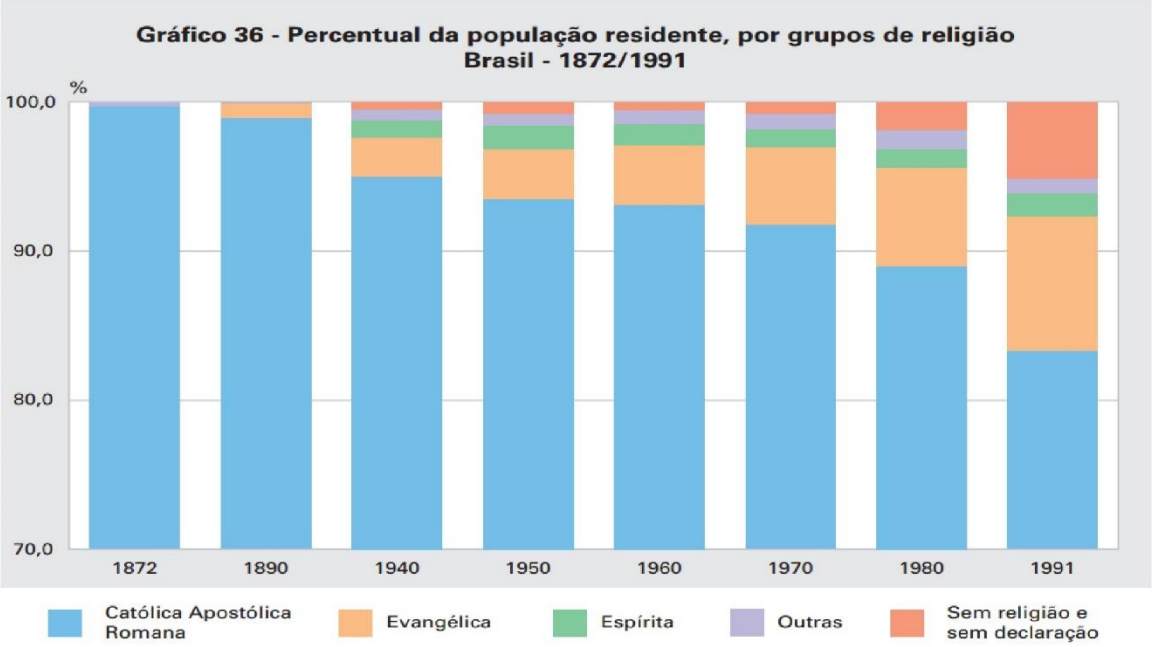
---

[90] O novo código manteve os crimes de charlatanismo e curandeirismo, mas sem fazer referências às práticas espíritas ou de qualquer outra religião, nos seguintes termos:
"Charlatanismo
Art. 283. Inculcar ou anunciar cura por meio secreto ou infalivel:
Pena - detenção, de três meses a um ano, e multa, de um a cinco contos de réis.
Curandeirismo
Art. 284. Exercer o curandeirismo:
I - prescrevendo, ministrando ou aplicando, habitualmente, qualquer substância;
II - usando gestos, palavras ou qualquer outro meio;
III - fazendo diagnósticos:
Pena - detenção, de seis meses a dois anos.
Parágrafo único. Se o crime é praticado mediante remuneração, o agente fica tambem sujeito à multa, de um a cinco contos de réis."
Apesar da ausência de referências religiosas no código, este artigo foi, por muito tempo, utilizado para justificar a perseguição policial aos centros espíritas devido às práticas terapêuticas neles desenvolvidos. Giumbelli (2003) afirma que FEB tentou, durante boa parte da década de 1940, alterar o código penal para excluir os crimes acima elencados, sem sucesso. Apenas sua intervenção junto aos órgãos de polícia foi capaz de cessar as perseguições. As religiões de matriz africana, por outro lado, não tiveram a mesma sorte, e até os dias de hoje o código penal é sistematicamente utilizado para a perseguição à estas religiões.

porque foi justamente um regime autoritário, repressivo e avesso aos direitos liberais, que mais favoreceu o desenvolvimento da liberdade de crença e consciência, e a atuação das diferentes denominações religiosas na esfera pública brasileira, ainda que restritas às tradições cristãs e sob forte controle do Estado[91].

O quadro abaixo mostra como, a partir de 1940, a sociedade brasileira começa a pluralizar sua religiosidade:

Figura 3 – percentual da população brasileira por religião – 1872 a 1991



Fontes: Directoria Geral de Estatística, Recenseamento do Brazil 1872/1890; e IBGE, Censo Demográfico 1940/1991.

Ainda que cerca de 95% dos brasileiros se declarassem católicos em 1940, o espectro religioso começa a diversificar, tanto pelo aumento dos grupos evangélicos,

[91] Não se pretende desconsiderar a complexidade do momento histórico do período Vargas que contribuiu para esse pluralismo religioso. Mudanças profundas na sociedade brasileira, que iniciava sua industrialização e modernização econômica, com reflexos na dinâmica social, política e religiosa, assim como mudanças radicais no âmbito internacional, com a ascensão e queda do fascismo e o deslocamento do centro do poder político da Europa para Estados Unidos e União Soviética, contribuíram para as dinâmicas de poder à época. Mas estes elementos serão resgatados nos tópicos a seguir.

quanto pelo aparecimento significativo do espiritismo, de outras religiões não cristãs[92] e mesmo de pessoas que se declaram sem religião.

Outro fator de fundamental importância para a mudança no quadro religioso foi a incapacidade de a Igreja Católica acompanhar o crescimento populacional brasileiro. Apesar do salto estrutural dado nas primeiras décadas do século XX, o número de padres e igrejas não era suficiente para atender a demanda de católicos declarados ao redor do Brasil[93]. A Igreja Católica se concentrou na elite e na classe média, nas regiões do Sudeste e Sul do país, ignorando a maioria da população pobre tanto do meio rural quanto a crescente população urbana (CAMPOS, 2011b; BRUENAU, 1974). A massa urbana que se avolumava nas cidades e a população rural esquecida pela Igreja Católica foram rapidamente transitando do catolicismo a outras religiões: ao espiritismo, às religiões de matriz africana, notadamente o candomblé e a umbanda[94], e, principalmente, para uma corrente evangélica que, em menos de 50 anos, tomaria o lugar da Igreja Católica no centro de discussões entre política e religião no Brasil: o pentecostalismo (FONSECA, 2011; CASANOVA, 1994; PIERUCCI e PRANDI, 1996; CAMPOS, 2011a).

---

[92] Não conseguimos identificar se os adeptos de religiões de matriz africana foram classificados como espíritas ou outras religiões. O mais provável é que tenham sido alocados no segundo bloco, já que em 1940 os kardecistas já tinham logrado êxito em diferenciar o kardecismo do espiritismo negro pela diferenciação entre alto e baixo espiritismo. Ademais, a FEB incentivou os espíritas a se declararem kardecistas no Censo de 1940, justamente para se consolidarem como uma religião (MIGUEL, 2010).

[93] Casanova (1994) afirma que, em meados de 1960, o Brasil tinha uma população de 80 milhões de pessoas, 93% católicos declarados, 250 bispos (o maior bispado do mundo) mas, apenas, 12500 padres e 4600 paróquias. Isso dava aproximadamente dezessete mil católicos por paróquia, sendo que nos Estados Unidos, Portugal e Alemanha a média era de dois mil católicos por paróquia. A desigualdade na distribuição regional de padres e paróquias era notável. Enquanto em Santa Catarina e Rio Grande do Sul havia aproximadamente 4150 habitantes por padre, no Maranhão esse número chegava a 29600 por padre.

[94] Prandi (2004) afirma que o Candomblé e demais modalidades religiosas africanas (xangô, batuque, etc.) formavam, até meados do século XX, instituições de resistência cultural à escravidão e à dominação branca e cristã, primeiramente dos africanos e depois dos afrodescendentes. Durante a década de 1960, o candomblé foi se transformando, se adaptando às novas condições sociais e culturais, e se espalhando para além da Bahia, enfatizando sua dimensão de religião, aberta a todos, além de poder oferecer ao não-devoto serviços de magia para resolução de problemas. A umbanda, por sua vez, a religião tipicamente brasileira, síntese do candomblé banto e caboclo, do catolicismo branco e de espíritos e rituais indígenas, surgiu no Rio de Janeiro no início do século XX, e se disseminou rapidamente por todo o Brasil.

O acirramento na disputa por fieis passa a ser um elemento de grande importância nas mudanças internas e externas operadas na Igreja Católica brasileira na segunda metade do século XX, mesmo porque as demais religiões também disputaram poder e influência política junto às estruturas do Estado. Fonseca (2011) afirma que, a partir dos anos 1950, a Igreja adota uma postura mais ativa, uma posição mais de poder paralelo do que de dependente (como no Império) ou atrelado (como no período Vargas) ao Estado.

Mas, antes dessas mudanças, a Igreja basicamente acompanhou o desenvolvimento geral do Estado e das forças políticas dominantes, e foi um dos principais agentes na luta contra aquilo que se tornou o maior inimigo do ocidente cristão: o comunismo. Se o discurso anticomunista já apareceu tímido na Constituinte de 1933/34, ele dominou os debates da Constituinte de 1946, que elaborou um novo pacto político para o Brasil pós Estado Novo.

3.2.3 O Estado religioso contra o comunismo ateu

A revolução de 1930 foi apenas mais um episódio de assentamento dos interesses das elites brasileiras, com pouca participação do povo e sem visar reformas estruturais. Nem mesmo a famosa frase do governador mineiro Antônio Carlos, "Façamos a revolução, antes que o povo a faça", faz justiça à natureza do processo liderado por Vargas. Esta não foi uma ação da elite para conter movimentos sociais e proletários, ou seja, para conter "o povo", mas sim para reorganizar a divisão de poderes entre a elite oligárquica, que dominou a República Velha com a política dos governadores e do café-com-leite, e uma crescente elite urbana, insatisfeita com a condição agrícola que mantinha o Brasil cada vez mais longe do ideal de modernização (SKIDMORE, 2003).

Isso não significa, entretanto, que as questões sociais e trabalhistas já não estivessem presentes na esfera pública brasileira da época. O Brasil do início do século XX viveu o crescimento de movimentos operários e trabalhistas, assim como as primeiras manifestações de movimentos anarquistas, socialistas e comunistas. Já na

campanha presidencial de 1922, nota-se o destaque dado pelo candidato à presidência, Nilo Peçanha, à relação capital-trabalho, indício de que a agitação operária da década de 1910 havia colocado na pauta política a questão social (FERREIRA e PINTO, 2006). Ademais, o movimento tenentista, iniciado em 1922 e que formou a base de apoio à revolução de 1930, a despeito de seu caráter elitista e autoritário, sustentava um discurso contra as oligarquias dominantes e contava com o apoio do operariado organizado (LANNA JUNIOR, 2003; FERREIRA e PINTO, 2006; KAREPOVS, 2006).

Não tardou para que o anticomunismo se manifestasse no Brasil, seguindo o exemplo e a influência das potências europeias e dos Estados Unidos (MOTTA, 2000). Skidmore (2003) afirma que, apesar da desorganização do movimento sindical e da incapacidade de organização em torno de uma liderança política de esquerda, a "ameaça bolchevista" já era temida pelas lideranças burguesas e militares na década de 1930, o que ficou claro pelos debates da Constituinte de 1933/34. Foi, contudo, a partir 1935 que o anticomunismo se disseminou e se consolidou no Brasil, em decorrência do impacto da Intentona Comunista. O levante, contrário ao governo Vargas, de caráter militarista e revolucionário, foi liderado pelo Partido Comunista do Brasil (PCB)[95] e por seu presidente, Luis Carlos Prestes, líder do movimento tenentista da década de 1920. A revolta, descoordenada e com grandes suspeitas de ter sido manipulada pelo próprio governo (SKIDMORE, 2003), foi facilmente contida pelas tropas militares, resultou frustrada, e serviu de pretexto para o fechamento do regime e a posterior instalação do Estado Novo. Apesar do fracasso da revolta de 1935, a

[95] Apesar do Partido Comunista do Brasil (PCB), fundado em 1922, ter sido colocado na ilegalidade logo no ano seguinte à sua fundação, ele continuou atuante. Traduziu e divulgou o Manifesto Comunista de Karl Marx, lançou o jornal A Classe Operária, dinamizou o movimento sindical em uma perspectiva classista, criou a juventude comunista e multiplicou seus militantes. Em 1934, o PCB articulou o que ficou conhecida como Aliança Nacional Libertadora (ANL), uma frente nacional composta por grupos antifascistas para fazer frente ao movimento integralista. No ano seguinte à sua organização, a ANL foi fechada em 13 de julho de 1936, após um discurso de Prestes conclamando um governo popular e abaixo o governo de Vargas (Skidmore, 2003). No entanto, a conjuntura internacional no final da Segunda Guerra Mundial, com a derrota do nazi fascismo, o papel fundamental da União Soviética para a vitória dos Aliados, e o predomínio da democracia liberal norte-americana no cenário mundial, leva a uma crise do regime autoritário de Vargas. A partir de 1942, Getúlio propõe a consolidação de um pacto social com a classe trabalhadora e a abertura do regime para uma transição democrática. Dentre as ações tomadas estava a libertação de Prestes, preso durante a insurreição de 1935, e a legalização do PCB em julho de 1945, viabilizando que este partido estivesse presente nos trabalhos da constituinte de 1946.

Intentona Comunista foi de fundamental importância para incutir o anticomunismo no imaginário brasileiro, solidificar o empenho da elite militar em combater o comunismo e os comunistas, e servir, desde então, como justificativa para golpes de Estado e regimes ditatoriais, como o Estado Novo de 1937 e o golpe militar de 1964.

Assim como observado no contexto mundial, a Igreja Católica desempenhou um papel central no discurso anticomunista brasileiro. Como visto no Capítulo 2, o catolicismo reagiu ao surgimento e crescimento do socialismo com a criação da Doutrina Social da Igreja, ainda no século XIX, a partir da publicação da encíclica *Rerum Novarum*, em 1891, pelo Papa Leão XIII. Ainda que com algumas décadas de atraso em relação à Europa, e sob influência do autoritarismo e centralismo ultramontano, as ideias da doutrina social da Igreja influenciaram a atuação da Igreja Católica no Brasil. Durante a República Velha, a Igreja atuou junto ao operariado, criando sindicatos católicos e círculos operários, além de estabelecer, no contexto da Ação Católica desenvolvida por Dom Leme, a Juventude Operária Cristã (JOC). No entanto essa intervenção era direcionada para ações assistencialistas, orientação moral e familiar, auxílio ao associativismo, e minimização do sofrimento causado pelo trabalho. Não se buscava superar as desigualdades sociais (SOUZA, 2007; ALLAN, 2015; RODEGHERO, 2002). Por meio da disciplina religiosa, exortando o operariado à obediência ao empregador, e este a pagar salários justos ao empregado, e enfatizando o caráter assistencialista das associações, a Igreja Católica visava, afinal, a manutenção da ordem e o combate ao comunismo (ALLAN, 2015). É apenas a partir da década de 1950 que setores progressistas da Igreja Católica, liderados por Dom Helder Câmara, organizaram-se para promover mudanças sociais, a partir da mobilização das bases rurais e urbanas, o que será analisado mais adiante.

Quando, pois, o anticomunismo se fortaleceu na sociedade brasileira, o catolicismo já contava com um aparato doutrinário nacional e internacional para combater o comunismo e propor a doutrina social da Igreja como alternativa para resolver a questão social. Em 1946, quando se iniciaram os trabalhos de mais uma constituinte brasileira, o discurso cristão anticomunista fez-se presente nos debates, como ilustram os trechos a seguir.

O SR. ARRUDA CÂMARA – Senhor Presidente, **não é privilégio das doutrinas extremistas a preocupação com o problema social. A Igreja sempre o teve em grande conta, pois foi ela quem valorizou e dignificou o trabalho.** (...) Combatemos como desumana e anti-cristã a luta de classes e a ditadura de uma delas sobre a outra. O capital e o trabalho são, em conjunto, os dois fatores dos lucros, portanto, um e outro, na medida do justo e do razoável, devem participar dos frutos, dentro da ordem e da harmonia, porque **como acentua Leão XIII: não pode haver capital sem trabalho, nem trabalho sem capital.** Rejeitamos, por inadmissível, o Estado – único rico e único capitalista convertido em tirano e as oligarquias de grupos que geralmente desfrutam essa situação, como na Rússia Soviética. Do mesmo passo reprovamos os excessos do capitalismo e as principais soluções são injustas e anti-cristãs. (...) **Vamos, pois, realizar as nossas reformas sociais, dentro das nossas tradições cristãs, tão humanas e tão belas.** (BRASIL, 1947, Volume 4, p. 13-15. Grifo nosso).

O SR. RENATO COSTA – Não podemos acreditar que um povo eminentemente cristão, um povo que se educou nos preceitos generosos da religião cristã, tenha necessidade de procurar, em terras alheias, os fundamentos de uma nova e exótica ideologia. **Nós ficaremos abraçados ao símbolo da Cruz, enquanto os homens que querem criar um novo mundo, para atormentar com a doutrina marxista os mais nobres sentimentos da nossa gente,** terão a sensação da inutilidade do seu esforço e da ilusão de que realmente estão solapando os fundamentos da nacionalidade! (BRASIL, 1947, Volume 6, p. 268. Grifo nosso)

O SR. PEDRO VERGARA – **Só há um meio de reduzir à sua expressão mais simples as fôrças destruidoras do comunismo. É formular idéias, princípios e decisões capazes de, na prática, resolverem o problema social de modo justo e fecundo (...) Retomando o pensamento cristão, já fixado por São Tomaz, quando une *ratio e/ides*, funde o físico e o metafísico, o temporal e o espiritual - o Estado moderno afirma, acima de tudo, a pessoa humana**: e ligando a pessoa ao trabalho - não tem a questão trabalhista como econômica, mas a coloca no plano moral; por isso nega que o trabalho seja mercadoria, e que a eqüidade seja uma simples relação mecânica; não julga os bens corpóreos e os direitos como fins em si, mas como *coadjuvantes,* para o aperfeiçoamento; à luta de classes e à abolição das classes, para fins materiais imediatos, contrapõe uma sociedade hierarquizada em categorias, porque, "a ordem é a unidade da massa bem articulada". (...) Por isso, ainda, o Estado moderno se encaminha para uma reforma radical das condições sociais, depois de denunciar que a economia liberal estafada de egoísmos cruéis, é incapaz de resolver os problemas da época. **E contra o socialismo e o comunismo escravagistas e desumanizantes, que tentam fazer do homem um "elemento econômico", e converter a sociedade num "aparato de utilidades' - o Estado moderno que o cristianismo está plasmando,** que já vigora num setor de nossas leis *e* que há de sair revigorado desta Assembléia - admite o princípio de que a economia tem a suas leis, para o mundo das coisas, e não para o homem, que é dirigido, acima de tudo, por leis morais. (BRASIL, 1947, Volume 7, p. 187. Grifo nosso).

Dois elementos são notáveis nos discursos dos constituintes cristãos contra o comunismo: o primeiro é a identidade entre comunismo e problema moral, que deveria ser resolvido pelo retorno aos valores cristãos; o segundo é a apropriação, pela Igreja, do discurso da dignidade humana, que o Estado moderno (ao menos o brasileiro), por ser cristão, teria adotado.

A identidade entre moral e cristianismo, e a acusação de que todo problema social, econômico e político observado na sociedade é, ao fim, um problema moral decorrente da inobservância dos preceitos cristãos, não só não é novidade na sociedade brasileira como foi utilizado em todos os momentos históricos anteriores, como já analisado. A novidade, nesse caso, é que agora a Igreja conseguia indicar um inimigo concreto e ateu – o comunismo – para conectar o materialismo à falta de religião e, consequentemente, à decadência moral e social. Ademais, esse passo não foi um ato isolado da igreja brasileira, mas antes uma ação organizada e orientada pela cúria romana, como visto no capítulo anterior, que, há quase um século, condenava o liberalismo como irreligioso e imoral (RODEGHERO, 2002).

Com o crescimento do discurso anticomunista, a Igreja reforçou o discurso de defesa da família e da moral, fazendo com que o maior medo do comunismo fosse não a distribuição da riqueza de forma igualitária, mas a destruição da família e dos valores cristãos, como bem aponta Motta (2000):

> Do ponto de vista cristão, a ameaça que a ação comunista significava para a manutenção dos valores da "boa sociedade" era um desdobramento lógico de seu empenho diabólico em destruir a Igreja. Para minar as forças do catolicismo seria necessário corromper os costumes e afastar o povo dos ensinamentos da moralidade cristã. Segundo esta visão, os seguidores de Lênin sabiam que a religião opunha um dique formidável a seus planos de ocupar o poder, e então estabeleceram a estratégia de abalar os alicerces da devoção popular à Igreja. Sobretudo, os revolucionários desejariam destruir o pilar básico do edifício cristão, a família, que constituía a base da instituição religiosa e da própria sociedade. Por outro lado, se os comunistas representavam o mal, nada mais natural que suas ações levassem ao caminho do crime e do pecado, e fossem incompatíveis com o bem e os valores cristãos. Da suposta ameaça à moral representada pelos comunistas decorria eles serem tachados de dissolutos, sedutores, corruptos, mentirosos, cínicos, caluniadores e assassinos, dentre outros atributos. (MOTTA, 2000, p. 89)

Assim, o anticomunismo brasileiro foi fortemente construído a partir da oposição entre comunismo/socialismo e a tríade família/propriedade/religião (RODEGHERO, 2002, 2006; SIMÕES, 1985; MOTTA, 2000), pela qual a manutenção de valores cristãos era essencial para a manutenção da ordem e do bem social de todo o povo, contra a violência e o ódio pregado pelos comunistas.

No entanto, uma análise dos debates da Constituinte de 1946 não sustenta o discurso de que o principal inimigo da família era o comunismo. Como restou claro nos debates da constituinte de 1933, a questão sobre a indissolubilidade do casamento e sobre a educação religiosa nas escolas foram as principais disputas da Igreja Católica na primeira metade do século XX. Muito mais do que simples demanda doutrinária, essa era uma forma de controle ideológico por parte da Igreja para a retroalimentação de seu poder social e político. Em 1946, mais uma vez, a indissolubilidade do casamento é a principal pauta católica, assim como o papel da mulher na sociedade. E, apesar do divórcio constar no programa do Partido Comunista Brasileiro, que deixa clara a natureza jurídica e não religiosa do casamento, os debates a favor e contra a indissolubilidade não foram travados por constituintes comunistas, mas sim por constituintes católicos, inclusive por membros da Liga Eleitoral Católica, e por representantes evangélicos:

> O SR. JURANDIR PIRES – Não é possível, no alto grau de civilização em que estamos, a indissolubilidade do laço matrimonial, (...) Não ficarei, porém, aqui a discutir, como tantos anos se discutiu, quantos anjos pousam sobre a cabeça de Monsenhor. Não vou precisamente discutir nesse terreno. Vou discutir dentro da evolução histórica, mas dentro das séries históricas, trazendo apreciações de acordo com os interesses de cada sociedade. E a posição do ser humano, dentro desses interesses, para mostrar que, contemporaneamente, pela elevação do nível econômico da mulher, queiram ou não os românticos, queiram ou não aqueles que possam de qualquer forma impedir a marcha da evolução social, a emancipação da mulher se dará pela nossa evolução industrial; e então, nessa situação de igualdade de direitos e de liberdade de manifestação se realizará fora desta mentira da sociedade contemporânea, que ao homem se permite, e a sociedade aceita, todos os desvios fora do matrimônio, ao passo que à mulher se estigmatiza, criando-lhe a situação de subserviência escrava. (BRASIL, 1947, Volume 8, p. 367-369)

> O SR. VIEIRA DE MELO - Sr. Presidente, não estava em meu programa, como afirmei, já que o tempo de que dispunha era apenas de meia hora, defender, desta tribuna, o divórcio; entretanto, embora naturalmente preocupado com esta restrição, vou apanhar a luva que me é atirada. Sr. Presidente, antes do mais, devo fazer uma ressalva: sou católico.

> O SR. MEDEIROS NETO - Não parece.
> O SR. ADROALDO COSTA – Não é possível!
> O SR. VIEIRA DE MELO – É possível e V. Exa. verá. Sua exaltação o está traindo. O que não sou Sr. Presidente, é clerical; o que não faço é abdicar, em favor de quem quer que seja, nas mãos dos sacerdotes da religião que adoto o meu direito de pensar. Sou um homem de consciência livre. (BRASIL, 1947, Volume 12, p. 374)

É notório como o debate sobre a família ocupa-se centralmente com o papel da mulher. Para a Igreja, a emancipação da mulher é o grande perigo comunista (sic) que levará à destruição da família. Para o constituinte Jurandir Pires, por outro lado, a emancipação da mulher é uma evolução inevitável da sociedade industrial, e servirá como mote para pôr fim à uma mentira contemporânea de que o casamento teria o mesmo papel para homens e mulheres.

A questão da mulher também aparece no incisivo discurso a favor do divórcio de Guaraci Silveira, constituinte evangélico em 1933 que é eleito também para a constituinte de 1946. Assumindo uma postura diferente da anterior sobre os dispositivos religiosos na Constituição, quando em 1933 foi incisivamente contra o ensino religioso nas escolas e o reconhecimento civil do casamento religioso, Silveira se mostra constantemente alinhado à Igreja Católica, "sem preconceito de religião", por não querer "prejudicar ou contrariar os anseios naturais de milhões de brasileiros" (BRASIL, 1947, Volume 2, p. 110). O constituinte faz, inclusive, um longo discurso sobre a mudança de sua postura de 1934 a 1946, sob o argumento de que os cristãos precisam se unir para uma recristianização urgente do país, para vencer o materialismo comunista e o crescimento do espiritismo (BRASIL, 1947). Não obstante, Silveira não abre mão da dissolubilidade do matrimônio:

> O SR. GUARACI SILVEIRA – Temos, Srs. Deputados, em nosso país, um dos mais dolorosos divórcios conhecidos no mundo, que é o acobertado pelas nossas leis. Temos, Sr. Presidente, divórcio que podemos chamar o divórcio a bala. (...) Ora, senhores, seria necessário, para arrancar uma página vergonhosa da nossa história criminal, que não se permitisse mais fôsse o homem absolvido, qualquer que fôsse a natureza da paixão, quando matasse a esposa por adultério. Continuar com esse princípio, e, ao mesmo tempo, abrir uma única porta ao cônjuge para o casamento perante a Igreja e perante ao Estado, - a morte da esposa – será um verdadeiro crime cometido pela elite que governa contra o povo que é governado.
> (...)

> Como cristão evangélico só admito uma hipótese para o divórcio: o adultério. (...) Entretanto, meu dever de legislador não é impor aos que não se subordinam aos preceitos religiosos as determinações da Igreja. Esta só pode e deve legislar para os seus fiéis. (...) Legisle a Igreja para os cristãos e deixe que os legisladores constituintes resolvam os casos de desquite e divórcio onde as igrejas, tanto protestantes, nos outros países, como as católicas aqui e algures, falharam, não por incapacidade moral, mas pelo fato de que a religião não é imposta por Deus a ninguém, submetendo-se a ela apenas os que o desejam. (BRASIL, 1947, Volume 11, p. 114/128).

Ao afirmar abertamente que o casamento indissolúvel mantém a mulher na situação de subordinação e violência diante do homem que, por sua vez, usufrui de todos os privilégios sociais para manter relações extraconjugais e ser absolvido quando comete crimes "em favor da honra", Silveira deixa claro que o discurso da família baseada no casamento indissolúvel não é pressuposto de uma sociedade moral e ordenada, como sustentado pela Igreja Católica, mas sim é utilizado apenas para manter a situação de desigualdade entre homens e mulheres.

Nesse sentido, o recurso à uma suposta "ameaça comunista" que destruiria a família e a moral, era uma retórica ideológica católica que não se confirmou nas forças políticas em disputa na constituinte de 1946, já que essa questão apareceu apenas perifericamente nas manifestações dos constituintes comunistas, e centralmente em representantes que se afirmavam cristãos.

Outro elemento que se destaca no discurso dos constituintes religiosos em 1946 é a articulação entre cristianismo, democracia e dignidade humana. Após passar por todo o período varguista empunhando a bandeira da ordem, do autoritarismo e do antiliberalismo como únicos meios para o engrandecimento da nação brasileira (AZZI, 1980), tendo Mussolini como exemplo de estadista, principalmente pelas suas boas relações com a Igreja Católica (AZZI, 2008), em 1946 os constituintes católicos, pela primeira vez no Brasil, colocam a igreja como defensora da democracia e dos direitos fundamentais, como ilustram as manifestações a seguir:

> O SR. MANUEL VITOR – Já vimos e sentimos, como espectadores da geração mais sacrificada da terra, que de males e de tragédias a humanidade colheu com aceitar a loucura materialista daqueles que se ausentaram de Deus. Os totalitarismos de todos os matizes, por criminosos e indignos, terão de ser expelidos da face da Terra! **Democracia é o grito de anseio das novas mães que não desejam perder os seus filhos na voragem das místicas caricatas,**

> **mas entregá-los à pátria para o serviço da pátria e de Deus. (...) Como cristão, estou feliz em poder exercer paradoxalmente essa democracia ao lado daqueles que, aceitando ou não os nossos princípios cristãos, acudam de início em lutar, primeiro, pelos interesses do Brasil.** (BRASIL, 1947, Volume 1, p. 50. Grifo nosso).

> O SR. GUARACI SILVEIRA – **Uma das grandes preocupações da Assembléia Constituinte da Terceira República é a preservação da democracia e o combate ao comunismo. (...) Embora o comunismo ensine que a religião é o ópio dos povos, o maior inimigo a ser afastado – não somente a religião católica, mas o Cristianismo em si mesmo porque, dizem eles, com a esperança dos céus os cristãos sofrem as maiores injustiças na terra sem reagir** – essa legião que os aplaude continua religiosa, ou supersticiosa, se o termo melhor se ajusta. O problema democrático do Brasil não consiste na luta vermelha, para extinguir o comunismo a ferro e fogo, por meio de prisões e espancamento, pois a história fala muito alto à respeito do sangue dos mártires. (...) Devemos adotar a luta branca, a ideia contra a ideia, a verdade para destruir o êrro. (...) Como se vê, somente pela doutrina do Evangelho de Cristo se poderá dar combate ao comunismo que se apresenta ao mundo negando a vida espiritual, negando a existência do espírito, condicionando todos os problemas da terra à vida material. (BRASIL, 1947, Volume 13, p. 178. Grifo nosso)

Na verdade, a democracia sustentada restringe-se ao antitotalitarismo que dominou a política mundial na primeira metade do Século XX, tanto contra totalitarismos de direita, como o nazismo e o fascismo, como contra totalitarismos de esquerda, para eles sinônimo de comunismo. A dignidade humana, por outro lado, vincula-se à satisfação de direitos sociais, como saúde, educação, condições dignas de trabalho e assistência social, áreas estas já dominadas pela Igreja Católica desde a ampliação do assistencialismo na era Vargas, e que eram pilares da doutrina social da Igreja.

Mais uma vez percebe-se que o catolicismo brasileiro alinha-se aos rumos que o Vaticano dava ao lugar da religião na política em âmbito internacional. Enquanto a ideia de direitos humanos foi apropriada pela Igreja Católica (e pelas igrejas protestantes) no pós guerra, para sustentá-la como agente político no cenário internacional, a Igreja Católica brasileira, tendo como aliado o protestantismo, utilizou de sua doutrina social para agir como agente político da promoção da dignidade humana e da democracia.

Com isso, foi fácil às forças religiosas assegurarem pautas de seu interesse na Constituição de 1946. Elementos que haviam sido retirados na Constituição do Estado

Novo, como a referência a Deus no preâmbulo, a possibilidade de cemitérios religiosos particulares e o reconhecimento civil do casamento religioso, retornaram ao texto constitucional de 1946, ao passo que o ensino religioso e a indissolubilidade do casamento foram mantidos intactos. Ademais, as igrejas conseguiram, pela primeira vez, aprovar a imunidade tributária para templos religiosos de qualquer culto (art. 31, V, *b*[96]), privilégio que irá se repetir em todas as cartas constitucionais subsequentes[97].

Dessa forma, o modelo de secularismo passivo (KURU, 2009) e de acomodação positiva (MANCINI e ROSENFELD, 2014; ORO e URETA, 2007) foi mantido, com a promoção da visibilidade pública da religião e de argumentos religiosos, principalmente da religião majoritária, qual seja, a católica. Essa acomodação positiva no contexto brasileiro ficou conhecida como concordata moral (SERBIN, 2001), e vigorou no Brasil desde a retomada da influência da Igreja Católica na política, na década de 1920, até sua ruptura com o governo militar, em 1967. Por ela, a Igreja Católica mantinha sua independência e a garantia de não interferência em seus assuntos internos por parte do Estado, ao mesmo tempo em que se colocava como um braço dos governos, legitimando o discurso oficial e desfrutando de privilégios para o financiamento de escolas, hospitais e outros projetos sociais.

Em conclusão ao período analisado, pode-se afirmar que o projeto moderno de secularização foi, pouco a pouco, se consolidando no Brasil. A separação institucional entre Igreja (católica) e Estado, estabelecida pela Constituição de 1891, foi seguida de

---

[96] Art 31 - A União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios é vedado:
(...)
V - lançar impostos sobre:
(...)
b) templos de qualquer culto bens e serviços de Partidos Políticos, instituições de educação e de assistência social, desde que as suas rendas sejam aplicadas integralmente no País para os respectivos fins;

[97] A proposta apareceu desde o primeiro anteprojeto apresentado à Assembleia Constituinte, na 71ª sessão, e durante todo o período de deliberação da Assembleia, num total de 182 sessões, não houve nenhum debate sobre ela, seja para justificar, seja para contestar. Nos anais há apenas a transcrição de uma proposta de emenda ao texto original do anteprojeto, com a lacônica justificativa de que, "quanto aos templos, é um dispositivo que, ainda recentemente, a Constituição uruguaia incluiu no seu texto" (BRASIL, 1947, Volume 17, p. 43). A única ressalva sobre a proposta foi apresentada pelo Constituinte Campos Vergal na 90ª sessão, em formato de emenda, mesmo assim restrita à imunidade em aos bens imóveis, tendo em vista que a Igreja Católica teria mais de quinze mil imóveis no Brasil, e a mesma ainda cobra por todas as suas atividades típicas, como batizados, crismas e unção dos enfermos, de forma que não haveria justificativa para não pagar seus impostos (BRASIL, 1947, Volume 15, p. 354).

uma acomodação de institutos cristãos no Estado laico (institucionalizada na Constituição de 1934), e da consolidação do discurso religioso como moralmente complementar ao discurso político, moderno e democrático (estratégia amplamente utilizada na formulação das Constituições de 1934 e 1946). Para tal, foi fundamental a atuação da Igreja Católica, por meio de uma bancada parlamentar forte e influente. Assim, o catolicismo conservou setores estratégicos da sociedade, como a educação e a organização da família, dentro do seu círculo de dominação simbólica (BERGER, 1985), mantendo-se como uma autoridade diferente e tão influente quanto o próprio Estado (BRUNEAU, 1974), permitindo-se apoiá-lo ou lhe ser contrário dependendo das circunstâncias e dos interesses em jogo. As Constituições de 1934 e 1946 estabeleceram, pois, um secularismo passivo, que manteve a laicidade do Estado sem retirar a religião da política e da esfera pública.

3.3. Do Estado para a sociedade civil e de volta: a emergência de novos atores sociais na disputa pelo Estado laico

3.3.1. O fim da concordata moral e a transição da Igreja Católica do Estado para a sociedade civil

Até a década de 1950, é possível afirmar que a Igreja Católica brasileira sempre esteve à serviço do governo instituído e da manutenção do *status quo* social (BRUNEAU, 1974, FONSECA, 2011; SERBIN, 2001), em troca de manter os privilégios de igreja quase oficial, com vantagens materiais e simbólicas perante outras religiões, por meio de financiamentos aos seus projetos educacionais e assistenciais, pela conservação de valores católicos, como o casamento indissolúvel e os símbolos religiosos em repartições públicas, e pela manutenção da imagem do Brasil como país eminentemente católico. Essa concordata moral (SERBIN, 2001) compensava a fraqueza institucional e evangelizadora da Igreja Católica, sempre com padres e dioceses insuficientes, pouca adesão dos fiéis aos sacramentos e afastamento da hierarquia católica do povo em favor de relações com a elite política e social.

No entanto, apesar de o poder político ser um dos grandes instrumentos para se exercer influência na sociedade (BRUNEAU, 1974), ele por si só não é capaz de manter uma igreja, que avoca para si a autoridade religiosa mas não é capaz de sustentar o ofício teológico e sacerdotal esperado pelos fiéis. Isso se torna claro em um contexto de quebra de monopólio do mercado religioso, quando outras igrejas se apresentam como alternativa à orientação espiritual, e de desagregação social tradicional, decorrente da complexidade de uma sociedade cada vez mais moderna, como ocorreu no Brasil em meados do século XX. Della Cava (1975) afirma que, enquanto o período de Vargas pode ser reconhecido como o triunfo da Igreja Católica pelo "reconhecimento de facto do catolicismo", o período seguinte, entre 1945 e 1970, foi de crise do catolicismo, decorrente de dois elementos principais: o colapso da liderança da Igreja em termos de seus quadros e organizações e a erosão do seu monopólio religioso.

O retorno da pauta religiosa na Constituição de 1946 e o auge da concordata moral nos anos 50, com a boa relação entre a hierarquia da Igreja Católica e os governos de Vargas e de Kubitscheck, não foram capazes de manter a unidade e centralidade da Igreja Católica no Brasil. O sucessor de Dom Leme (falecido em 1942), Dom Jaime de Barros Câmara, não tinha a habilidade política nem o carisma de seu antecessor, e seu conservadorismo contrastava com o surgimento de uma ala progressista no seio da Igreja (SERBIN, 2001; AZZI, 2008).

Essa ala começa a tomar corpo no Centro Dom Vital, quando Alceu Amoroso Lima, sucessor de Jackson de Figueiredo na direção do Centro, abandona a postura reacionária e anticomunista que mantinha por influência de seu antecessor e alinha-se ao cristianismo humanista e social de pensadores franceses como Jaqces Maritain e Louis-Joseph Lebret (DELLA CAVA, 1975; SERRA, 2014)[98]. Mas o principal nome da

[98] Tendo sido o mentor de iniciativas políticas e institucionais fundamentais para o renascimento da igreja na década de 1930, como a Liga Eleitoral Católica e a Ação Católica, e braço direito de Dom Leme, Alceu muda totalmente seus ideais políticos quando conhece os escritos de Maritain que condenavam o regime autoritário de Franco, na Espanha, e que enfatizavam a importância da democracia e da dignidade humana como meios de se realizar os princípios do cristianismo. Na década seguinte, Alceu dedica suas obras a criticar as desigualdades do regime capitalista, e a defender, na linha de Lebret, um sistema econômico humanista, que coloque a economia a serviço do homem, e não que o subjugue ou tire sua liberdade (SERRA, 2014).

ala progressista da Igreja Católica Brasileira foi Dom Helder Câmara. Tendo trabalhado com a juventude operária e com movimentos sindicais no Ceará, Dom Helder tornou-se bispo auxiliar do Rio de Janeiro em 1950, mostrando-se uma liderança muito mais potente que Dom Jaime Câmara. Em 1952, ele cria a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB, cujo objetivo era organizar as ações e a administração da Igreja brasileira e criar estratégias pastorais para conter a diminuição contínua de fiéis.

A criação da CNBB foi um grande feito para institucionalizar decisões da Igreja para além das relações pessoais de bispos com líderes políticos, e possibilitou que ela se firmasse como um poder social paralelo, e não mais atrelado ao Estado (FONSECA, 2011). Essencial para isso foi o reconhecimento do órgão pelo Vaticano, que, em 1954, envia ao Brasil um de seus diplomatas, Dom Armando Lombardi, para acompanhar os trabalhos do secretariado da CNBB. Della Cava afirma que:

> A partir da data de chegada de D. Armando ao Brasil, em 1954 (não a data da criação da CNBB em 1952), a CNBB tornou-se o porta-voz mais autorizado da Igreja Católica no Brasil. Como corolário, a CNBB – e não o Cardeal Arcebispo D. Jaime de Barros Câmara – tornou-se o verdadeiro sucessor do Cardeal Leme, enquanto o Secretário-Geral da CNBB, D. Helder Câmara, emergiu como líder de fato da igreja brasileira. (DELLA CAVA, 1975, p. 35)

Isso foi fundamental para que a ala progressista pudesse, pela primeira vez, assumir uma postura mais incisiva em relação à questão social, com iniciativas de aproximação da Igreja com setores populares da sociedade, notadamente no meio rural (DELLA CAVA, 1975; FONSECA, 2011; BRUNEAU, 1974; SERBIN, 2001, AZZI, 2008). À frente tanto da CNBB quanto da Ação Católica, Dom Helder incentivou e apoiou os setores especializados das juventudes católica agrária (JAC), estudantil (JEC) e universitária (JUC), a criar mecanismos de fundação e apoio a sindicatos rurais, apoio às ligas camponesas e criação do movimento de educação de base (MEB). Também teve um papel central na denúncia do crescimento das desigualdades sociais no país e apoiou, abertamente, as reformas de base do governo Goulart, principalmente a reforma agrária (BRUNEAU, 1974; SERBIN, 2001; FONSECA, 2011; SOUZA, 2004).

Dom Helder permaneceu à frente da CNBB entre 1952 e 1964. Durante esse período, além das ações internas de ampliação da igreja na base da sociedade brasileira, ele também organizou a Primeira Conferência Geral do Episcopado Latino Americano – CELAM (1955), uma união inédita entre os bispos da América Latina que abraçou determinantemente a luta contra as desigualdade sociais da sociedade latino-americana e a causa dos pobres, no seio do qual se desenvolveu a Teologia da Libertação (DELLA CAVA, 1986; SERBIN, 2011), e representou a igreja brasileira no Vaticano. Juntamente com o bispo chileno Dom Manuel Larraín, Dom Helder foi responsável por fazer a Igreja Católica assimilar temas fortemente debatidos na América Latina, como justiça social e dignidade humana, no contexto do Concílio do Vaticano II (1962-1965). Esse foi, junto ao combate ao comunismo, o mote para a Santa Sé assumir o discurso de defesa dos direitos humanos e a luta por justiça social como objetivos da Igreja na sociedade contemporânea (SERBIN, 2001; HAYNES, 2014; BANCHOFF, 2011).

Não obstante, a CNBB (com sua postura progressista) estava longe de ser unanimidade dentro da Igreja Católica brasileira. Enquanto Dom Helder e a "igreja do Nordeste" lideravam o discurso de mudança social e reformas de base, bispos conservadores como Dom Vicente Scherer, de Porto Alegre, e Dom Geraldo Sigaud, de Diamantina, lideravam o bloco conservador. Para eles, a igreja sempre se preocupou com a miséria e a pobreza, e sempre fez caridade. Mas, como enfatiza Bruneau (1974), caridade é uma coisa, mudança social é outra. Na linha da tradição católica anticomunista, para a ala conservadora, os discursos de reforma agrária, de organização sindical e de justiça social eram claras manifestações do comunismo anticristão que ameaçava tomar de assalto o Brasil e a América Latina (SERBIN, 2001; BRUNEAU, 1974; DELLA CAVA, 1975). Assim, quando a crise política brasileira se instalou no período anterior ao golpe militar de 1964, a Igreja Católica encontrava-se dividida.

O segundo elemento de enfraquecimento do poder da Igreja Católica a partir da década de 1950 foi a perda da condição de quase monopólio religioso que marcava a sociedade brasileira até então. A industrialização tardia do Brasil, iniciada na década

de 1930 e acentuada no período pós-guerra, gerou grande impacto no crescimento demográfico, na urbanização e na alteração das relações produtivas e sociais (SERRA, 1982; SKIDMORE, 2003). A migração do meio rural para os centros urbanos, provocada majoritariamente por fatores socioeconômicos como a busca de trabalho, de renda e de melhores condições de vida, geralmente é acompanhada da perda dos laços sociais e de vínculos identitários que os indivíduos mantinham no campo. Nessas condições, as religiões exercem um forte papel de reorganização simbólica da vida, como afirmam Pierucci e Prandi: "Nas fases de mudança social mais intensa, a conscientização dos valores religiosos pode constituir uma opção ideológica e de orientação da vida" (PIERUCCI e PRANDI, 1996, p. 14-15).

A Igreja Católica, desde sempre deficitária diante da demanda de brasileiros que se declaravam católicos, viu-se cada vez mais impotente para atender o crescente contingente populacional nos grandes centros urbanos. Não só a quantidade de padres e igrejas nas cidades era deficitária, como boa parte das pessoas que frequentavam a Igreja Católica no meio rural deixava de fazê-lo no meio urbano, já que esse era um ato cultural, e não propriamente uma expressão de fé: a prática católica não conectava o indivíduo ao sagrado, mas apenas ao grupo social que ele abandona com a migração (BRUNEAU, 1974; CASANOVA, 1994; SERBIN, 2001; DELLA CAVA, 1975; 1986; PRANDI, 1996).

Nessas condições, a busca por alternativas religiosas é cada vez mais constante. Como ilustrado na Figura 3, a partir da década de 1940 o catolicismo começa a perder espaço para religiões espíritas e protestantes, processo que se intensifica nas décadas seguintes. Prandi (1990) afirma que as religiões espíritas que mais cresceram, o kardecismo e a umbanda, são religiões eminentemente urbanas, e ganham adeptos principalmente nas grandes cidades: Rio de Janeiro e São Paulo. Mas é o protestantismo que se destaca nessa mudança do quadro religioso. Não o protestantismo histórico, presente no Brasil desde o século anterior, mas o protestantismo pentecostal, cujas igrejas começam, na década de 1950, seu caminho rumo ao protagonismo religioso na cena política brasileira.

Como abordado anteriormente, as primeiras igrejas evangélicas que aportaram no Brasil no século XIX (luterana, anglicana, presbiteriana, metodista, batista) são as chamadas igrejas do protestantismo histórico. Apesar do pluralismo de doutrinas e práticas, e das transformações decorrentes da sua migração da Europa para os Estados Unidos, e deste para o Brasil, as igrejas históricas mantêm alguns princípios basilares de origem. Elas são igrejas integradas ao mundo capitalista e liberal, assumindo por vezes o ascetismo intramundano (operar nas circunstâncias da vida de todo dia e transformá-la numa vida racional *no mundo,* sendo o sucesso uma predestinação divina) ou a fuga ascética do mundo (conformação com as estruturas racionais e burocráticas e desenvolvimento de uma teologia pragmática e individualista) (FRESTON, 1993; WEBER, 2004). Algumas delas, como a luterana, são chamadas igrejas de imigração, cujo objetivo era fundamentalmente atender à demanda religiosa de imigrantes europeus e americanos, sem se engajarem na evangelização de indivíduos fora dessas comunidades. Outras, como metodistas e presbiterianas, são conhecidas como igrejas de missão, pois atuavam de forma proselitista, visando a conversão dos brasileiros ao "verdadeiro cristianismo", livre das crendices e práticas do catolicismo popular (FRESTON, 1993; LÉONARD, 2002).

Seja pelo desinteresse em propagar sua religião para além das comunidades estrangeiras, seja pela grande exigência doutrinária e profundo apego ao texto bíblico, práticas descoladas da cultura popular brasileira (mística, oral e comunitária), as igrejas evangélicas históricas vivenciaram uma expansão limitada na segunda metade do século XXI e início do século XX. O anticlericalismo republicano impulsionou esse crescimento, que logo perdeu fôlego com a romanização da Igreja Católica e a chegada das igrejas pentecostais (CAMPOS, 2011a).

O pentecostalismo chegou ao Brasil em 1910, trazido por imigrantes provenientes dos Estados Unidos (FRESTON, 1993; BAPTISTA, 2009). As primeiras denominações pentecostais foram a Assembleia de Deus, fundada em Belém do Pará (e rapidamente difundida pelo nordeste brasileiro), e a Congregação Cristã no Brasil, instalada no Sul do país. Paul Freston (1993) classificou esse momento como a primeira de três ondas do pentecostalismo. A segunda onda ocorreu nas décadas de 1950 e 1960,

quando o campo pentecostal se fragmenta e são criadas outras três grandes denominações – Quadrangular, Brasil para Cristo e Deus é Amor –, principalmente no Estado de São Paulo. A terceira onda, por sua vez, ocorreu nas décadas de 1970 e 1980, tendo como principais vetores a Igreja Universal do Reino de Deus e a Igreja Internacional da Graça de Deus, por vezes classificadas como neopentecostais.

O movimento pentecostal surgiu da ruptura da igreja metodista americana, no contexto do Segundo Avivamento[99] nos Estados Unidos, no final do século XIX. O pentecostalismo rompe com a religiosidade dogmática e clerical das igrejas históricas, valorizando uma religiosidade popular cujo objetivo principal era menos o conhecimento da palavra bíblica e mais a busca de santidade dos indivíduos por meio do batismo pelo Espírito Santo e da glossolalia[100] (SOUZA, 2015; FRESTON, 1993; LÉONARD, 2002). Ao contrário da busca demorada pela salvação por meio da ascese intramundana, o pentecostalismo disponibiliza uma experiência rápida e disponível a todos. Essa característica popular fez com que as igrejas pentecostais crescessem mais em cidades norte-americanas com grande exploração industrial e desigualdades econômicas, no meio de imigrantes e negros (FRESTON, 1993). Outro fator que contribuiu para sua difusão nos meios populares foi o fato de que seus missionários, vindos de contextos de marginalização e exclusão, criavam redes de instituições alternativas às instituições estatais e liberais, como forma de se defender culturalmente. Rejeitando o aburguesamento e a pretensão iluminista do protestantismo histórico, as primeiras igrejas pentecostais formavam uma

[99] Carlos Henrique de Souza afirma que o avivamento "teve como característica a pregação da livre graça de Deus em Cristo, salvação livre pela fé no Salvador mediante o convite de Deus ao arrependimento da fé. Neste movimento há também o uso da música como canal de divulgação da mensagem, promovendo a comoção religiosa pela emoção, o que levava as pessoas ao envolvimento emocional na experiência religiosa. Outro dado importante é a ênfase no papel do indivíduo durante o processo de arrependimento e conversão, onde ele alarga a brecha entre o calvinismo e o arminianismo, onde a justificação somente pela fé, elemento central para os reformadores, passou a dividir espaço com a necessidade de busca pela santificação, ponto que era influência da teologia arminiana que era contra o calvinismo" (SOUZA, 2015, p. 155).

[100] De acordo com o dicionário Houaiss, glossolalia significa a "suposta capacidade de falar línguas desconhecidas quando em transe religioso (como no milagre do dia de Pentecostes)". O dia de Pentecostes é descrito no segundo capítulo dos Atos dos Apóstolos, livro do Novo Testamento, onde, sob inspiração do Espírito Santo, os primeiros seguidores de Jesus teriam falado em Jerusalém e os estrangeiros ali presentes entenderam as preleções, cada qual em seu idioma (BÍBLIA, Ato dos Apóstolos, 2, 1-13).

comunidade de pessoas socialmente excluídas, a qual não precisava de um clero diferenciado (AZZI, 2008).

Quando dois imigrantes suecos que viviam nos Estados Unidos, Gunnar Vingren e Daniel Berg, vieram para o Brasil como missionários pentecostais e fundaram a igreja Assembleia de Deus em 1911, em Belém do Pará, encontraram uma população camponesa carente de padres e igrejas, com laços frágeis com o catolicismo tradicional, distante da hierarquia da igreja ou da elite católica das fazendas. Nesse ambiente, vigorava um catolicismo popular "permeável à adesão ao pentecostalismo, posto que as ênfases deste em experiências místicas, como o batismo do Espírito Santo e o dom de línguas, e a prática da cura divina, associavam-se bem ao mundo miraculoso da religiosidade popular católica" (BAPTISTA, 2009, p. 49).

Com o afluxo de populações do meio rural para as áreas urbanas, o pentecostalismo aumentou seus fiéis, que buscavam menos os rituais tradicionalistas e elitistas do catolicismo tradicional e do evangelismo histórico, e mais o pertencimento a uma comunidade. Buscava-se, assim, uma religião que oferecesse um código moral que fizesse do crente um membro de um grupo social pela internalização da religião (PIERUCCI e PRANDI, 1996; BAPTISTA, 2009; SANCHES, 2007; BRUNEAU, 1974, AZZI, 2008).

Não obstante a teologia e os ritos populares, o pentecostalismo brasileiro em geral (com destaque para a Assembleia de Deus) é organizado de forma altamente hierárquica, caudilhesca, patriarcal e com forte controle da autoridade religiosa sobre os crentes (FRESTON, 1993; BAPTISTA, 2009; PIERUCCI, 1996c; CAMPOS, 2011b):

> Pode-se afirmar que o pentecostalismo quase não teve contato com o jogo da democracia na primeira metade do século XX. O mundo pentecostal se formou radicalmente dualista, opondo igreja e mundo, bem e mal, céu e terra, espírito e matéria, e assim por diante. A participação política era vista como algo mau. Este *ethos* religioso não era uma escola de participação democrática, no sentido de formar consciências críticas, deixar as pessoas pensarem, permitir que elas persuadissem outras e se articulassem, visando promover experimentos novos na sociedade. Estava longe, também, de ser uma escola de liberalismo político. (BAPTISTA, 2009, p. 42).

O código moral estreito e binário, que rechaça os vícios desse mundo, "espaço sujo e indigno dos verdadeiros crentes" (CAMPOS, 2006, p. 35), exige uma adesão

consciente e exclusiva do indivíduo aos dogmas religiosos e às diretrizes dos líderes pastorais, fazendo com que as igrejas pentecostais sejam mais sectárias e autoritárias e menos tolerantes, tanto nas relações das lideranças com seus fiéis, quanto na relação do crente com o não crente e com a pluralidade do mundo circundante (PIERUCCI, 1996c; BAPTISTA, 2009; CAMPOS, 2006).

Em boa medida, a criação da CNBB e o despertar da Igreja Católica para as classes mais baixas da sociedade foram reflexo da concorrência pelo mercado religioso e a busca de caminhos do catolicismo para não perder espaço na sociedade industrializada e urbana que crescia no Brasil (DELLA CAVA, 1975; CASANOVA, 1994). O que a Igreja não contava é que os acontecimentos políticos que mudaram o Brasil e a América Latina na década de 1960 iriam alterar profundamente as relações entre igreja e Estado.

O acirramento da Guerra Fria após a Revolução Cubana de 1959, sucedida pela fracassada invasão da Baía dos Porcos pelos EUA em 1961 e pela crise dos mísseis soviéticos em 1962, agitou a América Latina e a sociedade brasileira, altamente dependente dos Estados Unidos. O Brasil passava, então, por um dos períodos mais sensíveis da sua história. Jânio Quadros, presidente eleito em 1961, renunciara prematuramente ao cargo em agosto do mesmo ano. Seu vice, João Goulart, ex-ministro de Getúlio Vargas e reconhecidamente um trabalhista, era visto pelos setores militares e por civis ligados ao capital internacional e à oligarquia agrária como uma ameaça comunista que precisava ser combatida (SKIDMORE, 2003). Motta afirma que

> Um dos desdobramentos mais relevantes da conjuntura, ameaçadora do ponto de vista conservador, foi a proliferação de organizações anticomunistas. Amedrontados pela impressão de que os inimigos estavam se fortalecendo - influência cubana, crescimento das esquerdas, ascensão de Goulart - os grupos comprometidos com o anticomunismo começaram a se organizar. Nos anos imediatamente anteriores ao golpe de 1964, uma miríade de entidades anticomunistas se estruturou, compondo um número difícil de precisar. (MOTTA, 2000, p. 293)

Nesse período, enquanto a ala progressista da Igreja elege como prioridade política a denúncia das injustiças sociais e o apoio a lutas populares, a ala conservadora intensifica o discurso anticomunista e apoia organizações, grupos e movimentos

contrários a Goulart[101] (RODEGHERO, 2002; SIMÕES, 1985). Bispos e padres, altamente insatisfeitos com o apoio da CNBB ao governo, e leigos católicos conservadores unem-se aos militares da Escola Superior de Guerra - ESG[102] e à elite ligada ao capital interno e multinacional, unificada pelo Instituto de Pesquisa e Estudos Sociais e pelo Instituto Brasileiro de Ação Democrática - IPES/IBAD[103] (SIMÕES, 1985; SERBIN, 2001), em uma frente anticomunista.

Em 1960 é fundada a Sociedade de Defesa da Tradição, Família e Propriedade (TFP), pelo jornalista católico Plínio Corrêa de Oliveira, que apesar de pouca expressão política lançou frutos para um movimento liderado pela Igreja e por grupos de mulheres católicas da elite brasileira: o movimento Deus, Pátria e Família (SIMÕES, 1985; AZZI, 2008). Utilizando dos símbolos religiosos e nacionais para sensibilizar a opinião pública, estes setores da sociedade colocavam a suposta ameaça comunista como a antítese dos valores ocidentais e cristãos. O movimento culminou com a Marcha da Família com Deus pela Liberdade, nos dias que se seguiram ao famoso discurso de João Goulart em 13 de março de 1964, quando os setores conservadores da elite brasileira conseguiram mobilizar uma grande massa da sociedade civil para sair às ruas das principais cidades do Brasil contra a infiltração do *comunismo internacional, ateu e totalitário* (sic), do governo Goulart (SIMÕES, 1985).

---

[101] Skidmore (2003) apresenta uma descrição detalhada de como as propostas de reformas de base de Goulart, estopim para o golpe militar, foram muito mais um ato de "última esperança" para receber o apoio popular, já que, em fins de 1963, Goulart já não tinha nenhuma base política na qual se sustentar. A economia nacional estava em grave crise, e pairava uma atmosfera constante de potenciais golpes e contragolpes da direita e da esquerda. Solange Simões (1985) afirma que os setores conservadores da sociedade, militares, civis e religiosos, empreenderam uma verdadeira campanha de desgaste do governo Goulart e do nacional-reformismo, impedindo a solidariedade das classes trabalhadoras, difundindo o medo do "comunismo ateu" e de uma revolução comunista que se estaria formando no Brasil. Estes grupos eram formados principalmente pelo Instituto de Pesquisas e Estudos Sociais – IPES, pela Escola Superior de Guerra do Exército brasileiro – ESG, e por grupos femininos formados por mulheres que se apresentavam como "mulher-mãe-dona de casa-brasileira", que, como tal, tinham a obrigação de cobrar dos homens uma atitude para proteger as famílias da ameaça comunista.

[102] Escola de formação militar baseada no modelo americano do National War College, defensora da ideologia anticomunista, do livre comércio e que enfatizava a interdependência entre desenvolvimento econômico e segurança.

[103] Institutos criados dois anos antes do golpe militar de 1964, para preparar ideologicamente a opinião pública sobre a crise econômica e a suposta ameaça comunista que exigiriam uma intervenção militar para a defesa da democracia.

O posicionamento da Igreja Católica diante do golpe militar que se seguiu, em 31 de março de 1964, foi controverso. A utilização dos símbolos religiosos e mesmo a participação direta de padres e bispos nos movimentos conservadores não significava o posicionamento oficial da Igreja, nem mesmo da maioria da sua cúpula. O núncio papal à época reconhecia a legitimidade do governo de Goulart e se declarou contrário à sua deposição e oficialmente desvinculado a qualquer movimento nesse sentido (BRUNEAU, 1974). No episcopado brasileiro, por outro lado, não havia consenso sobre a medida.

> Quando aconteceu o golpe, a Igreja ficou um pouco paralisada. Como estava dividida internamente, não se pronunciou, nem no dia 31 de março, nem no dia seguinte, nem na semana seguinte. Só quatro semanas depois, houve uma reunião do Conselho Permanente da CNBB, que era formado pelos arcebispos, pelos cardeais e pela direção da CNBB, somando umas 28 pessoas. Eles discutiram, durante três dias, sobre os dois rascunhos de declarações e não chegaram a um acordo. Um rascunho havia sido redigido por Dom Sigaud, que era o arcebispo de Diamantina, dizendo que agradecia a Deus pela intervenção dos militares, que haviam salvo o País do comunismo. O outro foi redigido por Dom Helder Câmara e denunciava as prisões arbitrárias, a tortura e que estavam perseguindo os militantes da Igreja, prendendo-os injustificadamente. (BEOZZO, 2005, p. 27, *apud* BETT, 2011, p. 1175)

Não obstante, antes do final do ano de 1964, mudanças significativas na cúpula da igreja brasileira foram determinantes para o apoio que esta deu ao governo militar nos primeiros anos da ditadura. Casanova (1994) chega a afirmar que, concomitante ao golpe de Estado, a CNBB sofreu um golpe pela ala conservadora, visando afastar a ala progressista. A postura de Dom Helder em sustentar que o papel da igreja deveria ser a defesa dos pobres e o fim da injustiça social, e não a luta contra o comunismo, bem como seu apoio às reformas de base de Goulart, instigou a produção de um dossiê contra ele encaminhado ao Vaticano. Em março de 1964, Dom Helder foi nomeado arcebispo de Olinda e Recife, como forma de deslocá-lo do centro dos acontecimentos políticos do Rio de Janeiro. Ademais, a ala conservadora do episcopado articulou uma estratégia para retirar de Dom Helder e de seu grupo progressista a liderança da CNBB: ao invés da Conferência daquele ano se realizar no Brasil, a mesma foi sediada em Roma, durante o Concílio Vaticano II. Nesse ano, o grupo conservador, liderado

por Dom Agnello Rossi, foi eleito para os principais cargos da CNBB, restando a Dom Helder cargos menores de secretário da Regional em Recife e da Secretaria de Ação Social (BRUNEAU, 1974; DELLA CAVA, 1986; SERBIN, 2001; BETT, 2011).

Entre 1964 e 1968, a CNBB reforçou o discurso anticomunista, apoiando o governo militar tanto com gestos simbólicos (participando de cerimônias oficiais, por exemplo), quanto pela ação efetiva de dissolução da JEC, JOC e JUC, em 1968 (BRUNEAU, 1974; SERBIN, 2001; FONSECA, 2011). Conforme afirma Della Cava (1986, p. 14), "a partir de então, somente o episcopado falaria pela Igreja; em questões políticas tanto o clero quanto os leigos foram advertidos a refrearem suas línguas".

Esse apoio rendeu a manutenção da pauta institucional da Igreja junto ao Estado quando o governo militar outorgou, em 24 de janeiro de 1967, a nova Constituição, que revogou o sistema instituído pela Constituição de 1946. Nela, os princípios da laicidade e da liberdade religiosa foram mantidos (art. 9º e art. 150, §§ 1º, 5º e 6º), assim como a pauta prioritária da Igreja Católica: a colaboração para desenvolver atividade de interesse público, notadamente na educação, assistência social e saúde (art 9º, II); a imunidade tributária dos templos (art. 20, III, b); o casamento indissolúvel (art. 166, parágrafo único, e art. 175, § 1º, da EC 01/1969), os efeitos civis do casamento religioso (art. 175, §§ 2º e 3º da EC 01/1969); e o ensino religioso nas escolas públicas (art. 167, § 1º e art. Art. 167, § 3º, V, da EC 01/1969).

No entanto, a guinada para a causa social e o trabalho junto à juventude secundarista e universitária já estavam enraizados na base da Igreja Católica brasileira. Muitos leigos e religiosos estavam convencidos de que o aprofundamento da repressão política, o crescimento da violência no campo e o aumento da desigualdade econômica eram frutos de todo um sistema capitalista excludente e contrário à dignidade humana (SKIDMORE, 2004; PIERUCCI, 1996a; DELLA CAVA, 1986). Diversos padres e freiras se aproximaram de grupos de oposição à ditadura militar, e rapidamente tornaram-se alvo da repressão policial e de perseguição do governo (SERBIN, 2001). Quando Costa e Silva assumiu a presidência em março de 1967, deu-se início à fase mais violenta do sistema, e consequentemente à maior resistência de estudantes, operários e sindicatos rurais. Igrejas, conventos e seminários eram

utilizados para esconder perseguidos políticos, para realizar reuniões, e mesmo diversos padres participaram de guerrilhas (SKIDMORE, 2004; SERBIN, 2001).

Na medida em que o regime foi sendo tomado pela linha dura, diferentes correntes da Igreja católica começaram a convergir no discurso contrário ao governo brasileiro. Em 1966, Dom Helder mobilizou 15 bispos dos estados do Nordeste para lançar um manifesto contra a injustiça social e as perseguições policiais. Em julho de 1968, a CNBB divulgou um documento no qual condenava a tentativa do governo de controlar todas as instituições sociais, inclusive a igreja, em nome da Doutrina de Segurança Nacional, que foi, na oportunidade, comparada ao nazismo alemão. Em outubro daquele ano, o Cardeal Rossi recusou-se a celebrar uma missa em comemoração ao aniversário do presidente Costa e Silva, "gesto que no Brasil católico era inevitavelmente considerado como insulto pessoal ao presidente" (SKIDMORE, 2004, p. 160). Isso fez aumentar a perseguição dos militares à Igreja Católica, e durante o ano de 1969 a violência contra religiosos se agravou. Um jovem sacerdote que trabalhava com Dom Helder foi assassinado em Recife. Religiosos foram metralhados, frades dominicanos presos e torturados (SERBIN, 2001; SKIDMORE, 2004). Os militares acusavam padres e bispos de atividades subversivas e comunistas. Em contrapartida, a denúncia da Igreja contra a violência do regime fica cada vez mais constante e contundente, até que, em 1970, Dom Helder denuncia abertamente as torturas praticadas pelo governo militar brasileiro diante de uma plateia de dez mil pessoas, em Paris (SERBIN, 2001; SKIDMORE, 2004; BRUNEAU, 1974).

Todos estes acontecimentos representaram a ruptura de setores significativos da Igreja Católica com o governo militar, e o fim da concordata moral entre igreja e Estado brasileiro (SERBIN, 2001; FONSECA. 2011). Pela primeira vez, a Igreja Católica brasileira agiu efetivamente como uma instituição diferente, independente e contrária ao Estado. Sua condição de instituição internacional e com pretensões de universalidade a colocou a salvo do total controle do regime militar, tornando-a uma das únicas capazes de enfrentá-lo:

> Como resultado, a Igreja tornou-se o mais conspícuo opositor do estado autoritário brasileiro. Não era apenas a CNBB procurando agressivamente

> defender sacerdotes e leigos contra a tortura (muitas vezes sem êxito). Eram também os ativistas católicos que mobilizavam seus contatos no exterior – no Vaticano, no seio do clero e do laicato da Europa e dos Estados Unidos, e de outros ativistas dos direitos humanos, gerando assim protestos na imprensa estrangeira. A crítica dos meios católicos estrangeiros inquietava especialmente os militares brasileiros. (SKIDMORE, 2004, p. 274)

A mudança do papel da Igreja Católica brasileira - de apoiadora dos governos estabelecidos para aliada dos movimentos populares pela justiça social – foi também um reflexo da Segunda Conferência dos Bispos da América Latina, realizada pelo CELAM em Medelín em 1968. Este evento pretendeu traduzir o Concílio Vaticano II para a América Latina (DELLA CAVA, 1986), tendo um forte caráter de denúncia das desigualdades sociais e a violência institucionalizada que marcam os povos latinos. Foi durante a Conferência de 1968 que o compromisso preferencial pelos pobres foi firmado, e difundida para a América Latina a Teologia da Libertação (DELLA CAVA, 1986; KRISCHKE, 1986). No Brasil, a Igreja Católica criou instituições dentro de sua estrutura nas quais clérigos e católicos atuavam junto a leigos e a segmentos populacionais para lutar em diferentes frentes: a proteção da população indígena, por meio do Conselho Missionário Indígena (CIMI); a proteção dos trabalhadores rurais e apoio ao movimento dos sem-terra por meio da Comissão Pastoral da Terra; a criação e difusão das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e do desenvolvimento da Teologia da Libertação, nos quais a atividade religiosa identifica-se com a luta social, a conquista de cidadania, a emancipação dos explorados pela tomada de consciência da sua situação de explorado, e que visam, no limite, a mudança da sociedade capitalista desigual para uma sociedade fraterna e igualitária (DELLA CAVA, 1986; KRISCHKE, 1986; PRANDI e SOUZA, 1996).

Ademais, nos anos 1970 foram desenvolvidos os movimentos sindicalistas, no meio urbano, e os movimentos rurais, como os movimentos dos atingidos por barragens e o movimento dos sem-terra, que também agregavam às lutas contra o regime militar, mas visavam principalmente a melhoria das condições de vida dos trabalhadores em um sistema de exclusão social (SCHERER-WARREN, 2007). Em todos estes movimentos, a Igreja Católica teve um papel ativo, quando não central, apoiando diversos movimentos sociais que foram tomando impulso à medida que o

regime arrefecia – associações de bairros, sindicatos urbanos e rurais, movimento operário, dentre outros (SCHERER-WARREN, 2007; DELLA CAVA, 1986; MAINWARING, 1986; DOIMO, 1986; KRISCHKE, 1986).

Assim, ao longo dos anos de 1970 e 1980, a Igreja Católica brasileira abandona o discurso anticomunista e assume o papel de "voz dos que não têm voz", pelas constantes denúncias contra o regime militar, e de igreja do povo, por meio da opção preferencial pelos pobres diante das desigualdades econômicas e sociais que assolavam o Brasil (DELLA CAVA, 1986; PIERUCCI, 1996a; BRUNEAU, 1974; FONSECA, 2011). A ruptura com o governo militar criou para a Igreja a obrigação de sustentar uma oposição moral ao Estado brasileiro (FONSECA, 2011; SERBIN, 2001), fazendo-a se deslocar do papel de uma instituição autorizada a falar em nome do governo para, agora, ser uma das principais vozes da sociedade civil brasileira (DELLA CAVA, 1986).

O fim do apoio da Igreja Católica ao governo militar não significou, contudo, um esvaziamento da religião do Estado brasileiro. Se, na política, não há espaços vazios, o espaço deixado pelo catolicismo foi rapidamente ocupado pelo protestantismo pentecostal e, em menor medida, pela umbanda e pelo kardecismo (FRESTON, 1993; SERBIN, 2011; PIERUCCI, 1996c; BAPTISTA, 2009; CAMPOS, 2011b; BROWN, 1985).

Freston (1993), Azzi (2008) e Campos (2006) afirmam que, desde a década de 1950, a participação de protestantes na política começa a ser mais constante e planejada. Eles ocupavam, geralmente, o cargo de deputados federais e eram membros de igrejas históricas, mas não tinham nenhum tipo de endosso oficial de suas igrejas. A atuação destes religiosos tinha como objetivo transformar o capital religioso e a ascensão social que a ética protestante lhes conferia (WEBER, 2004) em capital político, articulando estratégias corporativas para garantir interesses econômicos-liberais. Advogando valores liberais e democráticos, os políticos evangélicos defendiam o protestantismo de forma discreta, em geral apenas para sustentar a liberdade religiosa e a laicidade do Estado, sendo essa uma estratégia da sua própria sobrevivência e liberdade em uma sociedade predominantemente católica.

Apenas na década de 1960, os evangélicos pentecostais aportaram na política institucional. Como já destacado, a doutrina pentecostal é marcada pelo esforço de manter a vida mundana afastada, e em grande medida oposta, à vida religiosa. Nesse sentido, a atitude dos pentecostais em relação à política era de indiferença ou mesmo rejeição. As igrejas recomendavam aos fiéis que se mantivessem afastados dos espaços políticos, como partidos, cargos políticos e movimentos sociais, atitude essa representada pela máxima "crente não se mete em política"(CAMPOS, 2006). Não obstante, o vertiginoso crescimento das igrejas pentecostais nas décadas de 1950 e 1960 transformaram-nas, rapidamente, em alvo da política institucional. Políticos profissionais procuravam representantes religiosos para arregimentá-los para seus partidos e trazer consigo seu potencial eleitoral representado pelos fiéis das igrejas. Em 1964, "os pentecostais não só dispunham de vereadores e deputados estaduais, mas também de um representante na Assembleia Legislativa em Brasília" (AZZI, 2008, p. 663).

Doutrinariamente, a justificativa para a mudança de postura das igrejas pentecostais, do total afastamento para a crescente participação política partidária, era justificada com a passagem bíblica de Romanos 13[104]: toda autoridade vem de Deus, inclusive as autoridades governamentais, e o bom crente se submete a esta autoridade. Em outras palavras, como destaca Baptista (2009), participar da política é válido, desde que a favor do governo.

Isso favoreceu a aproximação dos pentecostais e dos militares. Enquanto as igrejas do evangelismo histórico se dividiam entre uma postura de neutralidade diante do sistema, até um apoio ao discurso católico de combate às desigualdades sociais, conscientização popular e proteção aos direitos humanos no Brasil e na América Latina[105], as igrejas pentecostais assumiram fortemente o discurso anticomunista,

---

[104] "*1 Cada qual seja submisso às autoridades constituídas. Porque não há autoridade que não venha de Deus, e as que existem foram instituídas por Deus. 2 Assim, aquele que resiste à autoridade, opõe-se à ordem estabelecida por Deus; e os que a ela se opõem atraem sobre si a condenação. 3 Em verdade, as autoridades inspiremos, não porém a quem pratica o bem, e sim a quem faz o mal! Queres não ter o que temer a autoridade? Faze o bem e terás o teu louvor.*" (BÍBLIA, Rom. 13, 1-3).

[105] O protestantismo latino-americano também desenvolveu uma corrente doutrinária correspondente à Teologia da Libertação católica: a Teologia da Missão Integral. A TMI buscava deslocar a forma como se pensava a missão da igreja no mundo, de proselitista e sectária para uma igreja ecumênica, a serviço

exultando a importância da doutrina de Segurança Nacional. O governo, por seu lado, incentivava as igrejas pentecostais, atraindo religiosos para filiarem-se à ARENA e aumentando o apoio às missões americanas na Amazônia[106] (LÖWI, 2000; CAMPOS, 2006; FRESTON, 1993). Essa relação de proximidade entre militares e pentecostais resultou no encerramento de debates sobre questões sociais nos jornais evangélicos e a completa omissão de qualquer denúncia contra o regime por parte dos pentecostais (FRESTON, 1993; PIERUCCI, 1996c). Quando, em 1973, várias denominações cristãs se uniram para lançar uma campanha pelos direitos civis no Brasil, as igrejas pentecostais se mantiveram fora (DELLA CAVA, 1986), assim como também não estiveram nas ruas dez anos depois, no movimento das Diretas Já (PIERUCCI, 1996c).

Além do pentecostais, o governo militar favoreceu a umbanda e o candomblé, potencializando o pluralismo do mercado religioso para, consequentemente, enfraquecer o catolicismo (SERBIN, 2001; BROWN, 1985). Desde o fim do governo Vargas e a reconstitucionalização em 1946, a umbanda aproveitou-se do fim da perseguição sistemática às religiões africanas pelas forças policiais e começou a se organizar em federações, cujos líderes buscavam proteção e legitimidade por meio de alianças com políticos locais e mesmo lançando candidatos próprios aos pleitos eleitorais. Os umbandistas se constituíram, então, em um grupo de interesse político, no mesmo estilo que os pentecostais, sendo atraídos por políticos e partidos diversos. Brown (1985) afirma que "a Umbanda orientou seu envolvimento na política sem assumir qualquer identificação política clara ou não ambígua. Recomendava-se aos eleitores apoiar os candidatos porque estes apoiavam a Umbanda ou porque eram eles mesmos umbandistas." (p. 29).

---

do fiel, e engajada em mobilizações para o combate das desigualdades e em defesa dos oprimidos (LÖWY, 2000).

[106] Löwy (2000) afirma que "muitos latino-americanos, sobretudo católicos esquerdistas e progressistas, consideram a "invasão das seitas protestantes" [como eram chamadas as igrejas pentecostais] como uma conspiração organizada pelos Estados Unidos contra a teologia da libertação e, mais geralmente, contra os pobres." (p. 186). Apesar de reconhecer a alta carga de teoria da conspiração nessa posição, e de afirmar que esse elemento não explica o grande sucesso do protestantismo pentecostal na América Latina, Löwy não descarta a possibilidade de que "alguns evangélicos estavam dispostos a se colocarem a serviço dos objetivos geopolíticos do governo Reagan", principalmente na América Central, em troca do apoio financeiro do governo norte-americano às missões.

Essa postura de sustentar interesses do grupo independente de ideologias políticas, aliada ao fato de que, desde seu surgimento, a umbanda sempre teve alta popularidade nos meios militares, favoreceu a aproximação desta religião com o governo militar. O governo federal transferiu a competência do registro dos centros de umbanda da polícia militar para os cartórios civis, e pela primeira vez a incluiu como religião declarada no censo de 1965. Em nível local, os governos municipais e estaduais reconheceram datas comemorativas da religiosidade de matriz africana, como o dia de Iemanjá e dos pretos-velhos, e os orixás correspondentes às santidades católicas (BROWN, 1986; SERBIN, 2001; FONSECA, 2011). Ademais, como destaca Prandi (1990; 2004), os anos 1960 e 1970 são os anos da contracultura, que no Brasil manifestou-se, dentre outras formas, pela valorização da cultura indígena e negra, pela busca das raízes da sociedade brasileira. O autor destaca que

> parcela importante da legitimidade social que a cultura negra do candomblé desfruta hoje foi gestada a partir de uma nova estética formulada pela classe média intelectualizada do Rio de Janeiro e de São Paulo nas décadas de 1960 e 1970, que adotou e valorizou mais do que nunca aspectos negros da cultura baiana, seus artistas e intelectuais." (PRANDI, 2004, p. 224).

O regime militar explorou essa busca por raízes tipicamente brasileiras, destacando os elementos nacionalistas da umbanda que serviam ao discurso também nacionalista do regime.

Mesmo com o apoio das demais religiões, o regime militar não desejava levar ao limite o enfrentamento com a Igreja Católica. Sua importância política e social, sua universalidade e sua dimensão internacional faziam dela uma inimiga potente, uma ameaça política à ditadura maior do que as guerrilhas ou qualquer outro grupo (SERBIN, 2001). Ao mesmo tempo, a Igreja tinha interesse em manter seus privilégios junto ao Estado brasileiro, notadamente diante da concorrência religiosa em expansão. Por entenderem, pois, que precisavam uns dos outros, bispos e militares iniciaram, em 1970, negociações para colocar fim, ou ao menos diminuir, a tensão entre Igreja Católica e Estado brasileiro, por meio da Comissão Bipartite[107], que durante quatro

[107] "grupo que promoveu, durante quatro anos, 24 reuniões secretas entre o alto clero católico e figuras do governo militar sob ordem direta do presidente da República, a partir de iniciativa do general

anos promoveu a "reconciliação da elite", e evitou um conflito aberto entre a cúpula católica e a militar (SERBIN, 2001; FONSECA, 2011).

Apesar de a Igreja Católica ter evitado um rompimento total com os poderes políticos estabelecidos, e apesar de ter ampliado sua influência em setores da sociedade até então pouco merecedores de sua atenção – as camadas populares e rurais – esse período marcou uma mudança significativa no processo de secularização brasileiro. Parte da população, notadamente as classes populares urbanas, estavam, também, envoltas na esfera de influência das religiões pentecostais e afro-brasileiras, que acessavam, pouco a pouco, a mesma estratégia utilizada pela Igreja Católica tempos atrás, para aumentar sua influência social: aproximar-se dos poderes políticos e fazerem seus discursos serem representados nos espaços políticos institucionais. O fenômeno da pentecostalização crescente da população urbana, somada à difusão dos movimentos contraculturais, que promoviam formas novas de vivenciar a religiosidade e a espiritualidade, com maior filiação a religiões orientais, como o budismo, e o resgate de religiosidades e da cultura de povos tradicionais (FRESTON, 2010; BROWN, 2010), ruiu o mito do país católico criado por Dom Leme, estabelecendo, pela primeira vez no Brasil, condições reais de disputas sociais e políticas em um contexto de pluralismo religioso.

Ademais, assim como no âmbito internacional, os anos 1970 e 1980, no Brasil, foram marcados pelo desenvolvimento de movimentos sociais cujas demandas por justiça se baseavam na perspectiva dos sujeitos no sistema de reprodução social e cultural (SCHERER-WARREN e LÜCHMANN, 2004), notadamente os movimentos negro, feminista e LGBT (DOMINGUES, 2007; PINTO, 2003; PEDRO, 2006; FACCHINI, 2003; RODRIGUES, 2011).

Ainda que, naquele momento, a religiosidade cristã não tenha sido alvo direto destes movimentos, a realização de direitos desses grupos passava necessariamente pela revisão de valores sociais instituídos/apoiados pelas religiões cristãs, como a

---

Antônio Carlos Muricy, chefe do Estado-Maior do Exército, e de Cândido Mendes, intelectual católico de renome e destacado membro da elite brasileira que se encontrava preocupado com o fosso aberto entre a Igreja Católica e os militares." (FONSECA, 2011, ebook)

normatização do conceito de sexualidade, reprodução, família, e mesmo de liberdade religiosa. Assim, não surpreende o fato de que, diferente dos movimentos que denunciavam as desigualdades socioeconômicas, a Igreja Católica não tenha figurado como articuladora/apoiadora de nenhum destes movimentos, igualmente atrelados, em alguma medida, ao combate à ditadura militar e pela realização dos direitos humanos.

O principal indicador de que a sociedade brasileira estava, de fato, passando por um momento de mudança nas relações entre sociedade, Estado e religião, no sentido de um amadurecimento do secularismo pela contestação e desinstitucionalização da moral cristã inscrita em institutos sociais tradicionais, foi a aprovação da Emenda Constitucional nº 9, de 29 de junho de 1977, que constitucionalizou o divórcio no Brasil. Referida Emenda modificou o § 1º do art. 175 da Constituição de 1967, substituindo a expressão "O casamento é indissolúvel" pelo texto "O casamento somente poderá ser dissolvido, nos casos expressos em lei, desde que haja prévia separação judicial por mais de três anos".

O texto, proposto pelo Senador Nelson Carneiro, que há trinta anos militava a favor do divórcio, suscitou debates no Congresso e na imprensa, envolvendo os chamados divorcistas, favoráveis à mudança, e os antidivorcistas, representantes da Igreja Católica e políticos a ela alinhados (FÁVERI, 2007; ARCHANJO, 2008). Ainda que o principal argumento dos divorcistas fosse o mesmo dos antidivorcistas, qual seja, a proteção à família e à honra da mulher (os primeiros pensando na perspectiva daquelas que se desquitaram, encontraram outros parceiros e não puderam regularizar a situação da nova família por falta do divórcio; os segundos defendendo as famílias inicialmente formadas, que não deveriam se desfazer por eventuais desentendimentos dos casais), os defensores do divórcio deixavam claro que as mudanças sociais exigiam uma mudança legislativa independente da oposição da Igreja Católica. Nas oportunidades em que se manifestou na tribuna sobre o tema, o Senador Carneiro abordou o fato de que o Brasil é um país laico, com um pluralismo religioso – considerando, aí, um contingente de pessoas que não professam nenhuma

religião – que não admite mais um tema como o casamento e o divórcio se manter por bases religiosas:

> O SR. NELSON CARNEIRO – Pretendendo coagir o Congresso, a Igreja sai do terreno próprio de sua ação, que é espiritual e não política. Por estarem metidos em política é que padres e bispos perdem cada dia a ascendência que já possuíram e hoje declina a olhos vistos. Limitam o seu esforço a persuadir os católicos, fiéis à sua crença no sacramento, que esse se assevera na indissolubilidade. Os outros não católicos, cada vez em maior número, têm o direito de pedir ao Estado que os libere do vínculo civil do casamento, quando esse, em lugar da felicidade, traz amargura de um convívio impossível e desemboca na sem-cerimônia do desquite." (...) E confio que, livres de qualquer coação e temor, Deputados e Senadores, quando chamados a votar, consultarão apenas sua consciência e não faltarão ao dever de, legisladores civis, num país onde Estado e Igreja são separados, se debruçarem sobre a realidade conjugal brasileira, buscando solucionar o drama de tantos lares, e servindo à dignificação da mulher, dos filhos, da família e da sociedade. (BRASIL, Congresso Nacional, 19 mai. 1977, p. 1888)

> O SR. NELSON CARNEIRO - Nesses 26 anos de lutas e esperanças, o Congresso e a Nação são testemunhas de que jamais coloquei o problema da dissolução do contrato civil do casamento como uma luta contra a Igreja Católica, em cuja fé nasci, me eduquei, vivo e espero morrer. Sinto, porém, que desta vez, a Igreja Católica é que procura, por muitos de seus ministros, desobedecendo a sábia lição de seu Primaz, não só pedir, mas pressionar o Congresso, como se esta fosse uma luta do Congresso contra a Igreja. (...) Sem qualquer imaginação, os antidivorcistas repetem hoje contra o divórcio as mesmas acusações e prognosticam as mesmas desgraças que marcaram o Decreto nº 181, de janeiro de 1890, que instituiu o casamento civil. (...) Se o matrimônio, como sustentam tantos sacerdotes, é um problema religioso, nosso dever, num Estado leigo, é acatar a opinião de todos os cultos. A Igreja Luterana não está só nesta campanha. Outras, e numerosas Igrejas a acompanham. E, sob a autoridade do Papa, a Igreja Oriental permite a dissolução do matrimônio. Em todos os países onde há divórcio, a Igreja e o Estado divorcista convivem. (BRASIL, Congresso Nacional, 9 jun. 1977, p. 2634-2636)

É notável a crítica de Carneiro de que o argumento da "ameaça e fim da família", utilizado pelos antidivorcistas, é o mesmo utilizado na época da criação do casamento civil, em 1890[108], e que, ao fim e ao cabo, não só não se confirmou como a Igreja Católica soube, ao longo dos anos, conviver harmoniosamente com o casamento civil, o desquite e, em outros lugares do mundo, o divórcio.

[108] Veremos, no próximo tópico, como "a proteção à família" é, mais uma vez, o argumento utilizado pelos evangélicos, a partir de 1988, para se posicionarem contra o casamento de pessoas do mesmo sexo.

Na oportunidade, mais uma vez, a questão da mulher ganha destaque nos discursos sobre a família. Ela é tratada a partir da perspectiva naturalizada de que o papel que cabe à mulher é de mãe, esposa, guardiã da família e da moral sexual (FÁVERI, 2007), perspectiva esta sustentada tanto por divorcistas quanto por antidivorcistas. Os debates entre o Senador Benedito Ferreira, o parlamentar mais resistente ao divórcio, e outros parlamentares divorcistas, ilustra bem que o divórcio não era, absolutamente, um meio de garantir a liberdade e a igualdade da mulher perante o homem, mas sim permitir que ela se mantivesse "respeitável" diante do fim do casamento ao poder formar uma nova "família legítima" (sic):

> O SR. BENEDITO FERREIRA - Em verdade, Sr. Presidente, o que verificamos no Brasil é o culto à insensatez, ao escândalo, que, sorrateira e ostensivamente, infelizmente, vai aos poucos corroendo as bases sólidas da moral edificada nos mais puros preceitos e tradições cristãs de nossa gente, para, nessa marcha, dar abrigo a uma nova ordem moral.
> O SR. LUIZ CAVALCANTE - Senador Benedito Ferreira, V. Exa. fala em câncer. Esse é justamente um dos pontos que mais me impressionam, porque **o câncer a que V. Exa. se refere ataca de preferência, e muito preponderantemente, as mulheres. Elas é que são as maiores vítimas do câncer da falta do divórcio. Nós, homens, de qualquer que seja a categoria social - políticos, militares, comerciantes, industriais, e até Ministros de Estado- nós homens, em nossas desavenças familiares, quando repudiamos a esposa sempre a substituímos por outra, quase que de imediato. Mas a coitada repudiada fica terrivelmente jungida a um mundo de preconceitos, obrigada a uma abstinência sexual a que nós fugimos e da qual elas não podem fugir, a bem duma moral desigual, unilateral. Portanto, vejo no divórcio a correção, a oportunidade igual, ruim, boa, mas para os dois, e não desigual, terrivelmente desigual para a mulher, como é atualmente.**
> O SR. BENEDITO FERREIRA - sabe V. Exa. que **o divórcio, realmente beneficia a mulher, quando esta é puramente mulher e não é mãe,** é puramente mulher, não ê mãe e ê nova, porque sabe V. Exa. que o fim do casamento não é a saciedade pessoal nossa. **O fim precípuo e maior do casamento é a perpetuação da espécie,** embora, também, a saciedade das nossas necessidades fisiológicas, mas tem ele como seu ponto alto, a criação da prole. (BRASIL, Congresso Nacional, 23 abr. 1977, p. 1040-1043. Grifo nosso)

> O SR. LUIZ CAVALCANTE - Já disse alguém que a castidade das viúvas é a mais difícil e a mais meritória. Assim também a castidade das desquitadas. É que o sexo é uma grande fonte de pecado. Veio do sexo o primeiro pecado cometido na Terra, aquele pecado que Santo Agostinho qualificou de feliz culpa. **Parece-me fora de dúvida que o jugo dos preconceitos sociais expõe bem mais a mulher desquitada à condição de pecadora e, portanto, de marginalizada social**, enquanto o homem desquitado prossegue galgando posições mesmo na vida pública, chegando não raro a Deputado, Senador, General, Embaixador e até a Ministro de Estado. **O divórcio corrigirá essa desigualdade. Creio que para o pai de família seria menos incômodo ter em**

> **casa uma filha divorciada do que uma filha desquitada** (BRASIL, Congresso Nacional, 27 abr. 1977, p. 1097. Grifo nosso).
>
> O SR. NINA RIBEIRO - Quanto a mim, sempre votei contra a dissolubilidade do matrimônio e não face às razões de natureza religiosa, que seriam válidas. Eu sei que há desajustamento entre marido e mulher. Sei que lares desfeitos se reconstituíram irregularmente em ótimas condições de vida. A solução para esses desajustamentos, porém, não é o divórcio. Esposo e esposa são normalmente egoístas ao tomarem esse rumo. Vêem somente o interesse pessoal: não pensam nos filhos, os grandes prejudicados com o divórcio. **Há uma crise na família brasileira, todos nós sabemos! Há até filhos que se rebelam contra os pais; isso, porém, constitui uma minoria. E essa rebeldia é, em parte, decorrente da falta de assistência e até de convivência permanente de pais com filhos. O trabalho da mulher, quando casada, criou esse problema.** Que não esperar do filho que se despega, definitivamente, do pai ou da mãe, com o lar desfeito? (BRASIL, Congresso Nacional, 28 abr. 1977, p. 1155. Grifo nosso).

O episódio da aprovação do divórcio em 1977 deixa claro que a quebra da concordata moral entre Igreja Católica e Estado não significou o fim da utilização de argumentos eminentemente religiosos no debate político. Ainda que a laicidade (separação entre Igreja e Estado) tenha sido ampliada (com o fim do status da Igreja Católica de "quase igreja oficial"), estava claro que a religiosidade cristã ainda exercia (e exerce) um forte papel no estabelecimento de padrões de comportamentos valorados ou depreciados na sociedade brasileira. A laicidade tampouco impediu que forças religiosas mobilizassem parlamentares para ter acesso ao espaço político institucionalizado e para traduzir argumentos religiosos em argumentos laicos para sustentarem seus pontos de vista.

O episódio também é emblemático para demonstrar que a chamada ala progressista da Igreja Católica o era apenas em relação às lutas por redistribuição (FRASER, 2008), ou seja, visava combater a injustiça socioeconômica representada pela exploração, pela marginalização e pela privação de bens materiais. Em contrapartida, ela mantinha a mesma postura conservadora em relação às bases simbólico-culturais de um sectarismo religioso avesso à ruptura de padrões de comportamento social representados por institutos como o casamento, a família e os papéis de gênero, assim como ocorreu no cenário internacional.

Não obstante, a autorização do divórcio representou a primeira grande derrota da pauta religiosa na política brasileira. Seguindo a tendência mundial, o sentido do

secularismo moderno, tardiamente consolidado no Brasil, começa a ser contestado por discursos que criticam o papel de "guardiã da moral" e de "normatizadora dos costumes" que foi atribuído à religião desde o estabelecimento do secularismo passivo no Brasil. Assim, na medida em que as igrejas pentecostais foram contestando a hegemonia católica como única porta-voz da moralidade convencional, e na medida que a participação de movimentos em defesa dos direitos sexuais e reprodutivos foi sendo ampliada, no bojo do processo de redemocratização, as disputas pelo sentido de laicidade do Estado foram se expandindo, como será analisado a seguir.

3.3.2. A ampliação da participação democrática e a disputa pelo sentido da laicidade no Brasil contemporâneo.

A análise desenvolvida até aqui mostra como a laicidade brasileira foi conformada a partir da relação entre os poderes políticos e a Igreja Católica. Ainda que as demais religiões (as denominações evangélicas, as religiões de matriz africana e o espiritismo kardecista) tenham sido, em alguma medida, beneficiadas ao longo do processo, a construção da laicidade foi marcada por uma luta contínua entre forças católicas e forças anticlericais em torno de certos privilégios constitucionais da Igreja Católica (MONTEIRO, 2006). O fim da religião de Estado na Constituição de 1891 refletiu um pensamento iluminista de que a religião, notadamente a Católica, era incompatível com a modernidade; a organização das igrejas em associações religiosas e o incentivo à disputa por financiamento público na educação e na assistência social entre católicos, kardecistas e evangélicos, durante o período Vargas, foi resultante de estratégias eminentemente políticas de um governante que via no controle dos grupos sociais uma forma de fortalecimento do seu próprio poder; da mesma forma, a promoção de religiões em ascensão como o pentecostalismo e a umbanda no período militar decorreu de uma reação política à resistência da Igreja Católica ao governo ditatorial, visando diminuir o poder social do catolicismo por meio da disputa de fiéis no mercado religioso. Apenas na década de 1980 a laicidade brasileira começa a ser

pensada em diálogo com outros grupos sociais: os evangélicos pentecostais e movimentos sociais defensores de direitos sexuais e reprodutivos.

Como exposto anteriormente, desde o início da República, a política brasileira contou com o envolvimento de evangélicos. Mas tanto o perfil dos políticos evangélicos quanto sua representação se modificaram em cada período histórico. Na República Velha e no Estado Novo, os políticos evangélicos eram representantes de uma classe social liberal e democrata, espelhada nos ideais norte-americanos e no calvinismo. Eram comerciantes, fazendeiros e profissionais liberais que, na maioria das vezes, eram eleitos "em função da transformação do capital econômico em capital político, o qual foi sendo acumulado por suas famílias ou por eles mesmos" (CAMPOS, 2006, p. 37). Estes políticos não eram eleitos por pertencerem a igrejas evangélicas, e não representavam anseios proselitistas de uma suposta classe evangélica, a não ser ao defender a liberdade e o pluralismo religioso, a laicidade do Estado e a não-discriminação em virtude de orientação religiosa (CAMPOS, 2006; FRESTON, 1993). Exemplo disso foram as mobilizações para o estabelecimento do casamento civil em 1891 e a tentativa de retirada do ensino religioso das escolas públicas em 1934.

Entre as décadas de 1950 e 1970, com a urbanização do Brasil e as mudanças nas relações políticas - do coronelismo do campo ao clientelismo da cidade (FRESTON, 1993; BAPTISTA, 2009), e com o crescimento de religiões não católicas como o pentecostalismo e a umbanda, suas lideranças começaram a ser cooptadas pela política partidária. Essa cooptação visava o apoio a políticos tradicionais, não necessariamente membros das igrejas, que selavam acordos de defesa dos interesses dos religiosos e que lhes proporcionavam legitimidade em uma sociedade ainda tradicionalmente católica (FRESTON, 1993; CAMPOS, 2006; BROWN, 1985). Essa estratégia foi amplamente utilizada durante o período militar, como já visto, e foi um instrumento acessado pelos partidos para elegerem candidatos nas eleições gerais de 1982 (FRESTON, 1993; BAPTISTA, 2009; CAMPOS, 2006).

A valorização do eleitorado evangélico e a aposta política em líderes religiosos mostrou-se um investimento promissor para as principais denominações pentecostais: Assembleia de Deus (AD), Igreja do Evangelho Quadrangular (IEQ) e Igreja Universal

do Reino de Deus (IURD). Assim, a partir das eleições de 1986, a participação evangélica na política entra em uma nova fase, a dos "políticos de Cristo". Essa denominação é utilizada por Leonildo Campos (2006) para identificar o tipo ideal (no sentido weberiano) dos políticos evangélicos "que se caracterizam pelo fato de serem escolhidos, eleitos e, eventualmente, afastados da política pela Igreja que comanda sua ação política" (CAMPOS, 2006, p. 37).

Diferentemente dos políticos evangélicos, ou seja, dos agentes políticos de origem protestante, que aportaram na política independente das Igrejas, como na primeira fase da República, ou que entraram na política como forma de cooptação do eleitorado evangélico, como na segunda fase analisada, os "políticos de Cristo" são candidatos oficiais das igrejas pentecostais. Geralmente são pastores, cantores gospel e/ou apresentadores de redes midiáticas evangélicas de sucesso. Os candidatos são escolhidos pelos líderes das corporações religiosas de forma hierárquica, sem participação da comunidade religiosa, e prestam conta de seus mandatos às igrejas que patrocinam sua candidatura e ao eleitorado evangélico correspondente (FRESTON, 1993; BAPTISTA, 2009; CAMPOS, 2006; BURITY, 2006). O compromisso com o sectarismo[109] religioso é, inclusive, mais importante do que compromissos partidários. Para eles, os partidos são um mal necessário para a participação eleitoral (FRESTON, 1993), mas de fácil superação, tendo em vista a fraca estrutura ideológica dos partidos brasileiros, que se interessam mais pelo potencial eleitoral dos candidatos pentecostais do que sua orientação político-ideológica (BAPTISTA, 2009).

Ainda que haja estratégias de atuação distintas entre as diferentes igrejas, a literatura aponta algumas causas comuns para a aposta do pentecostalismo na política institucional. A princípio, esses grupos veem no sistema político um meio para conseguir a satisfação de interesses econômicos e clientelistas, tanto quanto outros grupos sociais. Os evangélicos buscam favorecimentos governamentais para aquisição de terrenos e isenções fiscais, a facilitação para a concessão de canais de rádio e

[109] Sectário é aquele partidário apaixonado, extremado de uma doutrina ou posição religiosa, política ou filosófica., que segue o outro em seu modo de pensar e de agir, e lhe obedece cegamente (HOUAISS, 2001).

televisão de propriedade das igrejas[110], o aumento do número de fiéis no mercado religioso, a expansão das atividades e dos bens das igrejas e dos pastores, e maior visibilidade e difusão mercadológica de cantores e artistas gospel (PRANDI, 1996; PIERUCCI, 1996; BAPTISTA, 2009; FRESTON, 1994, BURITY, 2006; CAMPOS, 2008).

Por outro lado, acessar os cargos políticos é também uma tentativa de legitimar socialmente as igrejas evangélicas e valorizar suas práticas e lideranças (FRESTON, 1993; BAPTISTA, 2009; BURITY, 2006; PIERUCCI, 1996). O pentecostalismo, desde seu surgimento no Brasil, sempre foi alvo de críticas e resistência junto às igrejas do protestantismo histórico e junto à elite social católica (CAMPOS, 2011a; FRESTON, 1993; BURITY, 2006). A valorização de práticas populares em detrimento das práticas sacramentais e a disseminação do pentecostalismo nas classes sociais mais baixas, de negros e pardos, provocou uma desvalorização dessas religiões, reproduzindo discriminações típicas do Brasil. A desqualificação dos protestantes pentecostais é reproduzida pela mídia, seja pela sua invisibilização, em oposição à constante exibição da cultura e das instituições católicas, seja pela caricaturização do "crente", estereotipado em suas vestimentas e nas proibições de práticas sociais como o uso de álcool e a relação com o sexo. Nesse sentido, a escolha de representantes evangélicos para cargos institucionais é vista como uma legitimação das práticas e instituições pentecostais. Analisando particularmente as estratégias da IURD nesse sentido, Burity (2006) afirma que

> o avanço eleitoral é implicitamente indicativo de aceitabilidade popular ou, mesmo para o argumento cético de que os votos proviriam apenas dos fiéis da Universal, de capacidade mobilizadora desses fiéis. Funciona, na economia discursiva da estratégia iurdiana, como uma "mensagem" ao *establishment* político de que a Igreja torna-se legítima aos olhos da população, que tem força para reagir e condições de disputar espaço com seus adversários no terreno deles. (BURITY, 2006, p. 191-192)

[110] A difusão da doutrina religiosa nos meios de comunicação em massa é revestida de um viés salvacionista, pois visa converter cada vez mais adeptos ao cristianismo, e representa para o crente "uma luta legítima com o inimigo por meio da apropriação de armas dele" (PRANDI, 1996, p. 30). Campos (2004; 2008) e Fonteles (2007) afirmam que as boas relações entre as lideranças evangélicas e o governo Figueiredo (1979-1985) e a presença dos políticos evangélicos no Congresso Nacional são as principais causas do crescimento vertiginoso aquisição de canais de rádio e televisão próprios das igrejas evangélicas verificado nas duas últimas décadas do século XX.

O resultado eleitoral dos candidatos pentecostais é, pois, a primeira expressão política dessa legitimação. Assim como a Igreja Católica, na década de 1930, atuou para fazer com que a maioria numérica de católicos tivesse um significado político, o lançamento de candidatos pentecostais, eleitos eminentemente pelos fiéis a partir da lógica "irmão vota em irmão" (CAMPOS, 2006), visa mostrar que os evangélicos são muitos, têm importância social e, por isso, devem ocupar o espaço público nacional (BAPTISTA, 2009; PIERUCCI, 1996).

Outro argumento utilizado pelos pentecostais para justificar sua investida política na década de 1980 foi o medo do retorno do catolicismo como religião oficial do Estado brasileiro na nova constituição que se anunciava. Com o início da abertura do regime no final da década de 1970, o retorno do pluripartidarismo e a realização das eleições gerais em 1982, foi-se consolidando a necessidade de emancipar os movimentos sociais da Igreja e das pastorais, juntamente com a ideia de que era preciso a criação de um partido que expressasse politicamente esses movimentos (MAINWARING, 1986; DOIMO, 1986). As CEBs, principal espaço de engajamento político e social dos católicos, assumiram que não seria papel delas se transformar em um partido político, ao mesmo tempo em que sabiam da importância da luta política, e da necessidade de apoiar partidos que fossem favoráveis à causa dos oprimidos (DELLA CAVA, 1986). Assim, setores progressistas da Igreja, juntamente com líderes do sindicalismo brasileiro e intelectuais de esquerda, uniram-se para viabilizar a representação desses movimentos sociais em torno de um partido criado em 1980: o Partido dos Trabalhadores (PT).

> Era o PT – Partido dos Trabalhadores – que estava surgindo. A sua estruturação em núcleos, para além do que poderia representar no sentido de driblar o verticalismo e o caráter antidemocrático da Lei Orgânica dos Partidos, expressava, no plano político, a estrutura da Igreja em CEBs – pulverizados nos bairros, nas categorias profissionais operárias e no meio rural. Não que fosse um projeto da Igreja como um todo. Ao contrário, representava os anseios daqueles setores identificados com as lutas populares e com um determinado tipo de prática organizativa para essas lutas. O PT representaria, portanto, o esteio político desses setores, de tal sorte que se preservaria a unidade e os limites institucionais da Igreja, ao mesmo tempo em que se respaldaria politicamente as proposições, os valores e um determinado tipo de prática organizativa em curso numa vasta gama de movimentos sociais. (DOIMO, 1986, p. 113)

Além da conexão da ala progressista com os movimentos sociais e o PT, a CNBB se tornou uma instituição extremamente respeitada pelo seu papel contra o regime militar, e esteve ao lado de Tancredo Neves em sua candidatura em 1985. Tal fato teria despertado o medo do retorno da concordata moral entre o catolicismo e a nova república, relegando o protestantismo, mais uma vez, à periferia da sociedade (MARIANO e PIERUCCI, 1996).

A eleição de políticos pentecostais em 1986 foi um ensaio para o que ocorreria na Constituinte de 1987, que resultou na Constituição promulgada em 1988. Nesse momento, os políticos evangélicos começaram a delinear mais precisamente os objetivos e metas de ação que caracterizariam os "políticos de Cristo". Desde então, os interesses aparentemente seculares, como o favorecimento patrimonial e a defesa do pluralismo religioso, são acompanhados e justificados por um discurso religioso e sectário.

Os argumentos religiosos para participação política já estavam sendo desenvolvidos pelos pentecostais desde o período militar, quando a máxima "crente não se mete em política" foi substituída pela ideia de que participar da política é válido, desde que a favor do governo estabelecido. Durante os trabalhos da Constituinte de 1987, outro argumento religioso ganha força: os "políticos de Cristo" deveriam representar "o Povo de Deus", que reconstruiria o Brasil reescrevendo sua história cristã, cumprindo assim o destino dos evangélicos previsto na bíblia, de serem "herdeiros das promessas teocráticas do Antigo Testamento" (FRESTON, 1993, p. 213).

Ao saírem do território de marginalização social e política, acessarem os cargos legislativos e se organizarem estrategicamente como um grupo parlamentar coordenado, que logo ficou conhecido como a bancada evangélica, esses políticos pretendiam realizar um "projeto messiânico-milenarista" (CAMPOS, 2006), no qual as estratégias discursivas remetiam sempre a argumentos de fé e da moral religiosa, que pareciam ter perdido força na década anterior.

A defesa da liberdade religiosa e da separação entre Estado e Igreja ilustra bem como um discurso aparentemente secular (tolerância e liberdade religiosa) visava, na

verdade, abrir espaço para a ampla intervenção dos evangélicos no campo político. Conforme aponta Freston (1994), foi a disputa com a Igreja Católica por espaço na religião civil, ou seja, nos elementos simbólicos que compõem o espaço público brasileiro, e não razões laicistas, que levou os evangélicos a defenderem insistentemente esses princípios na constituinte de 1987, conforme ilustram as seguintes passagens dos Anais:

> O SR. JAYME PALIARIN - Sr. Presidente, Srs. Constituintes: Sou calouro nesta Casa, mas **quero, nesta oportunidade, prestar uma homenagem ao povo evangélico brasileiro, especialmente ao povo evangélico pentecostal. Esse povo, Sr. Presidente e Srs. Constituintes, representa no Brasil cerca de 15 milhões de brasileiros, praticamente 10% da nossa população. No entanto, esse povo tem sofrido toda sorte de discriminação.** A imprensa falada, escrita, televisada quando se refere a este povo se refere não "dando a César o que é de César ou a Deus o que é de Deus," isto é, não colocando este povo no lugar que ele merece, mas se refere ao mesmo no sentido pejorativo. **S. Ex.ª o Senhor Presidente da República, que nas decisões nacionais tem ouvido a CUT, CGT, CNBB, OAB, nunca teve interesse em ouvir qualquer liderança desse povo. (...) O Povo Evangélico Pentecostal é um povo que não está querendo privilégios para si, mas quer direitos iguais para todos.** E é por esse motivo que as lideranças Pentecostais no Brasil, vendo todas essas perseguições, resolveu em alguns Estados ocupar o espaço político na área federal, indicando alguns membros de várias Igrejas Pentecostais, e o resultado é que esta Casa que na outra legislatura, na legislatura anterior, contava com apenas dois Deputados pentecostais, está contando nesta legislatura com dezoito Deputados evangélicos pentecostais. (BRASIL, 1987, N. 24, p. 108. Grifo nosso.)

> O SR. ESTEVÃO ÂNGELO DE SOUZA: Quanto à liberdade de consciência de crença, peço vênia para ser enfático, pois, como cristão evangélico, o assunto é para mim importante, como julgo ser para todos os demais cristãos e religiosos. Sobre esse assunto, queremos fazer duas oportunas observações relativas ao anteprojeto da Comissão Afonso Arinos: A Constituição de 1967 (art. 9º, inciso II) "veda à União, aos Estados, ao Distrito Federal, aos Territórios e aos Municípios estabelecer cultos religiosos ou igrejas subvenciona-los, embaraçar-lhes o exercício ou manter com eles ou seus representantes relações de dependência ou aliança, ressalvada a colaboração de interesse público, na forma e nos limites da lei federal, notadamente no setor educacional, no assistencial e no hospitalar". Este dispositivo constitucional que trata da separação foi omitido no anteprojeto da Comissão Afonso Arinos. Como representante de mais de cento e cinquenta mil crentes evangélicos no Estado do Maranhão, e interpretando os sentimentos das demais igrejas evangélicas brasileiras, pedimos à douta Assembléia Nacional Constituinte seja adotado o art. 9º, inciso II, da Constituição de 24 de janeiro de 1967, com as alterações determinadas por suas emendas, tendo em vista o seguinte: 1) Sem a vedação preceituada no citado art. 9º, a futura Constituição permitirá que a União, os Estados, o Distrito Federal, os Territórios e os Municípios estabeleçam ou subvencionem determinadas igrejas e com elas mantenham relações de dependência ou aliança ou embaracem o exercício de

> cultos de outras igrejas, data venia, é o que entendemos. **2) Sem a clareza e a segurança do dito art. 9º, na nova Constituição haverá margem para interpretações que poderão beneficiar certas igrejas em detrimento de outras. Que haja, então, o mesmo peso e a mesma medida.** 3) Sem a expressão constitucional do aludido artigo poderá ser violada a igualdade de direitos assegurada no art. 153, §§ 1º e 2º da Constituição em vigor, que são fundamentos básicos dos direitos e garantias individuais. (BRASIL, 1987, Ata da Subcomissão dos Direitos Políticos e Garantias Individuais, p. 136. Grifo nosso.)

É notório que a preocupação em estabelecer claramente a separação entre Igreja e Estado não visa retirar a religião da política, mas sim evitar a hegemonia de uma religião (no caso a católica) sobre outra (as evangélicas).

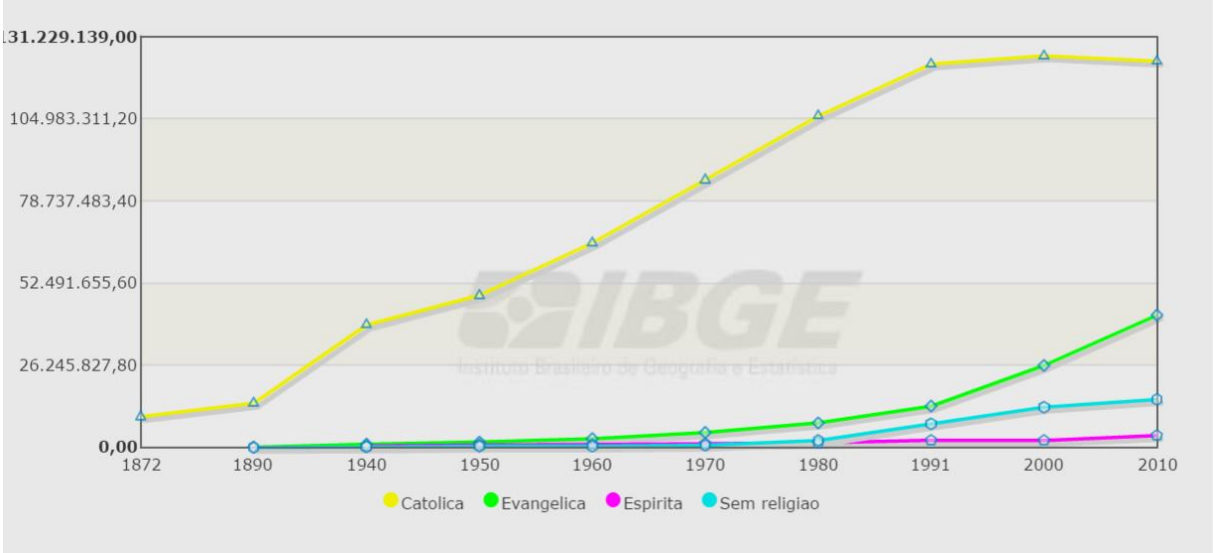
Nota-se, ademais, que os evangélicos, assim como os católicos tinham feito em momentos anteriores, acessam o mesmo argumento da democracia enquanto representação da maioria do povo brasileiro, no caso, o povo cristão. A grande quantidade de evangélicos, que representam uma parte significativa do povo cristão brasileiro, justificaria a participação e o posicionamento dos políticos pentecostais, como ilustram as seguintes passagens:

> O SR. CONSTITUINTE ELIEL RODRIGUES – Como Engenheiro Civil e membro da Igreja Evangélica "Assembléia de Deus", sinto-me deveras feliz em poder integrar esta Casa e com ela participar da elaboração da nossa futura Constituição, neste momento tão significativo da História nacional. **Estamos empenhados em trabalhar num espírito de solidariedade cristã, unido aos demais de mesmo ideal, na busca dos altos interesses e necessidades do Povo brasileiro.** Dentro dos princípios contidos nas Sagradas Escrituras, propomo-nos apresentar diretrizes que promovam o bem-estar social, político, moral e espiritual da nacionalidade brasileira, norteados pelos parâmetros da justiça, do juízo e da eqüidade. (BRASIL, 1987, N. 001, p. 529. Grifo nosso.).

> O SR. CONSTITUINTE JOÃO DE DEUS ANTUNES: – Srª Presidente, Sr. Relator, saibam que não viemos aqui para fazer número apenas. Estamos aqui porque este é o tempo que Deus nos trouxe. Nós somos sal e estamos temperando esta sociedade que ainda espera alguma coisa de nós. **Temos absoluta certeza de que não somos poucos, não somos minoria. Somos maioria, porque não estamos sozinhos, porque Deus prometeu que estaria conosco. (...)Temos certeza de que o povo evangélico, que nos mandou para cá, não queria saber se eu tinha posições ideologicamente definidas. Ele me mandou para cá sabendo que eu ia defender os princípios cristãos evangélicos e aqueles que Jesus Cristo também defendeu.** (BRASIL, 1987, Ata da Comissão da Soberania e dos Direitos e Garantias do Homem e da Mulher, p. 91. Grifo nosso.)

Não obstante, os evangélicos pentecostais encontravam-se diante de um dilema: lutar pelo fim dos privilégios políticos da Igreja Católica, ao mesmo tempo em que acessavam um discurso secularmente utilizado pelo catolicismo para se legitimar na política, qual seja, o da maioria. O problema é que, ao tentar destacar o evangelismo pentecostal como corrente específica do cristianismo brasileiro, o argumento da maioria cai por terra, já que, por mais que os evangélicos fossem o grupo religioso que mais tenha crescido no Brasil ao longo do século XX (ver Figura 3), a larga maioria dos brasileiros ainda se declarava católica, conforme ilustra a figura abaixo:

Figura 4 – População por religião – 1872 a 2010



Fonte: Directoria Geral de Estatística, [187?] / 1930, Recenseamento do Brazil 1872/1920; IBGE, Censo demográfico 1940/2010. Até 1991, dados extraídos de: Estatísticas do Século XX. Rio de Janeiro: IBGE, 2007 no Anuário Estatístico do Brasil 1994. Rio de Janeiro : IBGE, vol. 54, 1994.

Pierucci (1996), ao estudar os evangélicos no Congresso Constituinte de 1987, afirma que a forma encontrada por eles para se colocarem como maioria em um país eminentemente católico foi empunhando a bandeira da moralidade privada convencional, supostamente alicerçada em valores cristãos compartilhados por toda a sociedade brasileira:

> Eis aí: foi na defesa dos costumes tradicionais – ditos "cristãos" – e da moral sexual convencional – dita "cristã" – que eles se erigiram em porta-vozes da maioria dos brasileiros, a qual eles "sabem" ser uma "maioria moral". Foi em

> nome desta "maioria moral", medida com o metro da moralidade privada convencional, religiosa mas não denominacional, que eles lutaram na Constituinte contra o aborto (considerado crime em nome do preceito bíblico "não matarás"), contra o jogo (que afronta o preceito bíblico segundo o qual devemos ganhar o pão com o suor do rosto, e leva à desagregação da família), contra o homossexualismo (considerado por eles perversão e falta de vergonha que atraem a maldição de Deus sobre um povo), contra o feminismo (que destrói a hierarquia da família patriarcal), contra a pornografia, contra a ilimitada dissolução da sociedade conjugal pela liberação do número de divórcios e a liberação dos métodos contraceptivos abortivos. Em nome da "maioria da sociedade" puseram-se em campo a favor da censura de costumes na TV, no rádio, no cinema e em outros tipos de espetáculos, a favor da educação religiosa nas escolas e, até mesmo, na programação de TV. Mas foi também em obediência aos preceitos bíblicos e em nome da maioria que eles se opuseram à pena de morte, propondo em lugar desta a prisão perpétua. (PIERUCCI, 1996, p. 175)

Dessa forma, a bancada evangélica, que se fosse um partido seria o 4º maior na constituinte de 1987 (FRESTON, 1993), definiu as pautas que seriam "religiosamente orientadas", visando a unidade de perspectiva dos constituintes evangélicos e maiores chances de aprovação. O objetivo era institucionalizar padrões culturais decorrentes de valores cristãos supostamente universalizáveis a todos os brasileiros, suficientemente representados pelos evangélicos. Nesse sentido, era de fundamental importância que a Constituição fosse escrita de tal forma que resguardasse o conceito da família na perspectiva religiosa: formada pelo casamento entre um homem e uma mulher, com a consequente condenação da homossexualidade; *locus* da reprodução, pela qual dever-se-ia resguardar a vida desde a concepção, sendo proibido o aborto; e protegida da exposição de perversões sexuais e pornografias, por meio da censura aos meios de comunicação e espetáculos públicos (FRESTON, 1993; PIERUCCI, 1996; BURITY, 2006). Sobre isso, manifestou-se um dos principais representantes da bancada evangélica, o constituinte João de Deus Antunes:

> O SR. CONSTITUINTE JOÃO DE DEUS ANTUNES: – Numa época em que os valores morais foram substituídos pela falta de bom senso, de vergonha, de pudor e de fé em Deus, nós aqui do Parlamento brasileiro estamos dando uma demonstração de que cremos que nem tudo está perdido. **Quando a imoralidade assume papel de destaque no seio da nossa sociedade, quando grupos satânicos e perversos disseminam veneno sobre nossos jovens, através do nudismo, homossexualismo, revistas pornográficas, Je Vous Salue Marie, Teledeum, e tantas outras perversidades que pervertem o sentido humano, nós damos Graças a Deus por vermos os cristãos unidos**

> **na sua fé,** ainda que existam diferenças nos nossos pontos de vista Políticos ideológicos, estamos convictos de que, na palavra de Deus, o homem encontra a bússola que norteia seus verdadeiros ideais na direção do Espírito Santo de Deus. (BRASIL, 1987, N. 002, p. 326. Grifo nosso.)

Além da votação em bloco, os evangélicos utilizaram de uma estratégia fundamental para garantir a aprovação da sua pauta na nova constituição: ao distribuírem-se nas comissões e subcomissões para elaboração do texto constitucional, os pentecostais priorizaram compor aquelas nas quais a pauta "religiosamente orientada" seria discutida: a Comissão da Soberania e dos Direitos e Garantias do Homem e da Mulher; a Subcomissão da Soberania e dos Direitos e Garantias Individuais; a Subcomissão dos negros, populações indígenas, pessoas deficientes e minorias (contendo, nessas minorias, os debates sobre a homossexualidade) e a Comissão da Família, da Educação, Cultura e Esportes, da Ciência de Tecnologia e da Comunicação. Foi no âmbito das comissões, onde o texto base foi discutido e redigido, que os "políticos de Cristo" deixaram claras suas posturas, que justificariam a institucionalização de princípios cristãos:

> O SR. CONSTITUINTE COSTA FERREIRA: **Nós nos posicionamos contra o aborto, porque compreendemos que não é uma medida adequada, para que se evite a proliferação da família com elevado número de pessoas.** Acreditamos que poderíamos deter esse acontecimento através do planejamento familiar assistido pelo Estado, porque este, sim, poderia dar assistência à família e, assim, equilibrar o controle da natalidade, sem que as mulheres fossem submetidas a essa atrocidade, a esse tipo de sofrimento a que muitas vezes são induzidas, na esperança de se livrarem de ter mais filhos. (...) Não poderíamos deixar de reconhecer que a família tem de ser preservada, como a célula mater da sociedade. Se a degenerarmos, estou certo de que irão a pique toda a nossa organização e toda a nossa estrutura, a começar pela família. Por isso, **devemos proteger nossa família, nossa sociedade, porque temos certeza de que a Nação inteira está reclamando a moralização da sociedade. (...) Já há aqueles que defendem a proliferação do divórcio. Acredito que o divórcio veio em bom tempo, para regularizar determinadas situações, mas também acredito não possa ser ele aquela medida que se use mês a mês, ou ano a ano, para que se mude de companheira ou de companheiro, sob o pretexto de se construir uma família ideal. (...)Aqui também há um outro problema, o do homossexual. Fala-se em discriminação. Na sociedade não devemos discriminar ninguém, mas entendemos a discriminação até certo ponto**. (...) Não aceitamos discriminação de espécie alguma, nem com o idoso, nem com o religioso, nem com o homossexual, **mas também não aceitamos, de maneira alguma, que se modifiquem os padrões e os níveis de compreensão para implantar-se uma nova ordem que, por certo, irá liquidar com a estrutura moral deste País.**

> (BRASIL, 1987, Ata da Comissão da Soberania e dos Direitos e Garantias do Homem e da Mulher, p. 16-17. Grifo nosso.)
>
> O SR. CONSTITUINTE JOÃO DE DEUS ANTUNES: Onde é que o sexo causa problema moral? – perguntou V. Ex.ª. **O sexo causa problema moral quando encontramos homens desavergonhados, que perderam seus sentimentos e que se inflamaram na sua sensualidade, e andam até tentando, em algumas partes do mundo – quem sabe se no Brasil, amanhã, teremos isso? – o casamento entre homossexuais, homem com homem, mulher com mulher**. É nesta parte que o assunto nos toca. (...) Quero dizer-lhe, nobre Relator, que não vim aqui para agradar uma minoria, não vim aqui para passar a mão na cabeça de dois ou três que vêm do Triângulo não-sei-do-quê, do Rio de Janeiro, integrantes desses movimentos diabólicos e pervertidos, tentar impingir no seio desta Constituinte a desmoralização da *celula mater*. Não estamos interessados na apologia dos desavergonhados, com seus trejeitos e requebrados. **As prioridades somos nós que vamos dizer quais são. A moral, os bons costumes, a censura são prioridades.** Porque uma nação depende da moral de seus filhos. (...) Meu prezado e nobre Constituinte, se abrirmos a oportunidade que essa minoria está pedindo – não sei se V. Exª a representa – tenho certeza de que essa minoria não será vencedora. **A grande maioria da população é constituída por famílias que ainda têm moral, que lutam dia a dia por homens me foram criados à luz da palavra de Deus e que têm o compromisso de fazer com que esta Nação seja abençoada por Ele.** (BRASIL, 1987, Ata da Comissão da Soberania e dos Direitos e Garantias do Homem e da Mulher, p. 20-21. Grifo nosso.)

O discurso cristão sustentado pelos representantes evangélicos foi claramente construído na perspectiva de embate com discursos de representantes de movimentos sociais em defesa dos direitos sexuais e reprodutivos, notadamente dos movimentos feminista e LGBT.

Como já analisado, o estabelecimento e o prolongar da ditadura militar no Brasil provocou uma guinada da sociedade brasileira em torno de ações coletivas de movimentos sociais e organizações da sociedade civil. Nesse período, os movimentos tinham como pano de fundo comum a luta contra o Estado ditatorial e autoritário, e a busca pelo restabelecimento da democracia e dos direitos fundamentais (SCHERER-WARREN, 2008; SCHERER-WARREN e LUCHMANN, 2004). Mas, para além do interesse comum pela redemocratização, as pautas específicas dos movimentos eram tão plurais quanto a própria sociedade brasileira contemporânea. Além das demandas por justiça baseadas na perspectiva dos sujeitos no sistema de produção e distribuição de riquezas, como os movimentos dos sem-terra, dos atingidos por barragens, do novo sindicalismo, das comunidades eclesiais de base, cresce no Brasil dos anos 1970 e 1980 os movimentos sociais que articulam lutas por reconhecimento de direitos cuja

realização exige o fim da subordinação social e política de determinados indivíduos, desqualificados em virtude de suas características, preferências e valores, como negros, mulheres e homossexuais. Articulando a gramática de direitos humanos de respeito, pluralismo, igualdade na diferença e não-discriminação, estes movimentos denunciavam a institucionalização de padrões de desigualdade, desrespeito e discriminação, tanto em termos simbólico-culturais, quanto nas práticas cotidianas de dominação e violência (SCHERER-WARREN e LÜCHMANN, 2004).

Nos anos 1970, o movimento negro assume como bandeira não só o combate ao racismo e à precariedade das condições socioeconômicas da população negra, mas também o combate à subalternização da negritude enquanto uma identidade étnica específica do negro. O movimento negro empreendeu, então, um resgate de suas raízes ancestrais, promovendo um processo revisionista inclusive da religiosidade negra e impondo que as lideranças assumissem as religiões de matriz africana ao invés do cristianismo sincrético (DOMINGUES, 2007).

Também nessa década, o movimento feminista se desenvolve, lançando no Brasil a questão da mulher no contexto de uma sociedade machista e patriarcal (PINTO, 2003; PEDRO, 2006). Em meio às distintas perspectivas feministas que disputavam a pauta do movimento, como o discurso do feminismo marxista – que reduzia a luta das mulheres à luta de classe – e do feminismo liberal – cuja luta restringia-se à conquista de direitos individuais para as mulheres (PINTO, 2003), o feminismo brasileiro na década de 1970 promoveu a crítica dos costumes, que normatizavam e controlavam a mulher por meio da proibição do aborto, do divórcio, e pela opressão na relação entre homens e mulheres (PEDRO, 2006).

Ainda na segunda metade da década de 1970, vinculados aos debates feministas de contestação da divisão tradicional de gênero e do patriarcado, surgem, no Brasil, movimentos de promoção dos direitos de gays, lésbicas, bissexuais e transexuais - LGBT[111]. Os primeiros grupos a se organizarem pela causa LGBT visavam, sobretudo,

[111] A sigla LGBT foi assumida em 2008, na Conferência Nacional GLBT. Até 1993, o termo utilizado costumava ser MHB, movimento homossexual brasileiro, passando então para MGL, movimento de gays e lésbicas. Em 1995 é incorporada a dimensão das transexualidades, passando então para GLT, gays, lésbicas e travestis. A partir de 1999 a sigla passou para GLBT, gays, lésbicas, bissexuais e travestis,

a visibilidade, a sociabilidade e a construção da identidade homossexual, configurando mais em grupos de apoio do que em grupos de militância política (FACCHINI, 2003). Logo na entrada da década de 1980, um segunda onda (FACCHINI, 2003) do movimento homossexual se engaja em ações mais políticas, visando diminuir o preconceito e a violência contra homossexuais (FACCHINI, 2003; RODRIGUES, 2011).

A organização destes atores em torno de lutas políticas pela afirmação de direitos viabilizou que, pela primeira vez na história institucional brasileira, os discursos em torno da igualdade enquanto não discriminação e do respeito às diferenças fossem pautados dos debates sobre a norma fundante do pacto social nacional, ou seja, da Constituição. Conforme aponta Quintal (2016), a primeira parte da organização do processo constituinte (as reuniões das comissões temáticas, nas quais houve ampla mobilização e participação da sociedade civil)

> representou a possibilidade de conquistas inéditas em termos de direitos e alterou profundamente o ideário de nação e de soberania, que agora repousavam em concepções mais abertas e plurais. O conjunto de temas tomados como bandeiras de luta no processo constituinte envolveu questões políticas, econômicas, sociais e culturais as mais variadas. A nova Carta dotou grupos sociais, até então excluídos, de meios constitucionais de reconhecimento de seus direitos e criou mecanismos para o exercício e a fiscalização desses direitos. Refletiu, também, os confrontos e contradições das bancadas constituintes, aliás, presentes na sociedade como um todo (QUINTAL, 2016, p. 114).

Foi justamente a pauta dos direitos sexuais e reprodutivos, defendida por estes grupos sociais, a mais confrontada pelos religiosos evangélicos na Constituinte de 1987.

A pauta dos direitos das mulheres na Constituinte de 1987 foi mobilizada principalmente pelo Conselho Nacional da Mulher (CNDM). Recorrendo a propagandas nos meios de comunicação e organizando os conselhos estaduais em busca de assinaturas para emendas que favoreciam os direitos das mulheres, o CNDM apresentou um documento nomeado como "Carta das Mulheres", que continha as

---

transexuais e transgêneros, até alcançar a sigla LGBT, em 2008, pela necessidade de aumentar a visibilidade lésbica (Facchini, 2009).

principais reivindicações feministas, e que foram incorporadas no texto constitucional, como a igualdade entre homens e mulheres na sociedade conjugal e na criação dos filhos, a proibição de diferença salarial entre homens e mulheres, o aumento da licença maternidade e a criação da licença paternidade (PINTO, 2003; MOMO, 2013).

A questão do aborto, certamente uma das pautas feminista mais polêmicas, não apareceu na Carta das Mulheres. Pinto (2003) afirma que isso significou um recuo tático do movimento feminista diante do avanço do conservadorismo na constituinte: "a iminência da criminalização do aborto mesmo em caso de estupro e perigo de vida da gestante levou o CNDM a promover uma campanha nacional para que fossem mandados telegramas para manter o direito ao aborto nesses casos" (PINTO, 2003, p. 76). De fato, apesar do tema do aborto não aparecer no anteprojeto Afonso Arinos, ele foi insistentemente abordado pelos constituintes evangélicos, que defendiam a necessidade de se incluir na constituição mecanismo de proteção à vida intrauterina sob qualquer hipótese, proibindo, assim, qualquer prática de aborto, como mostram os trechos abaixo:

> O SR. CONSTITUINTE COSTA FERREIRA: – Eu apresentei, por intermédio do Plenário da Casa, uma proposta à Constituição, com artigo nos seguintes termos: Toda vida humana será preservada desde o primeiro instante da concepção até a morte natural, punindo-se com homicídio todos os atentados contra ela, sejam físicos, psicológicos ou morais". (BRASIL, 1987, Ata da Subcomissão dos Direitos e Garantias Individuais, p. 147)

> PROPOSTA À ASSEMBLÉIA NACIONAL CONSTITUINTE - Sugestão Nº (Do Constituinte José Mendonça de Morais): Inclua-se no anteprojeto de texto constitucional, na parte relativa aos Direitos e Garantias Individuais, o seguinte dispositivo: "Art... Toda vida humana será preservada, desde o primeiro instante da concepção, até a morte natural, punindo-se como homicídio todos os atentados contra ela, sejam físicos, psicológicos ou morais". Justificação: **É preciso assegurar a cada pessoa humana o desenvolvimento pleno da vida que de Deus recebe. A vida humana é dom sagrado. É inviolável desde seu primeiro instante. A pessoa humana tem o direito de nascer, crescer e realizar-se como pessoa, e morrer, naturalmente. É inacreditável como a perversão do critério moral pode ofuscar tanto que não se queira perceber a gravidade e hediondez do homicídio contra o nascituro indefeso e contra o doente terminal. Os que pedem a legalização do aborto e da eutanásia devem dar-se conta de que estão assumindo a responsabilidade por um genocídio preventivo. O bem-estar da Nação não pode prescindir dos valores éticos.** A história dos últimos decênios comprova que o aborto, a eutanásia, a violência e as injustiças têm todos a mesma raiz a violação da dignidade da pessoa humana. Assim é que, nesta proposta, quero

> consignar minha posição de repúdio a toda forma de agressão à pessoa humana, seja através da violação maior do direito à vida intrauterina – o fato de o nascituro estar na mãe não é da mãe, e sim um ente autônomo – seja através de todas as outras formas de destruição do ser humano sob o arbítrio da violência. (BRASIL, 1987, N. 003, p. 189-190. Grifo nosso.)

Ainda que alguns parlamentares tenham defendido o direito ao aborto, como Benedita da Silva, Anna Maria Rattes e José Genuíno, e que algumas representantes da sociedade civil tenha se manifestado nesse sentido, como a então presidente do CNDM, Comba Marques Porto, e a representante da OAB-Mulher do Rio de Janeiro, Leonor Nunes Paiva, os argumentos que balizavam a defesa giravam em torno do controle de natalidade, da desigualdade de obrigações das mulheres em relação aos homens no cuidado com os filhos e da proteção da saúde da mulher quando submetida à abortos clandestinos. Nenhuma delas acessou o argumento da autonomia da mulher e do direito ao seu próprio corpo.

A pauta LGBT, por seu turno, foi ainda mais tímida. Na década de 1980 houve uma retração no movimento, em decorrência da proliferação da AIDS e sua ligação com a prática homossexual masculina (RODRIGUES, 2011). Assim, nos trabalhos constituintes apenas uma organização da sociedade civil, a organização Triângulo Rosa, participou das audiências públicas para manifestar os direitos defendidos pela comunidade LGBT. Na oportunidade, o representante da Triângulo Rosa, Sr. João Antônio de Souza, afirmou que a única reivindicação dos homossexuais naquele momento era pela proibição da discriminação por motivo de orientação sexual. Esse termo, por mais que tivesse grande apoio de constituintes como Benedita da Silva, José Genuíno e Rita Camata, foi excluído do texto final graças à resistência da bancada evangélica, como ilustram os seguintes trechos:

> O SR. CONSTITUINTE ELIEL RODRIGUES: **Estamos apresentando proposta para que seja suprimida a expressão orientação sexual.** Gostaria, por princípio religioso, evangélico, de pedir à Mesa e ao Plenário uma atenção especial sobre isso, porque **vou referir-me à Escritura Sagrada, ao que está escrito no livro de Deus, Deuteronômio, Cap. 23, V. 17 e 18, para que tenhamos uma idéia mais abrangente do que é a questão do homossexualismo. Não é um problema apenas da atualidade, mas de gerações e gerações passadas, e de que Deus tratou, no meio do seu povo Israel, de modo diferente de como a sociedade hodierna está querendo encará-lo. (...) De modo que, basicamente, encontramos, na Escritura**

> **Sagrada, todos esses senões e detalhes que impelem a consciência cristã a um devido cuidado, quando colocamos esse termo "orientação sexual" como liberdade discriminada perante a lei.** (BRASIL, 1987, Ata da Subcomissão dos Direitos Políticos e Garantias Individuais, p. 227. Grifo nosso.)

> O SR. CONSTITUINTE SALATIEL CARVALHO: Um outro aspecto dessa questão é que sexualidade, **essa questão da liberdade sexual é uma questão de foro íntimo, Sr. Presidente. De forma que não é cabível que a Constituição venha realmente dar essa garantia constitucional,** que pode, inclusive, ser o passo inicial, uma porta aberta, e tenho aqui – não é apenas uma colocação pessoal – inclusive, a expressão de um autor, americano, fundamentos de sociologia, quando diz que o homossexualismo é um desvio mais complicado do que a prostituição. Sr. Presidente, a nossa Constituição tem que ser clara, e também tem que dar cobertura, garantia e proteção à família, à moral e aos bons costumes, mas é um avanço perigoso e, como demonstrou a pesquisa, não é esse o desejo da sociedade brasileira. Acho que, afinal de contas, também, a nossa Constituição tem que refletir, pelo menos, o pensamento da média da sociedade brasileira, e vimos aqui que é majoritariamente contra a legalização do homossexualismo e de outros desvios quaisquer. **A partir do momento que classificamos homossexualismo ou qualquer outra forma de atividade sexual, como desvio, acho que é temerário a Constituição dar coberturas, garantias a qualquer forma, a qualquer tipo de desvio.** (BRASIL, 1987, Ata da Comissão da Ordem Social, p. 106. Grifo nosso.)

Assim, ainda que alguns temas recorrentes nos debates das constituintes anteriores aparecessem, como o ensino religioso nas escolas públicas (tanto evangélicos quanto católicos se colocavam a favor, garantida a liberdade de crença) e o divórcio (já consolidado, mas ainda com resistência das igrejas em relação ao número de divórcios e ao tempo da separação), houve uma mudança significativa nas principais disputas políticas das igrejas a partir de 1987. Temas como homossexualidade, aborto e controle de conteúdo dos meios de comunicação foram tão novos nos debates constitucionais brasileiros quanto o protagonismo de outras igrejas que não a católica, bem como de movimentos sociais que colocavam em discussão, pela primeira vez, a exigência de direitos sexuais, reprodutivos, e de não discriminação.

> Assim fazendo, [os evangélicos] extrapolam o campo das lutas especificamente religiosas e passam a competir em uma arena mais vasta do que a do campo religioso propriamente dito, entrando agora em disputa com outras agências e outros agentes laicos na qualidade de fontes de informação, influência e estimulação políticas, encontrando **e fazendo nesse percurso novos aliados, mas também – e principalmente, para melhor recorte de sua identidade – novos adversários: o movimento feminista, o movimento gay,**

> **a esquerda laica, o humanismo secular, o modernismo cultural, a indústria da pornografia, a intelectualidade esnobe, a cultura da juventude, os educadores liberais, os pais liberados**, e assim por diante. (PIERUCCI, 1996c, p. 176. Grifo nosso.)

Apesar do destaque dado aos evangélicos nesse processo, a Igreja Católica, igualmente, manteve sua postura tradicional no que diz respeito ao controle dos costumes, do corpo e da moralidade convencional. Durante a década de 1980, a Igreja Católica passou por uma reestruturação conservadora, marcada pela nomeação de Karol Wojtyla, representante de umas das correntes mais conservadoras da Igreja Católica, a igreja polonesa, como Papa João Paulo II, em 1978 (PRANDI e SOUZA, 1996; DELLA CAVA, 1986). Enquanto que, em âmbito europeu, o objetivo principal do seu papado foi contribuir para a extinção dos regimes comunistas do leste europeu (ARRAES, 2005), na América Latina João Paulo II visava reconquistar o espaço do catolicismo em uma sociedade cada vez mais evangélica, bem como desautorizar e desarticular a Teologia da Libertação por meio da reparoquialização das comunidades (DELLA CAVA, 1986). Assim fazendo, a Igreja Católica voltou suas atenções para os ritos sacramentais e para sua organização interna, em detrimento do engajamento político que marcou o período anterior. Nesse contexto, o Vaticano apoiou ostensivamente o movimento de renovação carismática católica (RCC), que coloca como central na vida religiosa da igreja e de leigos católicos os grupos de oração e os símbolos e práticas da especificidade católica: o culto à Nossa Senhora e a reza do terço (PRANDI e SOUZA, 1996). Voltados para os valores tradicionais da religião católica e da família tradicional, "os carismáticos, como os pentecostais, têm especial predileção pelo campo da orientação moral da conduta (...), verificando-se uma acomodação a padrões que condenam as práticas sexuais fora do casamento e as práticas homossexuais" (PRANDI e SOUZA, 1996, p. 89-90).

Dessa forma, a Igreja Católica alinha-se aos evangélicos pentecostais em pautas caras à moralidade convencional, como os debates sobre sexualidade, casamento, reprodução, aborto, homossexualidade, pornografia e drogadição (BURITY, 2006; MACHADO, 2012b; SANDRA, 2015). Colocando-se como defensoras dos valores da sociedade cristã, valores estes, por sua vez, supostamente indispensáveis para a

política, os setores religiosos conservadores se engajam no que eles consideram um processo de moralização da política (BURITY, 2006). Nessa perspectiva, os religiosos reforçam a ideia de laicidade sustentada pelo catolicismo no período pós Segunda Guerra Mundial: um Estado laico, mas não ateu, ou seja, um Estado separado da igreja, mas cuja política não prescinde a religião, guardiã dos valores morais da sociedade.

Ainda que disputa das forças religiosas pelo conceito de família tradicional, papéis de gênero e valores religiosos não fosse precisamente novidade no cenário político nacional, como já demonstrado nas análises dos períodos anteriores, nessa fase esses temas deixaram de ser periféricos e passaram a ocupar o centro discursivo do debate sobre Estado e Igreja, religião e política. Os principais atores do debate foram polarizados em dois grupos antagônicos: de um lado os "defensores da família e dos bons costumes", representantes de uma moralidade religiosa supostamente universal, e, de outro, aqueles aos quais coube a defesa dos direitos de liberdade sexual e reprodutiva, principalmente representantes de movimentos feministas e LGBT.

A disputa, que iniciou na constituinte de 1987, foi ganhando projeção na esfera pública brasileira ao longo dos anos 1990 e 2000, pendendo hora para um lado (do conservadorismo religioso), hora para outro (da desinstitucionalização de padrões culturais religiosos), e está longe de acabar, conforme será visto a seguir.

3.3.3. Os desafios contemporâneos do secularismo brasileiro

O processo de redemocratização e a aprovação de uma constituição que ganharia o nome de Constituição Cidadã inaugurou uma nova fase na história brasileira. Nela, "os direitos humanos passaram a ocupar uma posição de supremacia no ordenamento jurídico brasileiro" (COMPARATO, 2008, p. 17), e a participação política foi considerada imperiosa para se pensar a realização dos direitos fundamentais (BENEVIDES, 2008). Nesse contexto, os movimentos sociais, que durante a década de 1980 se organizaram e se institucionalizaram para maior participação nas eleições gerais de 1982, no movimento de Diretas Já de 1983/1984, e na constituinte de 1987/1988, foram deixando de lado a perspectiva de oposição ao

Estado para, agora, contribuir na formação das bases da nova democracia e formar parcerias com o Estado e o mercado visando atingir seus objetivos (SCHERER-WARREN, 2008; LAVALLE, CASTELO e BICHIR, 2004). O aumento de organizações da sociedade civil (associações, sindicatos, federações, redes de interlocução etc.) foi acompanhado de um aumento nos espaços de participação política, com o desenvolvimento de novas instituições e canais de participação e deliberação, como conselhos, conferências, orçamento participativo e audiências públicas (COELHO e NOBRE, 2004).

O aprimoramento da democracia brasileira viabilizou que grupos historicamente minorizados, como mulheres, homossexuais, negros, pessoas com deficiência, idosos, povos indígenas e quilombolas, dessem visibilidade para lutas por reconhecimento (HONNETH, 2009) de direitos que, até então, tiveram pouco ou nenhum espaço institucional perante o Estado. Esse movimento resultou na ampliação do sistema de promoção e proteção dos direitos humanos no Brasil, para além de clássicos direitos civis (liberdade de crença, de opinião, de expressão, de ir e vir, de livre iniciativa, de associação etc.) e dos direito sociais (educação, saúde, seguridade social, trabalhistas). A partir da década de 1990, a luta por direitos culturais, sexuais e reprodutivos ocupou boa parte da pauta dos direitos humanos, levando a sociedade brasileira a debater diretamente temas polêmicos que, até então, transitavam apenas perifericamente na esfera pública: a descriminalização do aborto, a violência doméstica contra a mulher, o casamento de pessoas do mesmo sexo, a criminalização da homofobia, a inclusão da cirurgia de readequação sexual no Sistema Único de Saúde, e a mudança do registro civil de pessoas transexuais, são alguns exemplos emblemáticos.

> Ainda que de forma desigual, esses movimentos (o feminista e o LGBTT) viram muitas de suas propostas serem encaminhadas nos governos do PSDB (1995-1998 e 1999-2002) e, mais acentuadamente, nos dois mandatos do petista Luís Inácio Lula da Silva (2003-2006 e 2007-2010) (...) Sem me alongar muito, quero defender o argumento de que os coletivos feministas e LGBTT desempenharam nas últimas décadas um papel fundamental no processo de separação da moralidade pública da moralidade religiosa. Fenômeno que produziu efeitos contraditórios no campo confessional, favorecendo, por um lado, o surgimento de coletivos religiosos mais liberais, como as chamadas Igrejas Inclusivas e, por outro, o reposicionamento das estruturas eclesiásticas

> tradicionais com o reavivamento do ativismo conservador. (MACHADO, 2012a, p. 33-34)

Os movimentos sociais de gênero e sexualidade tiveram como principal estratégia política a criação e o fomento de políticas públicas visando o combate às desigualdades e discriminações em razão de gênero e orientação sexual, visando, também, maior participação política de seus atores (SCHERER-WARREN, 2017; PINTO, 2003; MOMO, 2013; ROCHA, 2016; FACCHINI, 2009).

No campo das políticas de promoção da igualdade de gênero, como já analisado, a institucionalização do movimento de mulheres começou na década de 1980, com a criação dos primeiros conselhos estaduais de direitos da mulher e do Conselho Nacional dos Direitos da Mulher (CNDM), assim como com a criação das primeiras delegacias de defesa da mulher. Na década de 1990, a realização da IV Conferência Mundial da Mulher, em Pequim (1995), impulsionou a discussão sobre a construção de políticas públicas de gênero em âmbito mundial, mas resultou, no Brasil, de tímidas ações nesse sentido. A Lei eleitoral 9.504/1997 estabeleceu um percentual mínimo de 30%, e máximo de 70%, de candidatos de cada gênero nas eleições, e o Plano Nacional de Direitos Humanos I (1996) contou com metas programáticas no sentido de criar políticas públicas de defesa dos direitos da mulher e combater a violência e a discriminação contra a mulher.

Apenas na década de 2000 houve, de fato, a elaboração de políticas públicas de promoção dos direitos das mulheres na perspectiva de gênero (MOMO, 2013; ROCHA, 2016). O Plano Nacional de Direitos Humanos II, publicado em 2002, foi o primeiro documento oficial que previu alterações no Código Penal para "o alargamento dos permissivos para a prática do aborto legal, em conformidade com os compromissos assumidos pelo Estado brasileiro no marco da Plataforma de Ação de Pequim" (BRASIL, 2002, proposta 179). Em 2003, foi criada a Secretaria Especial de Políticas para Mulheres da Presidência da República (SEPM/PR), responsável pela articulação de políticas públicas para a promoção da igualdade de gênero em todo o Brasil. Em 2004, ocorreu a I Conferência Nacional de Políticas para Mulheres, cujas deliberações subsidiaram a elaboração do I Plano Nacional de Política para as Mulheres, em 2005.

Em 2007, deu-se a II Conferência Nacional de Políticas para as Mulheres, tendo como principal objetivo a revisão do PNPM I e a elaboração do PNPM II, publicado em 2009. Entre os dois PNPM, foi publicado, também em 2009, o Plano Nacional de Direitos Humanos 3 (PNDH 3), que previu, inicialmente, o apoio à aprovação de projeto de lei que descriminaliza o aborto[112], mas que foi alterado cinco meses depois, em virtude da pressão que grupos religiosos, principalmente a CNBB, exerceram sobre o governo federal. A nova redação, dada pelo Decreto 7.177/2010, alterou drasticamente a proposta relacionada ao aborto, apenas reforçando a garantia das mulheres ao acesso ao serviço público de saúde em caso de abortamento[113]. Em 2011, foi realizada a III CNPM, seguida do III PNPM, publicado em 2013.

As políticas em favor da população LGBT também tiveram maior projeção a partir do governo de Lula, em 2003. A primeira investida do movimento LGBT junto ao Estado foi durante a Constituinte de 1987, quando os principais grupos LGBT lutaram pela inclusão da não-discriminação por motivo de orientação sexual no texto constitucional, termo este que, como já analisado, foi barrado pela bancada evangélica nos debates constituintes. Durante a década de 1990 o movimento LGBT começa a ganhar maior espaço nas políticas públicas de saúde relacionadas à prevenção ao HIV e AIDS. Em 1995, o Rio de Janeiro sediou a 17ª Conferência da *International Lesbian and Gay Association* (ILGA), instituição atuante em mais de 60 países pelos direitos LGBT. A Conferência incentivou a organização de movimento e organizações LGBT pelo Brasil, que adotou como principal instrumento para inserção de seu discurso na esfera pública a realização das Paradas do Orgulho LGBT, a primeira tendo ocorrido em São Paulo, no ano de 1997 (FACCHINI, 2003).

Na década de 2000, o Estado brasileiro começa a pensar o segmento LGBT como merecedor de especial atenção no campo da realização de direitos humanos e destinatário de políticas públicas. O marco inicial desta perspectiva foi o PNDH 2

---

[112] Decreto 7.037/2009, Diretriz 8, Objetivo estratégico III, Ação Programática "g": g)Apoiar a aprovação do projeto de lei que descriminaliza o aborto, considerando a autonomia das mulheres para decidir sobre seus corpos

[113] Assim ficou o texto modificado pelo Decreto 7.177/2010: g) Considerar o aborto como tema de saúde pública, com a garantia do acesso aos serviços de saúde.

(2002), que continha cinco ações contemplando a "orientação sexual" como uma dimensão da garantia do direito à liberdade e à igualdade (MELLO, BRITO e MAROJA, 2012). Em 2003, foi criada a Secretaria Especial de Direitos Humanos da Presidência da República (SEDH/PR), responsável pela articulação das políticas públicas de direitos humanos[114], dentre elas as políticas para o segmento LGBT. Logo no ano seguinte, a SEDH publica aquele que seria o principal instrumento orientador de políticas públicas LGBT em todo o país, o Programa Brasil Sem Homofobia (2004). Mas os principais espaços de participação e debate das políticas em favor da comunidade LGBT deram-se em 2008, com a realização da I Conferência Nacional de Gays, Lésbicas, Bissexuais, Travestis e Transexuais, e com a criação do Conselho Nacional LGBT, em 2010 (FACCHINI, 2009; MELLO, BRITO e MAROJA, 2012).

Ainda que haja críticas no sentido de que os planos, programas e relatórios de conferências tenham sido documentos com baixa execução, e que não foram capazes de modificar substancialmente a realidade de desigualdades e violências aos quais mulheres, homossexuais, travestis e transexuais são submetidos (MELLO, AVELAR e MAROJA, 2012; ROCHA, 2016), a importância do desenvolvimento de políticas públicas nesse campo é inegável.

Primeiramente, elas são a expressão concreta de que o Estado brasileiro reconhece tanto a condição de sujeitos de direito desses indivíduos, cuja cidadania deve ser promovida e garantida, quanto o fato de que essa cidadania está prejudicada em razão de desigualdades e discriminações que devem ser combatidas. Ademais, a ocupação de espaços de poder de representantes dos movimentos sociais na estrutura do Estado fomentou políticas que ampliaram a participação democrática, como a criação de secretarias específicas, de conselhos deliberativos, de conferências, de fóruns, redes e outras formas de articulação entre o Estado e a sociedade civil. Essa ampliação da representação e da participação, por sua vez, reverberou as lutas por direitos e os discursos desses segmentos, que ampliaram seu espaço de participação

[114] À exceção da política para mulheres e da política de igualdade racial, ambas contempladas com secretarias próprias (SEPM/PR e Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial da Presidência da República – SEPPIR/PR).

na construção de normas intersubjetivas que organizam a sociedade e o Estado (HABERMAS, 2007a; FRASER, 2009b).

O crescimento de políticas públicas com recorte de gênero e orientação sexual, durante a década de 2000, provocou um *backlash* dos grupos religiosos fundamentalistas (FACCHINI e SIVORI, 2017). O marco dessa reação foram as eleições presidenciais de 2010 (MACHADO, 2012b; SOUZA, 2013). Tal pleito contou, pela primeira vez, com o protagonismo de duas mulheres na disputa pelo cargo de chefe do executivo nacional, Dilma Rousseff (PT) e Marina Silva (PV), juntamente ao candidato José Serra (PSDB). Esse protagonismo foi tomado pelo movimento feminista como reflexo da importância da luta política das mulheres (SOUZA, 2013), mesmo considerando que nem Rousseff nem Silva sustentavam um discurso feminista ou eram oriundas desse movimento. Por outro lado, os grupos religiosos mais tradicionalistas, insatisfeitos com as ações do governo Lula em favor das políticas de gênero e orientação sexual, e especialmente contrariados pelo então recente lançamento do PNDH-3, iniciaram um verdadeiro ativismo político-religioso, exigindo constantemente o posicionamento de candidatas (os) sobre a criminalização do aborto e da homofobia, bem como sobre a união civil de pessoas do mesmo sexo.

> A pauta moral se impôs no processo eleitoral de 2010, mobilizando católicos e evangélicos na saga antiaborto e anticriminalização da homofobia. Os candidatos mais expressivos do primeiro turno eleitoral – Marina Silva, Dilma Rousseff e José Serra – tornaram-se reféns das pressões de religiosos católicos e evangélicos, que reduziram o embate político à discussão sobre ser ou não favorável ao aborto e à criminalização da homofobia (PL 122). A mais pressionada nesses quesitos foi Dilma Rousseff, candidata do Partido dos Trabalhadores (PT) e apoiada pelo então presidente da República Luís Inácio Lula da Silva. Lula tinha forte apoio popular, o que significava importante suporte para Dilma, que soube trabalhar muito bem com esse capital político. Marina Silva (Partido Verde – PV) que, apesar de pentecostal, durante a campanha defendeu a laicidade do Estado, foi criticada pelos setores conservadores e progressistas ao mesmo tempo. Pelos primeiros, por defender a laicidade do Estado, e pelos últimos, por não ser aliada confiável na luta pela descriminalização do aborto e pela união civil entre pessoas do mesmo sexo, em virtude de sua identidade religiosa. Porém, apesar da aparente (apenas aparente) incompatibilidade da candidata com a agenda moralizante dos evangélicos contra o aborto e a lei anti-homofobia, que justificaria o afastamento dos evangélicos mais conservadores, é importante notar que para o pragmatismo dessas lideranças religiosas, Marina Silva, mesmo sendo pentecostal, não significava possibilidade concreta de ganhos políticos, pois estava bem abaixo dos outros dois candidatos nas pesquisas de

> intenção de voto. José Serra (Partido da Social Democracia Brasileira - PSDB), por sua vez, conseguiu expressivo apoio das alas mais conservadoras da Igreja Católica e também dos evangélicos, manifestando-se publicamente contra o aborto. (SOUZA, 2013, p. 194)

A pressão dos grupos religiosos surtiu tal efeito que, diante do crescimento do apoio dos líderes religiosos a Serra no segundo turno, Rousseff lança a "Mensagem da Dilma"[115], visando esclarecer seu posicionamento em relação aos temas pautados pelos religiosos. Nela, a então candidata afirma ser pessoalmente contra o aborto, a favor da liberdade religiosa e de expressão, e firma um verdadeiro pacto no sentido de não propor "alterações de pontos que tratem da legislação do aborto e de outros temas concernentes à família e à livre expressão de qualquer religião no País" (sic).

Tendo ao seu lado a capacidade de articulação política e social, por meio do convencimento de seu "rebanho" nas missas e cultos, e pelo acesso aos meios de comunicação em massa (CAMPOS, 2004), os representantes religiosos concentraram suas estratégias de atuação no processo legislativo. Elegendo desde vereadores a senadores, e organizando, em todos os níveis federados, bancadas evangélicas e articulações locais e nacionais, os políticos de Cristo (CAMPOS, 2006) têm por objetivo "alinhar os evangélicos para disseminar valores cristãos por meio de leis políticas públicas" (VIEIRA e MARTINS, 2013)[116]. Os líderes religiosos católicos, por sua vez, sem oficializar qualquer formação legislativa, utilizam da estrutura institucional da

---

[115] http://g1.globo.com/especiais/eleicoes-2010/noticia/2010/10/dilma-divulga-carta-para-por-um-fim-definitivo-campanha-de-calunias.html

[116] Durante a presidência de Marco Feliciano na Comissão de Direitos Humanos da Câmara dos Deputados, um dos acontecimentos mais significativos na disputa entre religiosos e movimentos sociais, a revista Carta Capital, na edição de número 745, teve como título "Bancadas de Deus: além do Congresso, a força política dos evangélicos alastra-se pelo Brasil". Nas matérias que a compunham, foi mostrado como a atuação dos evangélicos é organizada, estratégica e pragmática, e visa "verticalizar a pauta parlamentar nacional, aprovando leis em todas as assembleias e câmaras." (fala do pastor Wilton Acosta, então presidente do Fórum Evangélico Nacional de Ação Social e Política – FENASP). A matéria traz algumas das propostas legislativas mais esdrúxulas propostas ao redor do Brasil, por exemplo: 1) Lei da Calcinha (Vila Velha/ES): obriga as noivas a se casarem com a roupa íntima e regula o decote dos vestidos; 2) O púlpito é pop (São Paulo/SP): declara o culto evangélico um patrimônio imaterial da cidade; 3) Lei do Pai-Nosso (Ilhéus/BA): obriga professores e alunos a orar antes do início das aulas na rede pública; 4) Não fornicarás (Campo Grande/MS): proíbe a instalação de máquinas de camisinhas em escolas para evitar o sexo precoce; 5) Lei do versículo (Passo Fundo/RS): obriga a leitura de trechos da bíblia antes das sessões legislativas na Câmara Municipal; 6) Moeda Divina (Congresso Nacional): Impede a retirada da expressão "Deus seja louvado" existente nas notas de real; 7) Dia do Macho (São Paulo/SP): institui o dia do Orgulho Hétero no calendário, em resposta ao Dia do Orgulho Gay.

Igreja Católica para disseminar ideias, opiniões e influenciar a sociedade diante dos temas de seu interesse, seja por meio de pregações nos púlpitos das igrejas, seja pelas publicações e diretrizes da CNBB, seja, em última instância, pela disseminação da palavra do seu líder maior, o Papa, sobre determinados assuntos em debate na esfera pública brasileira[117] (SOUZA, 2015; MACHADO, 2012b).

Desfrutando, portanto, de um capital eleitoral considerável, e de amplo acesso à esfera pública, os religiosos se articulam para barrar projetos de lei favoráveis a homossexuais e mulheres, e promover propostas legislativas que reforçam a discriminação e afastam cada vez mais esses públicos da realização de direitos. Exemplos dessa atuação são: o arquivamento do projeto de criminalização da homofobia, que tramitou por oito anos no Senado sem ter conseguido pauta para votação[118]; a exclusão da possibilidade de casais homossexuais adotarem uma criança, prevista no projeto original da nova lei de adoção, que tramitou entre 2002 e 2009 no Congresso (CAULFIELD, 2017); a aprovação, na Comissão de Direitos Humanos da Câmara dos Deputados, quando presidida por Marco Feliciano, do Projeto 234/2011, conhecido como "cura gay"[119]; a supressão das referências ao combate à desigualdade de gênero e do respeito à diversidade sexual do Plano Nacional de Educação, votado

[117] Durante as eleições presidenciais de 2010, quando o tema do aborto e da união civil homossexual tomou grande espaço nos debates, o Papa Bento XVI, "aproveitando a visita de um grupo de Bispos do Brasil à Santa Sé, cinco dias antes da realização da primeira rodada eleitoral, enviou uma mensagem aos integrantes do corpo clerical da igreja local pedindo que esclarecessem seus fiéis em relação às oposições da Igreja e dos distintos candidatos no que se refere ao aborto e à união civil de pessoas do mesmo sexo. Esse fato foi amplamente utilizado pela candidatura do PSDB, gerando indignação nos defensores da laicidade do Estado e constrangimento entre os católicos progressistas." (MACHADO, 2012b, p. 37).

[118] O Projeto de Lei 122/2006 alterava a Lei de combate ao racismo, incluindo a punição de até 5 anos de reclusão, por discriminação de gênero, sexo, orientação sexual ou identidade sexual. A principal oposição dos evangélicos sobre o PL 122/2006 é que "seu direito à liberdade de expressão, e até mesmo seu direito à liberdade religiosa, estariam em risco, pois a proposta impede manifestações públicas contra a homossexualidade." (SOUZA, 2013, p. 192-193).

[119] Proposto pelo Deputado João Campos, então presidente da Frente Parlamentar Evangélica, o Projeto 234/2011 pretendia suspender trechos da Resolução 01/1999 do Conselho Federal de Psicologia, que proíbe os profissionais de psicologia a promoverem terapias para alterar a orientação sexual dos pacientes. Durante a presidência de Marco Feliciano na Comissão de Direitos Humanos da Câmara dos Deputados, em 2013, referido projeto tramitou com prioridade e foi aprovado naquela comissão, mas foi arquivado a pedido do próprio autor da proposta, com medo de que o projeto fosse derrotado em votação no Plenário.

e aprovado no Congresso em 2014[120]; a apresentação, pelo então Deputado Anderson Ferreira, membro da Frente Parlamentar Evangélica, do Projeto de Lei 6583/2013, que cria o Estatuto da Família, e tem por principal objetivo estabelecer o conceito de família restrito à união entre homem e mulher[121]; a proposição do Projeto de Lei 1763/2007, que cria o Estatuto de Nascituro, para dificultar, ou mesmo impedir, o aborto, ainda que em caso de estupro[122], e que prevê, entre outras disposições, o pagamento de uma

---

[120] Durante os debates sobre o PNE, o discurso sobre "ideologia de gênero" ocupou a opinião pública brasileira com ares de novidade. Por ele, os representantes religiosos argumentavam que, pela ideologia de gênero, cada um pode optar por ser de tal ou qual sexo/orientação sexual, mesmo que essa opção vá contra a lógica da natureza (sic.). Isso destruiria a família e a sociedade, e, no caso específico do PNE, ensinaria as crianças e adolescentes a permissividade sexual e colocaria a família tradicional como inimiga da liberdade (SOUZA, 2015). Os representantes do movimento feminista e LGBT, por outro lado, defendiam a necessidade de se propor ações de combate à discriminação por motivos de gênero e orientação sexual nas escolas, que se constituem em verdadeiros espaços de normatização, discriminação e exclusão de mulheres, homossexuais, transexuais, negros, etc., de forma que seria fundamental tratar desses assuntos no âmbito escolar. Apesar da novidade do termo na esfera pública brasileira, e de ter sido veiculada principalmente por representantes evangélicos, a expressão "ideologia de gênero" foi desenvolvida e está presente nos meios católicos desde a Conferência Episcopal de 1998, realizada no Peru, que emitiu a Nota "La ideologia de género: sus peligros y alcances" (SOUZA, 2015; ROSADO-NUNES, 2015).

[121] A proposta do Estatuto da Família é uma clara reação da bancada evangélica contra a decisão do STF, de 2011, de considerar a união entre pessoas do mesmo sexo uma entidade familiar, com os mesmos direitos e merecedora da mesma proteção estatal que a família formada por homem e mulher. Logo após a aprovação do texto base na comissão especial, o Deputado Marco Feliciano gravou um vídeo, juntamente com o Deputado Anderson Ferreira, comemorando a vitória do projeto. No vídeo, Anderson Ferreira afirma que "Essa vitória é não só do povo brasileiro, mas da família brasileira, porque família é um projeto de Deus". Ao final do vídeo, Marco Feliciano deixa claro que o objetivo do Projeto é desconstruir a decisão do STF sobre a união estável homoafetiva, ao afirmar que "Isso aqui é um recado para a sociedade brasileira: o Supremo Tribunal Federal pode muito, mas não pode tudo. Quem tem o direito de votar o pensamento do povo são os deputados eleitos pelo voto popular. Onze homens de toga, com todo o respeito que tenho a eles, não pode decidir uma coisa que não é da esfera e da competência deles. O CNJ (Conselho Nacional de Justiça), com todo respeito que tenho a eles, também não pode decidir uma coisa que não é da esfera deles. Hoje o parlamento faz história. Família é tudo." O vídeo foi originalmente publicado no Facebook do Partido Social Cristão (https://www.facebook.com/pg/PSC20/videos/?ref=page_internal), em 24 de setembro de 2015. Não foi possível acessar o vídeo naquela página, mas ele está disponível no link: http://www.genizahvirtual.com/2015/09/aprovado-o-estatuto-da-familia-apesar.html?google_comment_id=z132cniijlbehbklm23pxjizdpz5i1jva&m=0

[122] O Estatuto do Nascituro foi proposto pelos Deputados Luiz Bassuma e Miguel Martini, ambos membros da Frente Parlamentar em Defesa da Vida – Contra o Aborto (FDV). A FDV é ligada ao movimento católico da Renovação Carismática, e se coloca em clara oposição à legalização do aborto e defende a implantação de políticas públicas de atenção à gestante e à maternidade e a criação de políticas de adoção de crianças nascidas de mães vítimas de estupro (http://www12.senado.gov.br/noticias/materias/2011/04/26/frente-parlamentar-mista-em-defesa-da-vida-sera-instalada-nesta-quarta-feira). O Deputado Miguel Martini coordenou o movimento de renovação carismática de Minas Gerais por oito anos e é apresentador do programa Encontro com Jesus, da emissora católica Canção Nova (http://www.fgv.br/cpdoc/acervo/dicionarios/verbete-biografico/jose-miguel-martini).

pensão alimentícia para a criança concebida em um ato de violência, que ficou conhecida como "bolsa estupro".

A atuação legislativa dos religiosos é facilitada pela baixíssima representatividade de LGBTs e de feministas no legislativo brasileiro, assim como pela dificuldade desses grupos conseguirem parceiros que declaradamente se alinhem aos seus discursos, minoritários em relação ao discurso da moralidade cristã, e que pode vir a colocar em risco sua vitória no pleito eleitoral (MIGUEL, 2012).

Tendo, de um lado, um executivo aberto à participação e cada vez mais pressionado pelos movimentos sociais para elaboração de políticas públicas com recorte de gênero e orientação sexual, e, de outro, um legislativo dominado por atores religiosos, que se negam a positivar em leis as demandas por direitos de mulheres e de pessoas LGBT, diversas demandas foram encaminhadas ao poder judiciário. Nos últimos anos, o Supremo Tribunal Federal (STF) julgou importantes ações de constitucionalidade que firmaram entendimentos sobre o caráter laico do Estado brasileiro e que contribuíram para o reconhecimento jurídico dos direitos sexuais e reprodutivos.

Em 2008, foi julgada a Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) 3510, que confirmou a constitucionalidade da Lei de Biossegurança (Lei 11.105/2005) e permitiu a pesquisa com células-tronco embrionárias. Na oportunidade, ficou consignado na ementa da decisão que a vida protegida constitucionalmente é a de uma "pessoa concreta", que nasce com vida, e não uma suposta vida a partir da concepção. O julgamento da ADI 3510 representou, sem dúvida, um marco na jurisprudência brasileira, pois deixou claro que a laicidade do Estado não pode dar qualquer espaço para entendimentos privilegiados de uma ou outra perspectiva religiosa, nem usurpar direitos fundamentais, que, por sua vez, não podem ter como medida a moralidade religiosa. Estes entendimentos receberam destaque nos votos da Ministra Cármen Lúcia Antunes Rocha, do Ministro Joaquim Barbosa e, principalmente, do Ministro Celso de Mello, conforme ilustra o seguinte trecho de seu voto:

> Nesse contexto, e considerado o delineamento constitucional da matéria em nosso sistema jurídico, impõe-se, como elemento viabilizador da liberdade religiosa, a separação institucional entre Estado e Igreja, a significar, portanto,

> que, no Estado laico, como o é o Estado brasileiro, haverá, sempre, uma clara e precisa demarcação de domínios próprios de atuação e de incidência do poder civil (ou secular) e do poder religioso (ou espiritual), de tal modo que a escolha, ou não, de uma fé religiosa revele-se questão de ordem estritamente privada, vedada, no ponto, qualquer interferência estatal, proibido, ainda, ao Estado, o exercício de sua atividade com apoio em princípios teológicos ou em razões de ordem confessional ou, ainda, em artigos de fé, **sendo irrelevante - em face da exigência constitucional de laicidade do Estado - que se trate de dogmas consagrados por determinada religião considerada hegemônica no meio social, sob pena de concepções de certa denominação religiosa transformarem-se, inconstitucionalmente, em critério definidor das decisões estatais e da formulação e execução de políticas governamentais.** (BRASIL, 2010, p. 425-426. Grifo nosso).

Importante ressaltar que tais posicionamentos foram fundamentais em virtude da participação ostensiva da CNBB no processo. Essa habilitou-se como *amicus curiae*[123] e apresentou memoriais, participou da audiência pública sobre o tema e requereu o direito à sustentação oral na sessão de julgamento da matéria. Ainda que em nenhum momento o argumento contrário à utilização de células-tronco para pesquisas tenha feito qualquer alusão a fundamentos e dogmas religiosos, mas apenas a entendimentos jurídicos do direito à vida e entendimentos científicos do início da vida a partir da concepção, os argumentos postos nos memoriais demonstravam a importância da presença de determinados elementos religiosos no texto constitucional como forma de atribuir um status institucional à religião e, portanto, legitimar a participação das igrejas nos processos de tomada de decisão pública. Ao justificar sua legitimidade para figurar como *amicus curiae* na ADI 3510, a CNBB afirma que, apesar de tratar-se de Estado laico, a Constituição brasileira não deixa de reconhecer a importância da religião, ilustrada pela obrigatoriedade do ensino religioso na grade curricular do

[123] *Amicus curiae* é uma expressão em latim que significa "amigo da corte", e designa uma intervenção de terceiros em processos judiciais, que podem apresentar estudos especializados, pareceres, memoriais e outras contribuições para o esclarecimento de temas de conteúdo técnico ou o posicionamento de determinados setores da sociedade em temas de alta relevância social. A figura do *amicus curiae* foi expressamente prevista nas leis que disciplinaram os procedimentos de controle de constitucionalidade concentrado e abstrato (Lei 9.868/1999, que disciplinou a Ação Direta de Inconstitucionalidade – ADI, a Ação Declaratória de Constitucionalidade – ADC, e a Ação de Inconstitucionalidade por Omissão – ADO, e Lei 9.882/1999, que disciplinou a Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental – ADPF). Considerado como um ganho democrático para a "sociedade aberta de intérpretes da constituição" (HABERLE, 1997), o *amicus curiae* foi ampliado para todo o processo judicial civil no novo código de processo civil, instituído pela Lei 13.105/2015.

ensino público e a referência à Deus no preâmbulo, sob cuja proteção atuariam todos os poderes constituídos.

Os debates sobre o início da vida ocorridos durante o julgamento da ADI 3510 (a partir da concepção, como defendem os religiosos, ou a partir do nascimento com vida, como foi estabelecido pela maioria dos Ministros do STF) foram fundamentais para a decisão de outro julgamento caro tanto às lideranças religiosas quanto ao movimento feminista: a Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) 54, que possibilitou a interrupção da gravidez de feto anencéfalo. A Ação, movida pela Confederação Nacional de Trabalhadores da Saúde (CNTS), pretendia demonstrar que a antecipação terapêutica do parto de fetos anencéfalos não consubstancia aborto, posto que o feto gerado não tem viabilidade de vida extrauterina.

O julgamento da ADPF 54 foi precedido da realização de audiência pública, que se prolongou por quatro dias, com o primeiro destinado à participação de entidades religiosas[124] e sociológicas (BRASIL, 2012). Enquanto as entidades ligadas à Igreja Católica e as entidades espíritas sustentavam o argumento do direito à vida e à dignidade do feto[125], as instituições ligadas aos direitos sexuais e reprodutivos afirmavam o direito à liberdade de escolha da mulher e sua capacidade de decidir sobre seu próprio corpo. E, mais uma vez, ainda que argumentos religiosos não tenham sido claramente sustentados como razões contrárias ao aborto, restou claro que a participação das instituições religiosas e seu discurso carregavam valores religiosos que, na perspectiva da maioria dos Ministros (expressamente os Ministros Marco Aurélio Melo e Celso de Melo), são incompatíveis com a laicidade do Estado

---

[124] Assim como na ADI 3510, a CNBB requereu ingresso como *amicus curiae* na ADPF 54. Igualmente, fizeram o pedido de intervenção de terceiros associações espíritas, como a Associação Médico-Espírita do Brasil e a Federação Espírita Brasileira. Nenhum pedido de *amicus curiae* foi deferido pelo Ministro Relator, Marco Aurélio Melo, que entendeu não ser cabível a intervenção de terceiros na ADPF. Contudo, as instituições confessionais se habilitaram para participar da audiência pública sobre o assunto.

[125] Importante notar que, na ADPF 54, ficou clara uma divergência no campo religioso, vinda da Assembleia Universal do Reino de Deus. Seu representante sustentou o livre arbítrio de todo ser humano, particularmente, no caso, da mulher, em decidir sobre a continuidade ou não da gestação de um feto anencéfalo. Ele destacou, ainda, que permitir a interrupção da gravidez não é obrigar toda mulher a tal, restando possível a escolha, por qualquer razão, de dar continuidade à gestação.

brasileiro. O julgamento da ADPF 54 pendeu a balança da disputa entre religiosos e defensores dos direitos sexuais e reprodutivos favoravelmente aos segundos, não só ao reafirmar a laicidade do Estado, mas ao defender claramente a autodeterminação da mulher para decidir pela interrupção da gravidez de feto anencéfalo, princípios estes que ficaram consignados na ementa da decisão:

> ESTADO – LAICIDADE. O Brasil é uma república laica, surgindo absolutamente neutro quanto às religiões. Considerações.
> FETO ANENCÉFALO – INTERRUPÇÃO DA GRAVIDEZ – MULHER – LIBERDADE SEXUAL E REPRODUTIVA – SAÚDE – DIGNIDADE – AUTODETERMINAÇÃO – DIREITOS FUNDAMENTAIS – CRIME – INEXISTÊNCIA. Mostra-se inconstitucional interpretação de a interrupção da gravidez de feto anencéfalo ser conduta tipificada nos artigos 124, 126 e 128, incisos I e II, do Código Penal. (BRASIL, STF, 2012)

Enquanto as decisões acima foram marcadas por afirmações e confirmações sobre a laicidade do Estado brasileiro, a questão religiosa foi praticamente ignorada no julgamento da ADPF 132, que reconheceu a legalidade de uniões estável homossexuais e o status de família juridicamente protegida à estas. Os Ministros, por unanimidade, deram provimento à ação, baseados nos princípios da igualdade e da não discriminação das relações homoafetivas em comparação às heteroafetivas.

Isso não significa, entretanto, não ter havido forte pressão dos representantes religiosos contra o reconhecimento da união LGBT. A CNBB, mais uma vez, habilitou-se como *amicus curiae,* pretendendo obstar o direito dos homossexuais em ter suas relações conjugais legalmente reconhecidas e protegidas. No entanto, enquanto a definição sobre o início da vida, tema central nos julgamentos sobre as células-tronco e a interrupção da gravidez de fetos anencéfalos, não é disciplinado pelo direito pátrio, os institutos do casamento e da família o são. Assim, enquanto a disputa, nos primeiros casos, encontrava-se no âmbito da justificação na criação da norma, a qual é aberta a discursos metajurídicos (morais, éticos, políticos, religiosos), a união civil de pessoas do mesmo sexo deu-se no âmbito da aplicação de normas jurídicas já existentes, para os quais o poder judiciário deve observar pressupostos jurídicos (HABERMAS, 2003a; GÜNTHER, 2004).

Nesse sentido, o julgamento da ADPF 132 reforçou, implicitamente, o princípio da laicidade do Estado, justamente ao considerar os institutos do casamento e da família estritamente na perspectiva jurídica, afetos ao direito, e não abertos a discussões pré-jurídicas, religiosas ou morais, razão pela qual não deve haver qualquer referência a pressupostos religiosos. Essa posição foi tomada a partir do descortinamento de padrões culturais subsumidos na norma constitucional, que protege a união estável entre homem e mulher e silencia em relação aos casais homossexuais. O voto do Ministro Luiz Fux, fundamentado na teoria do reconhecimento de Nancy Fraser, ilustra bem que a ausência normativa é um reflexo institucional do não-reconhecimento da legitimidade das relações homoafetivas, sendo imperiosa a aplicação de uma política do reconhecimento para garantir os direitos LGBT:

> O silêncio normativo catalisa a clandestinidade das relações homoafetivas, na aparente ignorância de sua existência; a ausência de acolhida normativa, na verdade, significa rejeição. (...) A aplicação da política de reconhecimento dos direitos dos parceiros homoafetivos é imperiosa, por admitir a diferença entre os indivíduos e trazer para a luz das relações pessoais básicas de um segmento da sociedade que vive parte importantíssima de sua vida na sombra. Ao invés de forçar os homossexuais a viver de modo incompatível com sua personalidade, há que se acolher a existência ordinária de orientações sexuais diversas e acolher uma pretensão legítima de que suas relações familiares mereçam o tratamento que o ordenamento jurídico confere aos atos da vida civil praticados de boa-fé, voluntariamente e sem qualquer potencial de causar dano às partes envolvidas ou a terceiros. Ressalte-se este último ponto: uma união estável homoafetiva, por si só, não tem o condão de lesar ninguém, pelo que não se justifica qualquer restrição ou, como é ainda pior, a limitação velada, disfarçada de indiferença. (BRASIL, 2011, p. 2127-2128)

Em todos os exemplos citados, coube ao poder judiciário assumir uma posição contramajoritária no sistema democrático, protegendo os direitos de grupos minorizados cujo reconhecimento foi negado pelos arranjos institucionais resultantes das instâncias de representação majoritária (legislativo e executivo), pressionadas por uma sociedade fortemente influenciada por padrões de comportamento religiosamente orientados.

No entanto, considerando que o poder judiciário, especialmente seu órgão superior, o STF, é, também, um ator político, suas interpretações jurídicas são

fortemente influenciadas pela disputa discursiva e pela hegemonia de poder na esfera pública. Assim, os acontecimentos recentes que mudaram os rumos da política brasileira, notadamente a reeleição de Dilma Rousseff para a Presidência da República em 2014, seguida de seu impeachment em agosto de 2016 e a ocupação do governo federal por setores que articulam discursos conservadores e elitistas, como as bancadas ruralista e evangélica, foram acompanhados por decisões judiciais que, mais uma vez, refreiam o processo de secularização brasileiro.

Em 27 de setembro de 2017, o STF julgou a Ação Direta de Inconstitucionalidade 4439, pela qual a Procuradoria-Geral da República pedia que o STF assentasse o entendimento de que o ensino religioso em escolas públicas, previsto na Constituição de 1988 e na Lei de Diretrizes e Bases da Educação, não fosse vinculado a uma religião específica, e que não fosse ministrado por professores que se colocassem como representantes das confissões religiosas. O entendimento defendido pela PGR é que tal disciplina deveria ser voltada para a história e a doutrina de várias religiões ensinadas numa perspectiva não-confessional. No entanto, por 6 votos a 5, o STF julgou improcedente a ação, encampando a perspectiva apresentada pela Advocacia-Geral da União, de que, se o ensino religioso em escolas públicas fosse laico, não haveria necessidade de ser facultativo. Assim, ainda que reconhecendo a laicidade do Estado brasileiro, a maioria dos Ministros, dentre eles a presidente Cármen Lúcia Antunes Rocha, entendeu que "A laicidade do Estado brasileiro não impediu o reconhecimento de que a liberdade religiosa impôs deveres ao Estado, um dos quais a oferta de ensino religioso com a facultatividade de opção por ele" (STF, 2017)[126].

Além do STF, decisões judiciais de outras instâncias têm favorecido discursos religiosos em detrimento dos discursos por direitos sexuais e reprodutivos. Exemplo disso é a decisão liminar deferida pelo juiz da 14º Vara Federal do Distrito Federal, na qual o magistrado decide não ser possível "privar o psicólogo de estudar ou atender aqueles que, voluntariamente, venham em busca de orientação acerca de sua

[126] Considerando que o julgamento em questão ainda é recente, o STF ainda não publicou a ementa da decisão e os votos dos respectivos ministros. A fala da Ministra Carmen Lúcia, constante do seu voto, foi retirada da matéria publicada no sítio eletrônico oficial do STF: http://www.stf.jus.br/portal/cms/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=357099.

sexualidade, sem qualquer forma de censura, preconceito ou discriminação"[127], decisão esta que foi interpretada por muitos como autorização para a prática da "cura gay", tratamento proibido pelo Conselho Federal de Psicologia desde 1999.

Enfim, percebe-se que a disputa sobre o conteúdo normativo do Estado laico está longe de ser resolvida no Brasil. Ao forçarem a discussão política de temas como o casamento igualitário entre pessoas do mesmo sexo, a autonomia da mulher sobre o próprio corpo e à livre decisão de realizar um aborto ou não, a concepção do que deve ser considerado um núcleo familiar para fins de proteção estatal, ou ao contestar o binarismo de gênero, os movimentos sociais demandam um novo enquadramento para referidos temas: o que se coloca em disputa é a realização de direitos sexuais e reprodutivos, e não uma discussão moral sobre regras de comportamento (MIGUEL, 2012). Essa mudança de enquadramento, por sua vez, exige uma resposta secular de um Estado que se considera laico: a adjudicação de direitos não pode depender de valores privados ou do julgamento religioso, mas do reconhecimento da condição de cidadãos livres e iguais de todos.

Em contrapartida, os grupos religiosos radicalizam o discurso moralista diante das reivindicações de direitos sexuais e reprodutivos. Isso porque, em um mundo secularizado, no qual a autoridade religiosa perdeu há muito sua capacidade de impor normas de observância obrigatória, é apenas no espaço pré-político e privado que a autoridade eclesiástica pode se impor (MIGUEL, 2012; RAZAVI e JENICHEN, 2010). Por isso, para esse grupo é estratégico o não reconhecimento do status de direito a determinados comportamentos, escolhas e perspectivas de vida distintas dos padrões culturais religiosos.

[127]https://d2f17dr7ourrh3.cloudfront.net/wp-content/uploads/2017/09/ATA-DE-AUDI%C3%8ANCIA.pdf

3.4. Laicidade brasileira: disputas pelo reconhecimento de direitos em detrimento de valores religiosos

A releitura da história político-institucional do Brasil, tendo como foco as disputas entre forças religiosas e não religiosas pelo significado e limites da laicidade do Estado, mostra que, assim como no contexto internacional, os arranjos institucionais acessados pelo Estado brasileiro foram marcados pela acomodação da religião majoritária, o cristianismo, nas instituições laicas. Mostra, também, que os conflitos contemporâneos desafiam justamente essa acomodação.

Em um primeiro momento, a separação institucional entre Igreja (católica) e Estado, definida pela Constituição de 1891, indicava que a laicidade brasileira tomaria o rumo republicanista, com a exclusão da religião da esfera pública e a solidificação de um Estado laico a partir de outras bases normativas que não a religiosa. O Brasil tinha, então, todos os elementos necessários para estabelecer um secularismo assertivo (KURU, 2009) – um regime monárquico, aliado a uma religião hegemônica, contra os quais foi vitorioso um movimento republicano, antimonárquico e anticlerical. Não obstante, o secularismo, naquele momento, não foi o reflexo do amadurecimento de um processo de declínio da religião (como na França), ou da valorização do pluralismo religioso (como nos Estados Unidos), mas apenas uma imposição ideológica do secularismo europeu (CASANOVA, 2011) como um modelo a ser seguido por uma sociedade que se pretendia moderna, como desejava a elite brasileira na entrada do século XX.

A laicidade, institucionalizada em 1891, serviu de impulso para que a Igreja Católica brasileira saísse da condição de submissão ao Estado para fortalecer-se, em um movimento de aproximação com a Igreja de Roma. Esse fortalecimento foi tanto interno – aumento de padres, igrejas e ordens religiosas, melhor formação do clero na doutrina cristã, e uma certa depuração de práticas e crenças não cristãs, típicas de um Brasil miscigenado e sincrético – quanto externo, com a investida da Igreja Católica enquanto sujeito político junto aos poderes instituídos. Por meio da criação de um discurso de que o catolicismo seria intrínseco à identidade nacional brasileira, e pela

arregimentação de políticos alinhados a esse discurso, a Igreja Católica conseguiu acessar os institutos políticos modernos (representação política, legislação constitucional etc.) para garantir o estabelecimento de princípios cristãos no Estado laico (casamento religioso e indissolúvel, ensino religioso na escola pública, parceria com o Estado para o financiamento de projetos da igreja na área da educação, saúde e assistência social), o que ocorreu na Constituição de 1934. Nesse momento, o secularismo assertivo (ainda que apenas formal) deu lugar a um secularismo passivo, que foi mantido em todos os documentos constitucionais subsequentes (1937, 1946, 1967/69, 1988).

Essa acomodação do catolicismo foi, constantemente, contestada por forças evangélicas, tanto do evangelismo histórico quanto, recentemente, pelo evangelismo pentecostal. O crescimento da influência política da Igreja Católica, tanto na consolidação da concordata moral, na Constituição de 1934, quanto na sua atuação como porta-voz dos movimentos sociais na redemocratização, que culminou na Constituição de 1988, fez com que os evangélicos temessem o fim da laicidade do Estado e da liberdade religiosa. Assim, eles se mobilizaram para acessar espaços políticos institucionais para defender a laicidade e para estabelecer condições de reciprocidade em uma sociedade política e simbolicamente dominada pelo catolicismo. No entanto, em nenhum momento os evangélicos visaram o retorno ao secularismo assertivo. Seu objetivo era, na verdade, a abertura do secularismo passivo cristão ao evangelismo, sem a retirada da religião da política.

Para os atores religiosos, portanto, a separação entre Estado e igreja não visou o abandono da gramática moral cristã. Pelo contrário, para eles, a laicidade deveria resultar na maior participação do discurso religioso na política e na manutenção de padrões culturais cristãos em institutos sociais supostamente laicos, como, por exemplo, o ensino religioso na escola pública, os efeitos civis do casamento religioso, a ausência de lei regulamentando o casamento homossexual e a criminalização do aborto.

Nesse sentido, a história brasileira confirma a tese defendida por Urbinati (2014), de que, em sociedades com religiões socialmente fortes e dominantes, a

tradução dos argumentos religiosos para a linguagem da política e do direito, proposta por Rawls (1997) e por Habermas (2006), não garante uma laicidade que consiga atender demandas por justiça que, de alguma forma, desafiam padrões sociais religiosos. As religiões majoritárias têm o poder de eleger seus representantes para as instâncias da política institucional justamente para que, traduzindo as razões religiosas em razões públicas, criem leis menos civis e mais religiosas. Foi com essa estratégia que a Igreja Católica conseguiu reverter o secularismo assertivo para o secularismo passivo, na primeira metade do século XX, conservando setores estratégicos da sociedade, como a educação e a organização da família, dentro do seu círculo de dominação simbólica. Essa é, igualmente, a estratégia do evangelismo pentecostal nos dias atuais, que, mobilizando a força social das igrejas e dos seus seguidores, e apoiando-se em discursos conservadores que pairam na sociedade como um todo (sobretudo discursos machistas e homofóbicos), elege representantes políticos para, organizados em bancadas evangélicas, pautarem politicamente temas do interesse religioso.

Nos últimos 30 anos, o crescimento da participação de movimentos feministas e LGBT na esfera pública política, articulando lutas por reconhecimento de direitos sexuais e reprodutivos, e tendo como principais opositores representantes religiosos, tem exposto o fato de que o secularismo passivo tem servido para escamotear a força política exercida pela religião majoritária. A dominação da política por valores e atores religiosos viabiliza que estes mantenham arranjos sociais e políticos que impedem a realização de direitos e que bloqueiam a plena participação dos sujeitos minorizados na definição de padrões que regulam as interações sociais (FRASER, 2009b). Nesse contexto, os movimentos contrários à intervenção política dos atores religiosos sustentam que o sentido de laicidade deve ir além da separação entre Estado e igreja, sendo indispensável, sobretudo, a separação entre política e religião. Um Estado verdadeiramente laico exige que a política secularizada cumpra a promessa de se desonerar dos compromissos religiosos e de sua relação com o transcendental, para ser instrumento de coordenação da ação de sujeitos de direitos recíprocos na sociedade política, temporal e histórica.

Isso não significa dizer, entretanto, que o secularismo brasileiro não cumpriu um papel importante no processo de afirmação de direitos. O fim da religião oficial, na constituição republicana, consolidou institucionalmente direitos de liberdade de culto e crença para protestantes, como o fim do monopólio da Igreja Católica para celebração de cultos públicos, casamentos, registros de nascimento e morte. A descriminalização das religiões espíritas, o kardecismo na década de 1930, e as religiões de matriz africana na década de 1960[128], viabilizou que estas saíssem do lugar de doença, crime e/ou superstição, para serem reconhecidas como religiões[129]. A organização política das igrejas pentecostais mostrou-se importante para contestar a hegemonia da Igreja Católica na conformação dos elementos simbólicos que compõem a cultura e a sociedade brasileira, solapando a ideia do país católico e o fim do seu status de religião semioficial. A organização dos movimentos feminista e LGBT em lutas por reconhecimento de direitos de gênero, de sexualidade e reprodutivos, tem forçado o Estado brasileiro à superação de pressupostos religiosos que alicerçam práticas culturais e sociais (institucionalização do divórcio, emancipação da mulher, aprovação do casamento homoafetivo, ampliação dos casos de aborto legal e cuidados à mulher que realiza aborto clandestino pelo Sistema Único de Saúde). Isso provocou a politização de temas até então considerados afetos apenas a um espaço privado, e a consequente secularização de institutos (direitos civis, liberdades individuais) até então dominados pela linguagem religiosa de certo/errado, pecado/não pecado.

Essas conquistas, entretanto, não são permanentes, nem imutáveis. O processo de secularização não é linear, mas sim uma disputa constante pela hegemonia de discursos na esfera política. Ao recuo da religião oficial de Estado, na República Velha, sucedeu o retorno do catolicismo como força política, no Estado Novo. Este, por sua

---

[128] As correntes religiosas que exemplificam a afirmação não pretendem, absolutamente, serem exaustivas das religiosidades presentes na sociedade brasileira, muito menos desconsideram as variações dentro das mesmas, mas apenas ilustra os agrupamentos mais significativos das religiosidades que se engajaram politicamente em lutas por reconhecimento de direitos no contexto brasileiro.

[129] Não se ignora, aqui, a manutenção da discriminação, e mesmo da criminalização, de práticas religiosas espíritas, notadamente as religiões de matriz africana. O que se afirma é que a classificação dessas práticas como religião viabiliza seus seguidores de exigir do Estado a mesma proteção de direitos deferidos às religiosidades cristãs.

vez, rompeu com as forças políticas dominantes durante a ditadura militar, apontando um caminho de enfraquecimento político do discurso religioso que, no entanto, durou pouco, já que argumentos religiosos ganharam novo fôlego com a entrada dos pentecostais na política institucional. A afirmação de direitos sexuais e reprodutivos, e a elaboração de políticas públicas de gênero e orientação sexual nas duas décadas após a promulgação da Constituição de 1988, apontaram a multiplicidade de institutos sociais ainda mantidos na esfera de influência da religião, como família, vida, casamento, maternidade, e abriu a disputa pela ampliação do discurso secular. Essa ampliação encontrou resistência do discurso religioso, que tem radicalizado o discurso de uma suposta maioria conservadora e aumentado o ativismo em âmbito legislativo, impedindo a realização de direitos fundamentais de mulheres e pessoas LGBTs.

Talvez a ampliação da secularização brasileira exija, nesse momento, o abandono da dicotomia secularismo passivo/secularismo assertivo, já que ambos, em alguma medida, são fechados a interpretações culturais complementárias, que possam ser igualmente consideradas válidas na construção de uma gramática moral plural. Para tal, é imperativo o abandono de valores religiosos que ainda sustentam o secularismo moderno.

Na esteira da teoria do reconhecimento de Nancy Fraser, a consolidação da secularização brasileira deve passar pela desinstitucionalização de padrões culturais que mantêm uma desigualdade de status entre indivíduos que, por uma lado, sustentam um discurso religioso excludente, que classifica os sujeitos como doentes, criminosos e pervertidos, e, por outro lado, indivíduos que sustentam a necessidade da ruptura radical da política com a religião como passo fundamental para superar discriminações e reconhecer cada vez mais sujeitos como aptos a construírem a interação social (FRASER, 2007b). Essa desinstitucionalização pode ocorrer tanto por meio de ações afirmativas, que visam corrigir as consequências da desigualdade, quanto por ações transformativas, que visam enfraquecer, ou mesmo eliminar, as bases das desigualdades (FRASER, 2008a). Exemplos de ações corretivas são a criação de meios e institutos que ampliem a participação de discursos não hegemônicos nos espaços de deliberação e de tomada de decisão, como, por exemplo, a obrigatoriedade

de que metade das cadeiras do legislativo sejam preenchidas por mulheres, ou a obrigatoriedade que todos os partidos políticos criem, em suas estruturas, secretarias setoriais ou outras instâncias de inclusão de grupos minorizados, como homossexuais, transexuais, travestis, mulheres, representantes de comunidades de matriz africana, etc. Na linha das ações transformativas, é possível pensar na criação de normas que limitem o poder da influência das igrejas no processo eleitoral, como a normatização do crime eleitoral de abuso de poder religioso e a proibição de que candidatos escolhidos pelas igrejas aproveitem da influência sobre os fiéis para pedir doações para campanhas eleitorais[130].

Em qualquer caso, é importante superar a ideia da democracia como representação puramente numérica da maioria, argumento esse largamente utilizado pelas igrejas para manter o poder político e excluir os discursos não hegemônicos. É importante ter como premissa a perspectiva da democracia enquanto espaço de representação do maior número possível de discursos (HABERMAS, 2003a), a partir da participação paritária (FRASER, 2009b) do maior número possível de cidadãos, tomados como parceiros políticos capazes de construir legitimamente as decisões vinculantes em uma comunidade política.

[130] Em março de 2017 o presidente do Tribunal Superior Eleitoral, Gilmar Mendes, concedeu uma entrevista ao site da Reuters Brasil, na qual afirma que o TSE estaria estudando uma cláusula para bloquear o uso do poder econômico e a influência das igrejas nas eleições. Fonte: https://br.reuters.com/article/topNews/idBRKBN16F2TZ-OBRTP

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente tese se propôs pensar qual o sentido da presença ostensiva dos grupos e discursos religiosos na política contemporânea, tendo o Brasil como um estudo de caso. A partir de uma releitura das relações entre Estado, igrejas, política e religião, pretendeu-se esclarecer se essa intervenção significa uma ameaça ao Estado laico, um suposto equívoco das teorias modernas da secularização, no sentido de que nunca houve, de fato, uma ordem social cujas bases normativas não decorrem de princípios religiosos, ou se, na verdade, o processo de secularização moderno já não responde as demandas contemporâneas por justiça e, nesse caso, é necessário reler a laicidade a partir de outras chaves interpretativas.

Para tal, foi necessário recompor o processo de secularização que acompanhou o processo de modernização da sociedade ocidental. Este processo foi marcado, principalmente, pela disputa da autoridade do poder político. Antes do paradigma secular, tal autoridade era decorrente de um poder transcendental, divino, gerido por um suposto representante de Deus na Terra, seja ele Rei ou Papa. Nesse sistema, a política era um meio para realizar os objetivos de Deus e para conectar o ser humano à divindade, de forma que as noções de cidadania, direitos e deveres eram diretamente conectadas e dependentes da pertença religiosa. O advento do secularismo rompeu com o paradigma cristão/confessional, de forma que o poder passou a ser o resultado da ação do ser humano enquanto sujeito histórico, temporal, intramundano. Nesse sistema, a política não é mais um meio de realização dos desígnios de uma divindade, mas sim um meio de co-operação dos sujeitos em uma determinada sociedade, na construção de direitos, deveres e noções de cidadania e pertença social (supostamente) emancipados de qualquer pertença religiosa.

Essa mudança, por sua vez, exigiu a construção de novos pressupostos normativos para coordenação da ação e compatibilização de interesses entre cidadãos livres e iguais. Os princípios de liberdade e igualdade, e não mais a orientação religiosa, passaram a ser a medida normativa de justiça, cabendo ao Estado moderno criar condições para viabilizar estes princípios, mantendo-se neutro em relação às

perspectivas éticas particulares, principalmente se estas forem mandamentos religiosos.

Para tal, foram desenvolvidos dois principais modelos de secularização ocidentais, conformados pelas grandes correntes políticas modernas, o republicanismo e o liberalismo. O primeiro resultou na *laïcité,* ou secularismo assertivo, cujo principal expoente é a França. Esse modelo vê a religião como um elemento de opressão que inviabiliza a construção da liberdade republicana (entendida como não-dominação), e se esforça em excluir o discurso religioso da esfera pública. O segundo resultou no modelo da liberdade religiosa, ou secularismo passivo, principalmente desenvolvido nos Estados Unidos. Esse modelo valoriza a escolha religiosa enquanto uma expressão das liberdades individuais e de escolhas privadas, cuja expressão no espaço público não pode sofrer intervenção ou censura do Estado.

Ambos os modelos, no entanto, mostraram-se insuficientes para cumprir seus propósitos em relação ao secularismo: nem a moral religiosa foi totalmente substituída por uma moral republicana, nem ficou confinada a uma esfera privada de ação individual. Isso porque tanto o liberalismo quanto o republicanismo foram elaborados no bojo de uma secularização cristã, na qual o aparente pluralismo religioso era, em verdade, originário de uma mesma matriz ética cristã.

A participação de novos atores sociais na política contemporânea, até então invisibilizados, ou que ainda não haviam formulado politicamente suas demandas morais por justiça em relação ao Estado secular (como islâmicos, mulheres, homossexuais, etc.), deflagrou conflitos que tocam diretamente à acomodação do cristianismo no secularismo moderno, exigindo a construção de pressupostos morais mais adequados para a contemporaneidade. Estes, por sua vez, não visam à simples desestruturação do Estado secular, ou um retorno ao Estado confessional, mas são lutas sociais de atores para quem o reconhecimento foi negado no processo de construção da secularização.

Assim, foi preciso acessar propostas teóricas contemporâneas que conseguissem pensar a secularização a partir de chaves interpretativas mais adequadas do que o secularismo moderno. Duas dessas propostas que despontam no

horizonte teórico, e que foram trabalhadas na presente tese, são a tradução do argumento religioso em razões públicas, de John Rawls, e o pós-secularismo, de Jürgen Habermas. Ambas tentam diminuir o peso da ideologia secularista eurocêntrica diante de indivíduos que não são capazes de abdicar de suas convicções religiosas em um debate público. Apostando em um sistema político plural e democrático, estes autores entendem que o fato de pessoas religiosas reconhecerem a autoridade política do Estado secular e acessarem os meios institucionais laicos para fazerem a disputa por concepções de bem universalizáveis é suficiente para alcançar os ideais de democracia e justiça.

No entanto, assim como o liberalismo e o republicanismo clássicos, estas propostas do liberalismo contemporâneo também não atentam para o predomínio do pano de fundo cultural cristão, que atua de forma desigual, mesmo no nível da política institucional, diante de outras perspectivas religiosas minoritárias e, principalmente, diante de demandas contemporâneas por reconhecimento que exigem a negação/superação de padrões normativos religiosos.

Uma corrente teórica que parece indicar caminhos para lidar com os conflitos contemporâneos relacionados à religião é a corrente do reconhecimento. Tendo como central a luta de grupos minorizados e politicamente marginalizados pelo alargamento de concepções de justiça, as teorias do reconhecimento levam em conta a complexidade da justiça contemporânea, que é atravessada por temas como raça, gênero, classe, orientação sexual que foram negligenciados pelas teorias políticas modernas. Ademais, em um claro abandono de perspectivas modernas iluministas, e positivistas, a corrente do reconhecimento entende que o processo de emancipação dos sujeitos políticos não é definitivo, nem garantido pela simples conformação de arranjos institucionais, sejam eles de cunho republicano, sejam de cunho liberal. Pelo contrário, a emancipação e a ampliação de direitos depende de lutas sociais constantes, posto que a vitória de determinado discurso não significa a superação, ou o apagamento, de um discurso antagônico.

Nessa perspectiva, é possível compreender porque a laicidade moderna não responde as demandas contemporâneas por justiça. O discurso religioso nunca

extirpado da esfera pública com o advento do Estado laico, como pretendem tanto a corrente republicana quanto a corrente liberal. Ele foi, na verdade, se adaptando às instituições modernas, e se adequando à linguagem política, sem, contudo, deixar de influenciar o Estado laico. Uma melhor compreensão do secularismo contemporâneo não deve excluir os discursos religiosos da esfera pública, mas sim estabelecer condições de reciprocidade dos indivíduos na comunidade política para a ampliação da representação e da participação dos diversos atores sociais na construção de normas intersubjetivas.

Nesse sentido, é necessário trazer para o debate, no espaço público intersubjetivo, demandas que, antes, ficavam confinadas ao espaço privado, e cujo potencial de injustiça foi negligenciado até então. Assim, quando os movimentos sociais conseguem nomear publicamente injustiças, eles forçam a mudança na razão pública e nas decisões políticas, inclusive naquelas concernentes ao lugar da religião na política, ao sentido da laicidade e à definição de uma moralidade pública aberta à ampliação de direitos fundamentais.

Analisando o caso brasileiro, percebe-se que o discurso religioso nunca ficou restrito ao espaço privado, como pretendido pelo secularismo moderno, e que a gramática cristã ainda domina o espaço público. O processo de secularização brasileiro foi marcado, por muito tempo, pela tentativa da Igreja Católica em manter privilégios políticos junto ao Estado, visando compensar sua precariedade institucional e visando obter vantagens em um mercado religioso que se expandiu ao longo dos séculos IXX e XX.

As estratégias utilizadas pelos católicos para atingir seus objetivos – transformação da massa de seguidores em capital político, identificação da tradição católica com a cultura nacional, arregimentação de políticos para atuar nos espaços políticos institucionais e para aprovar politicamente pautas do interesse religioso – são as mesmas utilizadas contemporaneamente pelos evangélicos pentecostais. Estes, em um primeiro momento, acessaram a política institucional justamente para garantir a laicidade do Estado, a liberdade religiosa e a saída da invisibilidade em uma sociedade dominada pelo catolicismo. No entanto, diante do crescimento, na sociedade

brasileira, de movimentos sociais cujos discursos pretendem subverter justamente as bases discursivas dos grupos cristãos, e modificar instituições sociais até então confinadas no espaço privado, como categorias de gênero, identidade sexual, família, amor, casamento, reprodução etc., os evangélicos se uniram aos católicos em uma frente que visa manter a hegemonia da gramática moral cristã.

Atuando em diversas frentes institucionais, mas, sobretudo, no âmbito do legislativo, os políticos religiosos acessam a linguagem laica (direito à vida, proteção à família e às crianças, liberdade religiosa) para negar direitos a mulheres, homossexuais, travestis e transexuais, mantendo as questões relacionadas aos direitos sexuais e reprodutivos na dimensão de uma moralidade privada, ainda sujeita ao controle religioso, em detrimento da afirmação de direitos publicamente reconhecidos.

Diante disso, parece que a realização da justiça no Estado brasileiro, no que compete aos princípios seculares, passa pela superação do secularismo moderno, marcadamente cristão, para a edificação de um secularismo contemporâneo, que retire a religião do lugar privilegiado de lastro moral da política e viabilize uma abertura do Estado laico a discursos não hegemônicos, que denunciem injustiças escamoteadas pelo discurso do secularismo cristão. Na linha da corrente do reconhecimento, é fundamental edificar um secularismo plural, no qual a política esteja de fato desonerada de qualquer compromisso religioso, e seja, apenas, um meio para estabelecer condições de reciprocidade de sujeitos igualmente parceiros na sociedade política, tendo como finalidade a adjudicação de direitos fundamentais a todos os sujeitos políticos.

REFERÊNCIAS

ACCETTI, Carlo Invernizzi. Religious truth and democratic freedom: A critique of the religious discourse of anti-relativism. In: COHEN, Jean L.; LABORDE, Cécile (Ed.). *Religion, Secularism and Constitutional Democracy.* New York: Columbia University Press, 2016, p. 293-315

ADVERSE, Helton. Capítulo 2: A Matriz Italiana. In: BIGNOTTO, Newton (Org.). *Matrizes do Republicanismo.* Belo Horizonte: Editora UFMG. 2013, p. 51-125.

ADVERSE, Helton. Política e secularização em Carl Schmitt. *KRITERION*, Belo Horizonte, nº 118, dez. 2008, p. 367-377.

ALBERIGO, Giuseppe. *A igreja na História.* Tradução: Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulinas, 1999. 380 p.

ALLAN, Nasser Ahmad. *Deus, diabo e trabalho:* doutrina social católica, anticomunismo e cultura jurídica trabalhista brasileira (1910-1945). 2015. 248 f. Tese (doutorado). Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2015.

ALMEIDA, Fábio Portela L. *Liberalismo político, constitucionalismo e democracia.* A questão do ensino religioso nas escolas públicas. Belo Horizonte: Argvmentvm, 2008. 310 p.

AMUCHÁSTEGUI, Ana et. al. Politics, religion and gender equality in contemporary Mexico: woman's sexuality and reproductive rights in a contested secular state. *Third World Quarterly,* v. 31, n. 6, 2010, p. 989-1005. Disponível em http://www.tandfonline.com/toc/ctwq20/31/6?nav=tocList. Acesso em 10 abr. 2017.

APPIAH, K. Anthony. Identidade, Autenticidade, Sobrevivência. Sociedades multiculturais e reprodução social. In: GUTMANN, Amy (Org.). *Multiculturalismo.* Examinando a política do reconhecimento. Lisboa: Instituto Piaget, 1998, p. 165-179.

AQUINO, Maurício de. Modernidade republicana e diocesanização do catolicismo no Brasil: as relações entre Estado e Igreja na Primeira República (1889-1930). *Revista Brasileira de História,* São Paulo, v. 32, n. 63, p. 143-170, 2012. Disponível em: http://www.scielo.br/pdf/rbh/v32n63/07.pdf. Acesso em 05 jul. 2016.

AQUINO, Rubem S. de; FRANCO, Denise de A. e LOPES, Oscar Guilherme P. C. *História das Sociedades:* das comunidades primitivas às sociedades medievais. Rio de Janeiro: Ao Livro Técnico, 1980. 458 p.

ARAÚJO, Joel Zito. Tevê e identidade negra diante da mundialização da cultura. In: KUNSCH, Margarida Maria K.; FISCHMANN, Roseli (Org.). *Mídia e Tolerância.* A ciência construindo caminhos de liberdade. São Paulo: Edusp, 2002, p. 89-100.

ARAÚJO, Luiz Bernardo L. O racionalismo da ética argumentativa em face da secularização moderna. *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião,* Juiz de Fora, v. 3, n. 1, p. 39-51, 1º sem. 2000.

ARCHANJO, Daniela Resende. *Um debate sem embate:* a discussão sobre o divórcio no Congresso Nacional (Brasil, 1951-1977). 2008. 226 f. Tese (doutorado). Programa de Pós-Graduação em História do Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2008.

ARENDT, Hannah. *Sobre a Revolução.* Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. 410 p.

ARENDT, Hannah. 1998. *The Human Condition*. 2ª ed. Chicago: The University of Chicago Press. 349 p.

ARRAES, Virgílio. A política externa de João Paulo II. *Meridiano 47,* Boletim de Análise de Conjuntura em Relações Internacionais, n. 56, p. 04-08, mar. 2005. Disponível em: http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/21853/3/ARTIGO_ PoliticaExternaJoaoPauloII.pdf. Acesso em 04 mar. 2017.

AZZI, Riolando. A Igreja Católica no Brasil durante o Estado Novo (1937-1945). *Síntese.* Revista de Filosofia. Belo Horizonte, v. 7, n. 19, p. 49-71, 1980. Disponível em: http://faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/2272. Acesso em 15 ago. 2016.

AZZI, Riolando. *História da Igreja no Brasil.* Ensaio de interpretação a partir do povo. Tomo II/3-2. Terceira Época – 1930-1964. Petrópolis: Vozes, 2008. 686 p.

BAKER, Joseph O; SMITH, Buster G. *American secularism.* Cultural contours of nonreligious belief systems. New York: New York University Press, 2015. 293 p.

BANCHOFF, Thomas. The international human rights regime. In: BANCHOFF, Thomas; WUTHNOW, Robert (Ed.). *Religion and the global politics of human rights.* New York: Oxford University Press, 2011, p. 23-35.

BAPTISTA, Saulo. *Pentecostais e Neopentecostais na política brasileira.* São Paulo: Annablume; São Bernardo do Campo: Instituto Metodista Izabela Hendrix, 2009.

BARBOSA, Wilmar do V; LOTT, Henrique M. "O religioso após a religião": um debate entre Marcel Gauchet e Luc Ferry. *Horizonte,* Belo Horizonte, v. 8, n. 19, p. 71-100, out.- dez. 2010. Disponível em:

<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2010v8n19p71>. Acesso em 23 abr. 2015.

BARRETTO, Vicente. *Curso de Introdução ao Pensamento Político Brasileiro.* Unidade I e II. Primórdios do Liberalismo. O liberalismo e representação política: o período imperial. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.

BARROS, Alberto R. G. de. Capítulo 3: Republicanismo. In: RAMOS, Flamarion; MELO, Rúrion; FRATESCHI, Yara (Coord.). *Manual de Filosofa Política.* Para os cursos de Teoria do Estado e Ciência Política, Filosofia e Ciências Sociais. São Paulo: Saraiva, 2012, p. 69-95.

BARTON, David. *Separation of Church & State.* What the founders meant. Aledo: WallBuider Press, 2013. 25 p.

BASTIDE, Roger. Color, racism and Christianity. In: FRANKLIN, J. H. (Ed.) *Color and Race.* Boston: Beacon Press, 1969, p. 34-49.

BATALHA, Cláudio H. M. Formação da classe operária e projetos de identidade coletiva. In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucilia de A. N. *O Brasil Republicano.* O tempo do liberalismo excludente – da Proclamação da República à Revolução de 1930. Livro 1. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006, p. 161-189.

BEAU DE LOMÉNIE, E. *A Igreja e o Estado.* Um problema permanente. Tradução: Valeriano de Oliveira. São Paulo: Flamboyant, 1958. 153 p.

BELLAH, Robert. Civil Religion in America. *Dædalus, Journal of the American Academy of Arts and Sciences,* Cambridge, vol. 96, n. 1, p. 1-21, inverno de 1967. Disponível em: http://www.robertbellah.com/articles_5.htm. Acesso em 20 nov. 2015.

BENEVIDES, Maria Victoria. O direito humano à participação política. In: BRASIL. Presidência da República. Secretaria Especial de Direitos Humanos. *Brasil Direitos Humanos, 2008:* A realidade do país aos 60 anos da Declaração Universal. Brasília: SEDH, 2008, p. 188-189.

BEOZZO, José Oscar (Coord.). *História da Igreja no Brasil.* Ensaio de interpretação a partir do povo. Segunda Época. A Igreja no Brasil no Século XIX. 2ª ed. Petrópolis: Edições Paulinas, Vozes, 1985. 323 p.

BERGER, Peter. *O dossel sagrado.* Elementos para uma teoria sociológica da religião. Tradução José Carlos Barcellos. São Paulo: Paulinas, 1985. 195 p.

BETT, Ianko. Concílio Vaticano II e o anticomunismo católico no Brasil e na Argentina. *Horizonte,* Belo Horizonte, v. 9, n. 24, dez. 2000, p. 1169-1196. Disponível

em http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/2401. Acesso em 31 out. 2016.

BETTENSON, Henry; MAUNDER, Chris. *Documents of the Christian Church.* 4ª ed. New York: Oxford University Press, 2011. Livro eletrônico Kindle.

BÍBLIA. Português. *Bíblia Sagrada.* Tradução dos Originais mediante a versão dos Monges de Maredsous (Bélgica) pelo Centro Bíblico Católico. 72ª ed. São Paulo: Editora Ave Maria, 1989. 1632 p.

BIGNOTTO, Newton. *As aventuras da virtude.* As ideias republicanas na França do século XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. 393 p.

BIGNOTTO, Newton. Capítulo 4: A Matriz Francesa. In: BIGNOTTO, Newton (Org.). *Matrizes do Republicanismo.* Belo Horizonte: Editora UFMG. 2013, p. 175-229.

BIGNOTTO, Newton. *Origens do Republicanismo Moderno.* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001. 301 p.

BIRNBAUM, Pierre. On the secularization of the public square: Jews in France and in the United States. In MANCINI, Susanna; ROSENFELD, Michel (Org.). *Constitutional Secularism in an age of religious revival.* New York: Oxford University Press, 2014, p. 136-145.

BITTAR, Eduardo C. B. *Curso de Filosofia Política.* 4ª ed. São Paulo: Atlas, 2011. 365 p.

BOBBIO, Norberto. *Teoria Geral da Política.* A filosofia política e as lições dos clássicos. Tradução Daniela Beccaccia Versiani. Rio de Janeiro: Elsevier, 2000. 717 p.

BOBBIO, N. MATTEUCCI, N. PASQUINO, G. *Dicionário de Política.* Tradução Carmen C, Varriale et. al. 2 volumes. 11ª ed. Brasília: Editora UNB, 1998. 1347 p.

BOBINEAU, Olivier; TANK-STORPER, Sébastien. *Sociologia das religiões.* Tradução Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2011. 141 p.

BONI, Luis Alberto de. O não-poder do Papa em Guilherme de Ockham. *Veritas,* Porto Alegre, v. 51, n. 3, p. 113-128, set. 2006.

BOWEN, John R. *Why the french don't like headscarves.* Islam, the State, and public space. New Jersey: Princeton University Press, 2007. 290 p.

BRASIL. *Anais do Parlamento Brasileiro Assembleia Constituinte – 1893.* Rio de Janeiro: Tipografia do Imperial Instituto Artístico, 1874. 6 tomos.

BRASIL. *Annaes do Congresso Constituinte da Republica – 1890.* Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1926. 3 volumes.

BRASIL. *Annaes da Assembléia Nacional Constituinte 1933/1934.* Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1935. 22 volumes,

BRASIL. *Anais da Assembléia Constituinte 1946.* Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1947. 26 volumes.

BRASIL. *Assembléia Nacional Constituinte.* Brasília: Imprensa Oficial, 1987. 25 volumes.

BRASIL. Congresso Nacional. *Diário do Congresso Nacional.* Brasília: 1977.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. Ação Direta de Inconstitucionalidade 3.510/DF. Relator: Ayres Britto. *Diário de Justiça Eletrônico,* Brasília, 28 mai. 2010. Disponível em: http://www.stf.jus.br/portal/geral/verPdfPaginado.asp?id=611723&tipo=AC&descricao=Inteiro%20Teor%20ADI%20/%203510. Acesso em 06 dez. 2013.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. Ação Direta de Inconstitucionalidade 4.277/DF. Relator: Ayres Britto. *Diário de Justiça Eletrônico,* Brasília, 14 out. 2011a. Disponível em: http://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=AC&docID=628635. Acesso em 17 out. 2012.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental 132/RJ. Relator: Ayres Britto. *Diário de Justiça Eletrônico,* Brasília, 04 mai. 2011b. Disponível em: http://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=AC&docID=628633. Acesso em 20 out. 2012.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental 54/DF. Relator: Marco Aurélio Melo. *Diário de Justiça Eletrônico,* Brasília, 12 abr. 2012. Disponível em: http://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=TP&docID=3707334. Acesso em 20 set. 2015.

BROWN, Callum G. What was the religious crisis of the 1960's? *Journal of Religious History,* vol. 34, n. 4, dez. 2010, p. 468-479. Disponível em: http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1467-9809.2010.00909.x/abstract. Acesso em: 26 nov. 2015.

BROWN, Diana. Uma história da Umbanda no Rio. In: BROWN, Diana. *Umbanda e Política.* Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985, p. 9-42.

BRUNEAU, Thomas C. *The political transformation of the Brazilian Catholic Church.* Londres: Cambridge University Press, 1974. 270 p.

BURITY, Joanildo A. Religião, voto e instituições políticas: notas sobre os evangélicos nas eleições de 2002. In: BURITY, Joanildo A; MACHADO, Maria das Dores C (Org.). *Os votos de Deus.* Evangélicos, política e eleições no Brasil. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Ed. Massangana, 2006, p. 173-213.

CADY, Linell E.; FESSENDEN, Tracy. Gendering the divide: religion, the secular, and the politics of sexual difference. In: CADY, Linell E.; FESSENDEN, Tracy (Ed.). *Religion, the secular, and the politics of sexual difference:* New York: Columbia University Press, 2013, p. 3-24.

CALHOUN, C. at. al. (Ed.). *Rethinking Secularism.* New York: Oxford University Press, 2011. 311 p.

CAMPOS, Leonildo Silveira. Evangélicos, pentecostais e carismáticos na mídia radiofônica e televisiva. *Revista USP,* São Paulo, n. 61, p. 146-163, março/maio 2004.

CAMPOS, Leonildo S. De políticos de Cristo – uma análise do comportamento político de protestantes históricos e pentecostais no Brasil. In: BURITY, Joanildo A; MACHADO, Maria das Dores C (Org.). *Os votos de Deus.* Evangélicos, política e eleições no Brasil. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Ed. Massangana, 2006, p. 29-89.

CAMPOS, Leonildo Silveira. Evangélicos e Mídia no Brasil – uma história de acertos e desacertos. *Rever* – Revista de Estudos da Religião, ano 8, p. 1-26, set. 2008.

CAMPOS, Leonildo S. Pentecostalismo e protestantismo "histórico" no Brasil: um século de conflitos, assimilação e mudanças. *Horizonte,* Belo Horizonte, v. 9, n. 22, p.504-533, jul./set. 2011a. Disponível em: http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2011v9n22p504. Acesso em 27 out. 2016

CAMPOS, Leonildo S. Del monopolio católico a la diversidad, el pluralismo y el cambio religioso en Brasil en el siglo XX. In: ORTIZ, Olga Odgers (Coord.). *Pluralización religiosa de América Latina.* Tijuana: El colegio de la Frontera Norte, 2011b, p. 131-182.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. Fora da Caridade não há religião! Breve história da competição religiosa entre catolicismo e espiritismo kardecista e de suas obras sociais na cidade de Juiz de Fora: 1900-1960. *Locus,* Revista de História, v. 7, n. 1, p. 131-151, 2001. Disponível em: https://locus.ufjf.emnuvens.com.br/locus/article/view/2423. Acesso em 15 ago. 2016.

CARDOSO, Sérgio. Capítulo 1: A Matriz Romana. In: BIGNOTTO, Newton (Org.). *Matrizes do Republicanismo.* Belo Horizonte: Editora UFMG. 2013, p. 13-49.

CARVALHO, Gilberto Vilar de. *A liderança do clero nas revoluções republicanas (1817 a 1824).* Petrópolis: Vozes, 1980. 224 p.

CARVALHO, Maristela Moreira de. Sexualidade, controle e constituição de sujeitos: a voz da oficialidade da Igreja Católica (1960-1980). *Esboços.* Revista do Programa de Pós-Graduação em História da UFSC, v. 9, n. 9, 2001, p. 159-180. Disponível em: https://periodicos.ufsc.br/index.php/esbocos/article/view/569. Acesso em 24 jul. 2016.

CASANOVA, Jose. E-book. *Public religions in the modern world.* Chicago: The University of Chicago Press, 1994. 320 p.

CASANOVA, Jose. The secular, Secularizations, Secularisms. In: CALHOUN, C. at. al. *Rethinking Secularism.* New York: Oxford University Press, 2011, p. 54-74.

CATTONI DE OLIVEIRA, Marcelo A. *Devido Processo Legislativo.* 2ª ed. Belo Horizonte: Mandamentos Editora, 2006. 228 p.

CATTONI DE OLIVEIRA, Marcelo A. *Direito, Política e Filosofia:* Contribuições para uma teoria discursiva da constituição democrática no marco do patriotismo constitucional. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2007. 176 p.

CAULFIELD, Sueann. A dignidade humana, o direito de família e o casamento homoafetivo no Brasil, 1988-2016. *Acervo,* Revista do Arquivo Nacional, Rio de Janeiro, v. 30, n. 1, jan./jun. 2017, p. 179-194. Disponível em http://revista.arquivonacional.gov.br/index.php/revistaacervo/article/view/786. Acesso em 23 ago. 2017.

CENTRO DE PESQUISA E DOCUMENTAÇÃO DE HISTÓRIA CONTEMPORÂNEA DO BRASIL DA FUNDAÇÃO GETÚLIO VARGAS – CPDOC/FGV. *A era Vargas: dos anos 20 a 1945.* São Paulo/ Rio de Janeiro: CPDOC/FGV, 1997. Disponível em: <http://cpdoc.fgv.br/producao/dossies/AEraVargas1/apresentacao> . Acesso em: 31 jul. 2016.

CHAUÍ, Marilena. *Convite à Filosofia.* 10ª ed. São Paulo: Editora Ática, 1998. 440 p.

CIFUENTES, Rafael Llano. *Relações entre a Igreja e o Estado.* A Igreja e o Estado à luz do Vaticano II, do Código de Direito Canônico de 1983 e da Constituição Brasileira de 1988. 2ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1989. 371 p.

COELHO, André. Seria a intolerância aos ateus na *Primeira Carta* consequência necessária da Teoria da Motivação do *Ensaio? Peri,* Santa Catarina, vol. 4, n. 2, 2012, p. 92-113. Disponível em http://www.nexos.ufsc.br/index.php/peri/article/view/157 Acesso em 18 jul. 2013.

COELHO, Vera Schattan P.; NOBRE, Marcos (Org.). *Participação e deliberação.* Teoria democrática e experiências institucionais no Brasil contemporâneo. São Paulo: Editora 34, 2004. 368 p.

COHEN, Jean L. Rethinking political secularism and the American model of constitutional dualism. In: COHEN, Jean L.; LABORDE, Cécile (Ed.). *Religion, Secularism and Constitutional Democracy.* New York: Columbia University Press, 2016, p. 113-156.

COMPARATO, Fábio Konder. Os 60 anos da Declaração e a nossa Constituição. In: BRASIL. Presidência da República. Secretaria Especial de Direitos Humanos. *Brasil Direitos Humanos, 2008:* A realidade do país aos 60 anos da Declaração Universal. Brasília: SEDH, 2008, p. 15-21.

CONCONE, Maria Helena V. B.; NEGRÃO, Lisia Nogueira. Umbanda: da repressão à cooptação. O envolvimento político-partidário da umbanda paulista nas eleições de 1982. In: BROWN, Diana. *Umbanda e Política.* Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985, p. 43-77.

COSTA, Emília Viotti da. *Da monarquia à república.* Momentos decisivos. 6ª ed. São Paulo: UNESP, 1999. 490 p.

CROSSMAN, R. H. S. *Biografia do Estado Moderno.* Tradução Evaldo Amaro Vieira. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1980. 234 p.

DELLA CAVA, Ralph. Igreja e Estado no Brasil do século XX: sete monografias recentes sobre o catolicismo brasileiro - 1919-64. *Estudos Cebrap,* n. 12, p. 5-52, 1975.

DELLA CAVA, Ralph. A Igreja e a Abertura, 1974-1985. In: KRISCHKE, Paulo; MAINWARING, Scott (Org.). *A igreja nas bases em tempo de transição. (1974-1985).* Porto Alegre: L&PM: CEDEC, 1986, p. 13-45.

DELLA PORTA, Donatella; DIANI, And Mario. *Social movements.* An introduction. 2ª ed. Oxford: Blackwell Publishing, 2006. 345 p.

DOIMO, Ana Maria. Os rumos dos movimentos sociais nos caminhos da religiosidade. In: KRISCHKE, Paulo; MAINWARING, Scott (Org.). *A igreja nas bases em tempo de transição. (1974-1985).* Porto Alegre: L&PM: CEDEC, 1986, p. 101-129.

DOMINGUES, Petrônio. Movimento negro brasileiro: alguns apontamentos históricos. *Tempo,* v. 12, n. 23, 2007, p. 100-122. Disponível em: http://files.ufgd.edu.br/arquivos/arquivos/78/NEAB/DOMINGUES-%20Petronio.%20Movimento%20Negro%20Brasileiro%20alguns%20apontamentos%20historicos.pdf. Acesso em 22 jun. 2017.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa.* O sistema totêmico na Austrália. 2ª ed. Tradução Joaquim Pereira Neto. São Paulo: Paulus, 1989. 536 p.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano.* Tradução Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992. 109 p.

FACCHINI, Regina. Movimento homossexual no Brasil: recompondo um histórico. *Cadernos AEL,* Homossexualidade, Sociedade, Movimento e Lutas. Campinas, n. 18/19, 2003, p. 79-127. Disponível em: https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/ael/article/view/2510. Acesso em 25 ago. 2016.

FACCHINI, Regina. Entre compassos e descompassos: um olhar para o "campo" e para a "arena" do movimento LGBT brasileiro. *Bagoas – Estudos gays: gêneros e sexualidades,* n. 4, 2009, p. 131-158. Disponível em: https://periodicos.ufrn.br/bagoas/article/view/2300. Acesso em 25 ago. 2016.

FACCHINI, Regina; SIVORI, Horácio. Conservadorismo, direitos, moralidades e violência: situando um conjunto de reflexões a partir da antropologia. *Cadernos Pagu,* Campinas, n. 50, 2017, p. 60-78. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-83332017000200301&script=sci_arttext#fn6. Acesso em 17 ago. 2017.

FÁVERI, Marlene de. Desquite e Divórcio: a polêmica e as repercussões na imprensa. *Caderno Espaço Feminino,* v. 17, n. 1, jan./jul. 2007, p. 335-357.

FERES JÚNIOR, João. O Conceito de Civilização. In: FERRES JÚNIOR, João (Org.). *Léxico da História dos Conceitos Políticos do Brasil.* 2ª ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014, p. 423-454.

FERES JÚNIOR, João; SÁ, Maria Elisa N. Civilização. In: FERRES JÚNIOR, João (Org.). *Léxico da História dos Conceitos Políticos do Brasil.* 2ª ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014, p. 209-231.

FERREIRA, Marieta de Moraes; PINTO, Surama Conde Sá. A crise dos anos 1920 e a Revolução de 1930. In: In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucilia de Almeida N. *O Brasil Republicano.* O tempo do liberalismo excludente – da Proclamação da República à Revolução de 1930. Livro 1. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006, p. 387-415.

FERRY, Luc; GAUCHET, Marcel. *Depois da religião:* o que será do homem depois que a religião deixar de ditar a lei? Tradução Nícia Adan Bonatti. Rio de Janeiro: Difel, 2008. 106 p.

FIORENZA, Elisabeth S. Violência contra a mulher. In: FIORENZA, E. S. at. al. *Violência contra a mulher.* Petrópolis: Vozes, 1994. p. 5-25.

FISCHER, Irmtraud. "Vai e sujeita-te!" disse o anjo a Agar – Repressão contra as mulheres nos textos bíblicos. In: FIORENZA, E. S. at. al. *Violência contra a mulher.* Petrópolis: Vozes, 1994. p. 110-119.

FONSECA, Alexandre Brasil. E-book. *Relações e Privilégios.* Estado, secularização e diversidade religiosa no Brasil. Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2011.

FONTELES, Heinrich Araujo. *Programa Show da Fé:* um retrato da construção midiática da imagem religiosa evangélica. São Paulo: UNIP, 2007.

FORST, Rainer. *Contextos da justiça.* Filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo. Tradução Denilson Luís Werle. São Paulo: Boitempo, 2010. 382 p.

FORST, Rainer. To tolerate means to insult: toleration, recognition, and emancipation. In: BRINK, B; OWEN, D. (Orgs.). *Recognition and Power* – Axel Honneth and the tradition of Critical Theory. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, pp. 215-237.

FRASER, Nancy. Behind Marx's hidden abode. For an expanded conception of capitalism. *New Left Review,* n. 86, mar./abr. 2014, p. 55-72. Disponível em: https://newleftreview.org/II/86/nancy-fraser-behind-marx-s-hidden-abode. Acesso em 04 fev. 2016.

FRASER, Nancy. From redistribution to recognition? Dilemas of justice in a "postculturalist" age. In: FRASER, Nancy; OLSON, Kevin (Org.). *Adding insult to injury.* Nancy Fraser debates her critics. New York: Verso, 2008a, p. 11-41.

FRASER, Nancy. Gender equity and the welfare state: a postindustrial thought experiment. In: BENHABIB, Seyla (Ed.). *Democracy and difference.* Contesting the boundaries of the political. Princeton: Princeton University Press, 1996a, p. 218-241.

FRASER, Nancy. Mapeando a imaginação feminista: da redistribuição ao reconhecimento e à representação. *Revista Estudos Feministas,* Florianópolis, n. 15, v. 2, mai-ago. 2007a, p. 291-308. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2007000200002. Acesso em 12 nov. 2015.

FRASER, Nancy. Prioritizing justice as participatory parity: A reply to Kompridis and Forst. In: FRASER, Nancy; OLSON, Kevin (Org.). *Adding insult to injury.* Nancy Fraser debates her critics. New York: Verso, 2008b, p. 326-346

FRASER, Nancy. Reconhecimento sem ética? *Lua Nova,* São Paulo, n. 70, 2007b, p. 101-138. Disponível em: http://www.scielo.br/pdf/ln/n70/a06n70.pdf. Acesso em 12 nov. 2015.

FRASER, Nancy. Reenquadrando a justiça em um mundo globalizado. *Lua Nova,* São Paulo, n. 77, 2009a, p. 11-39. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-64452009000200001&script=sci_abstract&tlng=pt. Acesso em 13 nov. 2014.

FRASER, Nancy. Rethinking public sphere: a contribution to the critique of actually existing democracy. In: CALHOUN, Craig (Ed.). *Habermas and the public sphere*. Cambridge: The MIT Press, 1996b, p. 109-142.

FRASER, Nancy. Rethinking recognition: overcoming displacement and reification in a cultural politics. In: FRASER, Nancy; OLSON, Kevin (Org.). *Adding insult to injury.* Nancy Fraser debates her critics. New York: Verso, 2008c, p. 129-141.

FRASER, Nancy. *Scales of Justice.* Reimagining political space in a globalizing world. New York: Columbia University Press, 2009b.

FRASER, Nancy. Social justice in the age of identity politics: Redistribution, Recognition, and Participation. In: FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. *Redistribution or Recognition?* A political-Philosophical Exchange. Londres/Nova Iorque: Verso, 2003, p. 07-109.

FRESTON, Paul. *Protestantes e política no Brasil:* da constituinte ao impeachment. 1993. 303 f. Tese (doutorado). Programa da Pós-Graduação em Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 1993.

FREYRE, Gilberto. E-book. *Ordem e Progresso.* Processo de desintegração patriarcal e semipatriarcal no Brasil sob o regime de trabalho livre: aspectos de um quase meio século de transição do trabalho escravo para o trabalho livre; e da monarquia para a república. 1ª edição digital. São Paulo: Global, 2013.

FUKUYAMA, Francis (2013). *As origens da ordem política.* Dos tempos pré-humanos até a Revolução Francesa. Rio de Janeiro: Rocco, 2013. 589 p.

FUSER, Igor. O petróleo e a política dos Estados Unidos no Golfo Pérsico: a atualidade da Doutrina Carter. *Lutas Sociais,* n. 17/18, 2007, p. 23-37. Disponível em: https://revistas.pucsp.br/index.php/ls/issue/view/1201/showToc . Acesso em 12 mai. 2017.

GALEOTTI, Anna Elisabetta. Citizenship and Equality: the place for toleration. *Political Theory,* v. 21, n. 4, nov. 1993, p. 585-605. Disponível em:

http://www.cridaq.uqam.ca/IMG/pdf/Galeotti-2nd_lecture_1_Seymour.pdf . Acesso em 18 abr. 2014.

GALEOTTI, Anna Elisabetta. *Toleration as Recognition*. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2002.

GAUCHET, Marcel. *La religion dans la démocratie.* Parcours de la laïcité. Paris: Gallimard, 1998. 160 p.

GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade.* Tradução Raul Fiker. São Paulo: UNESP, 1991. 160 p.

GIORDANI, Mário Curtis. *História de Roma*: antiguidade clássica II. 8ª ed. Petrópolis: Vozes, 1985. 398 p.

GIUMBELLI, Emerson. Heresia, doença, crime ou religião: o Espiritismo no discurso de médicos e cientistas sociais. *Revista de Antropologia,* São Paulo, v. 40, n. 2, 1997, p. 31-82. Disponível em: http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/27053. Acesso em 06 set. 2016.

GIUMBELLI, Emerson. O "baixo espiritismo" e a história dos cultos mediúnicos. *Horizontes Antropológicos,* Porto Alegre, ano 9, n. 19, p. 247-281, jul. 2003. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832003000100011. Acesso em 06 set. 2016.

GIUMBELLI, Emerson. A modernidade do Cristo Redentor. *DADOS – Revista de Ciências Sociais,* Rio de Janeiro, v. 51, n. 1, p. 75-105, 2008. Disponível em: http://www.scielo.br/pdf/dados/v51n1/a03v51n1.pdf. Acesso em 26 jul. 2016.

GONÇALVES, Marcos. Caridade, abre as asas sobre nós. Política de subvenções do governo Vargas entre 1931 e 1937. *Varia Historia,* Belo Horizonte, vol. 27, nº 45: p.317-336, jan./jun. 2011. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-87752011000100014&script=sci_abstract&tlng=pt. Acesso em 15 ago. 2016.

GORDON, Peter. E. Between Christian democracy and critical theory: Habermas, Böckenförde, and the dialectics of secularization in postwar Germany. *Social Research:* An international quarterly, v. 80, n. 1, Spring 2013, p. 173-202. Disponível em: https://muse.jhu.edu/article/528103/summary. Acesso em 20 abr. 2017.

GRIMM, Dieter. Conflicts between general law and religious norms. In: MANCINI, Susanna; ROSENFELD, Michel (Org.). *Constitutional Secularism in an age of religious revival.* New York: Oxford University Press, 2014, p. 3-13.

GUIMARÃES, Manoel Luis Salgado. Nação e civilização nos trópicos: O Instituto Histórico e Geográfico brasileiro e o projeto de uma história nacional. *Estudos Históricos,* Rio de Janeiro, n. 1, 1988, p. 5-27.

GÜNTHER, Klaus. *Teoria da Argumentação no direito e na moral:* justificação e aplicação. Tradução Claudio Molz. São Paulo: Landy Editora, 2004. 423 p.

GUTMANN, Amy. Introdução. In: GUTMANN, Amy (Org.). *Multiculturalismo.* Examinando a política do reconhecimento. Lisboa: Instituto Piaget, 1998, p.21-43.

GUZMÁN, Virginia; SEIBERT, Ute; STAAB, Silke. Democracy in the country but not in the home? Religion, politics and women's rights in Chile. *Third World Quarterly,* v. 31, n. 6, 2010, p. 971-988. Disponível em http://www.tandfonline.com/toc/ctwq20/31/6?nav=tocList. Acesso em 10 abr. 2017.

HÄBERLE, Peter. *Hermenêutica Constitucional.* A sociedade aberta dos intérpretes da Constituição: Contribuições para a interpretação pluralista e "procedimental" da Constituição. Tradução Gilmar Ferreira Mendes. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris Editor, 1997.

HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro.* Estudos de Teoria Política. Tradução George Sperber at. al. 3ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2007a. 404 p.

HABERMAS, Jürgen. *Agir comunicativo e razão destranscendentalizada.* Tradução Lucia Aragão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002. 111 p.

HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia:* entre facticidade e validade. Volume I. Tradução Flávio Beno Siebeneichler. 2ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003a. 354 p.

HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião.* Estudos filosóficos. Tradução Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007b. 400 p.

HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública.* Investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa. Tradução de Flávio R. Kothe. 2ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003b, 397 p.

HABERMAS, Jürgen. *O futuro da natureza humana.* A caminho de uma eugenia liberal? Tradução Karina Jannini. 2ª ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010. 159 p.

HABERMAS, Jürgen. Religion in the public sphere. *European Journal of Philosophy*, v.14, n.1, 2006, p. 1–25.

HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa.* Tomo I: Racionalidad de la acción y racionalización social. Tradução Manuel Jimenez Redondo. Madrid: Taurus, 1987a.

HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa.* Tomo II: Crítica de la razón funcionalista. Tradução Manuel Jimenez Redondo. Madrid: Taurus, 1987b.

HABERMAS, Jürgen. "The Political": the rational meaning of a questionable inheritance of political theology. In: MENDIETA, Eduardo; VAN ANTWERPEN, Jonathan (Ed.). *The power of religion in the public sphere.* New York: Columbia University Press, 2011, p. 15-33.

HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph. *Dialética da secularização:* sobre razão e religião. Tradução Alfred Keller. Aparecida: Ideias & Letras, 2007. 103 p.

HAYNES, Jeffrey. *Faith-Based organizations at the United Nations.* New York: Palgrav Macmillan, 2014. 192 p.

HEINEN, Jacqueline; PORTET, Stephane. Reproductive rights in Poland: when politicians fear the wrath of the Church. *Third World Quarterly,* v. 31, n. 6, 2010, p. 1007-1021. Disponível em http://www.tandfonline.com/toc/ctwq20/31/6?nav=tocList. Acesso em 10 abr. 2017.

HERMANN, Jacqueline. Religião e política no alvorecer da República: os movimentos de Juazeiro, Canudos e Contestado. In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucilia de Almeida N. *O Brasil Republicano.* O tempo do liberalismo excludente – da Proclamação da República à Revolução de 1930. Livro 1. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006, p. 121-160.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *História Geral da Civilização Brasileira.* Tomo I. A época Colonial. 2º vol.: Administração, Economia e Sociedade. 6ª ed. São Paulo: Difel, 1985a. 518 p.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *História Geral da Civilização Brasileira.* Tomo II. O Brasil Monárquico. 1º vol.: O progresso de emancipação. 6ª ed. São Paulo: Difel, 1985b. 410 p.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *História Geral da Civilização Brasileira.* Tomo II. O Brasil Monárquico. 5º vol.: Do Império à República. São Paulo: Difel, 1960.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. E-book. *Raízes do Brasil.* 26ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento.* A gramática moral dos conflitos sociais. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2009.

HONNETH, Axel. Recognition as Ideology. In: BRINK, B; OWEN, D. (Orgs.). *Recognition and Power* – Axel Honneth and the tradition of Critical Theory. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 323-347.

HONNETH, Axel. Recognition or Redistribution? Changing Perspectives on the moral order of society. *Theory, Culture & Society*, London, v. 18, n. 2-3, jun. 2001, p. 43-55. Disponível em http://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/02632760122051779?journalCode=tcsa. Acesso em 15 nov. 2016.

HONNETH, Axel. Redistribution as recognition: a response to Nancy Fraser. In: HONNETH, Axel; FRASER, Nancy. *Redistribution or Recognition?:* a political-philosophical exchange. London/New York: Verso, 2003, p. 110-197.

HOORNAERT, Eduardo (Coord.). *História da Igreja no Brasil.* Ensaio de interpretação a partir do povo. Primeira Época. 3ª ed. Petrópolis: Edições Paulinas, Vozes, 1983. 442 p.

HUFF JÚNIOR, Arnaldo Érico. Protestantismo, Modernização e Estado Leigo: luteranos confessionais entre a ortodoxia e a laicidade nos inícios da Era Vargas. *REVER* - Revista de Estudos da Religião, São Paulo, ano 8, mar. 2008, p. 1-26. Disponível em: http://www.pucsp.br/rever/rv1_2008/t_huff.pdf. Acesso em 07 set. 2016.

HUNTINGTON, Samuel P. *O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial.* Tradução M. H. C. Côrtes.Rio de Janeiro: Objetiva, 2010. Edição de bolso, 639 p.

IGREJA CATÓLICA. Papa (1878-1903: Leão XIII). *Carta Encíclica Rerum Novarum do sumo Pontífice Leão XIII sobre a condição dos operários.* Roma: 1891. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/pt/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html. Acesso em: 25 set. 2016.

IGREJA CATÓLICA. Papa (1922-1939: Pio XI). *Carta Encíclica Divinis Redemptoris de sua Santidade o Papa Pio XI sobre o comunismo ateu.* Roma: 1937. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/pius-xi/pt/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19370319_divini-redemptoris.html. Acesso em 27 fev. 2017.

IGREJA CATÓLICA. Papa (1963-1978: Paulo VI). *Carta Encíclica Humanae Vitae de sua santidade Papa Paulo VI sobre a regulação da natalidade.* Roma: 1968. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae.html. Acesso em 31 mar. 2017.

IGREJA CATÓLICA. Papa (1963-1978: Paulo VI). *Declaração Persona Humana sobre alguns pontos de ética sexual.* Roma: 1975. Disponível em: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19751229_persona-humana_po.html. Acesso em 31 mar. 2017.

IGREJA CATÓLICA. Papa (1963-1978: Paulo VI). *Exortação Apostólica Evangelii Nuntiandi do Papa Paulo VI sobre a evangelização no mundo contemporâneo.* Roma: 1975. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html. Acesso em 31 mar. 2017.

IGREJA CATÓLICA. Papa (1978-2005: João Paulo II). *Exortação apostólica Familiaris Consortio de sua santidade João Paulo II sobre a função da família cristã no mundo de hoje.* Roma: 1981. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_19811122_familiaris-consortio.html. Acesso em 31 mar. 2017.

IGREJA CATÓLICA. Papa (1978-2005: João Paulo II). *Carta apostólica Mulieris Dignitatem do sumo pontífice João Paulo II sobre a dignidade e a vocação da mulher por ocasião do ano mariano.* Roma: 1988. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_letters/1988/documents/hf_jp-ii_apl_19880815_mulieris-dignitatem.html. Acesso em 31 mar. 2017.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Censo demográfico : 2010* : características gerais da população, religião e pessoas com deficiencia. Rio de Janeiro: IBGE, 2010. Disponível em: http://biblioteca.ibge.gov.br/biblioteca-catalogo?view=detalhes&id=794 Acesso em 07 dez. 2015.

JAKOBSEN, Janet R; PELLEGRINI, Ann. Christian Secularism and the gendering of U.S. policy. In: CADY, Linell E.; FESSENDEN, Tracy (Ed.). *Religion, the secular, and the politics of sexual difference:* New York: Columbia University Press, 2013, p. 139-174.

KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: Que é Esclarecimento (Aufklärung). Tradução Floriano de Sousa Fernandes. In: KANT, Immanuel. *Textos seletos*. Petrópolis: Editora Vozes, 2005, p. 63-71.

KAPLAN, Benjamin J. *Divided by faith.* Religious conflict and the practice of toleration in early modern Europe. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007. 415 p.

KAREPOVS, Dainis. PSB-SP: Socialismo e tenentismo na Constituinte de 1933-34. *Revista Esboços,* Florianópolis, v. 13, n. 16, 2006, p. 169-198. Disponível em: https://periodicos.ufsc.br/index.php/esbocos/article/view/130. Acesso em 05 ago. 2016.

KASTORIANO, Riva. Religion and incorporation: Islam in France and Germany. *The International Migration Review,* New York, Vol. 8, n. 3, p. 1234-1255, outono de 2004. Disponível em: http://www.jstor.org/stable/27645431?seq=1#page_scan_tab_contents . Acesso em 22 nov. 2015.

KOMPRIDIS, Nikolas. Struggling over meaning of recognition. In: FRASER, Nancy; OLSON, Kevin (Org.). *Adding insult to injury.* Nancy Fraser debates her critics. New York: Verso, 2008, p. 295-309.

KRATOCHVIL, Petr; DOLEZAL, Tomás. *The European Union and the Catholic Church.* Political theology of European Integration. Londres: Palgrave Macmillan, 2015. 217p.

KRISCHKE, Paulo J. As CEB's na "Abertura": mediações entre a reforma da igreja e as transformações da sociedade. In: KRISCHKE, Paulo; MAINWARING, Scott (Org.). *A igreja nas bases em tempo de transição. (1974-1985).* Porto Alegre: L&PM: CEDEC, 1986, p. 185-207.

KUHN, Thomas S. *A estrutura das revoluções científicas*. 3.ed. São Paulo: Perspectiva, 1991. 257p.

KURU, Ahmet T. *Secularism and state policies toward religion.* The United States, France, and Turkey. New York: Cambridge University Press, 2009. 313 p.

LABORDE, Cécile. Liberal neutrality, religion, and the good. In: COHEN, Jean L.; LABORDE, Cécile (Ed.). *Religion, Secularism and Constitutional Democracy.* New York: Columbia University Press, 2016, p. 249-272.

LABORDE, Cécile. Is Religion special? In: COHEN, Jean L.; LABORDE, Cécile (Ed.). *Religion, Secularism and Constitutional Democracy.* New York: Columbia University Press, 2016, p. 423-433.

LANNA JÚNIOR, M. C. M. . Tenentismo e crises políticas na Primeira República. In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucília de A. Neves (Orgs.). *O Brasil Republicano.* Vol. 1. O tempo do liberalismo excludente: da Proclamação da República à Revolução de 1930.. 1ed.Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, v. 1, p. 313-350.

LAVALLE, Adrián G; CASTELLO, Graziela; BICHIR, Renata M. Quando novos atores saem de cena. Continuidades e mudanças na centralidade dos movimentos sociais. *Sociedade e Política.* Revista de Sociologia Política,v. 3, n. 5, out. 2004, p. 37-55. Disponível em https://periodicos.ufsc.br/index.php/politica/article/view/1977. Acesso em 17 de jun. 2017.

LE GOFF, Jacques. *Uma longa idade média.* Tradução Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008. 316 p.

LEHMANN, David. Religion as heritage, religion as belief: shifting frontiers of secularism in Europe, the USA and Brazil. *International Sociology,* 2013, v. 28, n. 6, p. 645-662. Disponível em http://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0268580913503894. Acesso em 22 nov. 2015.

LÉONARD, Émile G. *O protestantismo brasileiro.* 3ª ed. São Paulo: Aste, 2002. 387 p.

LIA, Cristine F.; RADUNZ, Roberto. Os monoteístas no mundo contemporâneo: judeus, cristãos e muçulmanos. *Revista Brasileira de História das Religiões.* Maringá, v. V, n. 15, jan/2013, p. 241-251. Disponível em: http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf15/16.pdf. Acesso em 11 set. 2015.

LIMONGI, Maria Isabel de M. P. Capítulo 4. Os Contratualistas: Hobbes, Locke e Rousseau. . In: RAMOS, Flamarion; MELO, Rúrion; FRATESCHI, Yara (Coord.). *Manual de Filosofa Política.* Para os cursos de Teoria do Estado e Ciência Política, Filosofia e Ciências Sociais. São Paulo: Saraiva, 2012, p. 87-117.

LOCKE, John. *Cartas sobre tolerância.* São Paulo: Ícone, 2004. 496 p.

LÖWY, Michael. *A guerra dos deuses.* Religião e política na América Latina. Tradução Vera Lúcia M. Joscelyne. Petrópolis: Vozes, 2000. 271 p.

MACHADO, Maria das Dores C. Religião, cultura e política. *Religião e Sociedade*, v. 32 (2), Rio de Janeiro, 2012a, p. 29-56. Disponível em: http://www.scielo.br/pdf/rs/v32n2/03.pdf. Acesso em 10 ago. 2013.

MACHADO, Maria das Dores C. Aborto e ativismo religioso nas eleições de 2010. *Revista Brasileira de Ciência Política,* Brasília, n. 7, jan.-abr. 2012b, p. 25-54. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-33522012000100003. Acesso em 20 abr. 2017.

MACHADO, Maria das Dores C. Pentecostais, sexualidade e família no Congresso Nacional. *Horizontes Antropológicos,* Porto Alegre, a. 23, n. 47, jan.-abr. 2017, p. 351-380. Disponível em: http://www.scielo.br/pdf/ha/v23n47/0104-7183-ha-23-47-0351.pdf. Acesso em 13 fev. 2017.

MAINWARING, Scott. *Igreja Católica e política no Brasil (1916-1985).* Tradução Heloisa Braz de O. Prieto. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989. 300 p.

MANCINI, Susanna; ROSENFELD, Michel (Org.). *Constitutional Secularism in an age of religious revival.* New York: Oxford University Press, 2014. 349 p.

MANOEL, Ivan Aparecido. A Ação Católica Brasileira: notas para estudo. *Acta Scientiarum,* Human and Social Science, Maringá, v. 21 (1), p. 207-2015, 1999. Disponível em: http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/ActaSciHumanSocSci/article/view/4207. Acesso em 20 jul. 2016

MAQUIAVEL, Nicolau. *Comentários sbre a primeira década de Tito Lívio.* Tradução Sérgio Bath. 3ª ed. Brasília: Editora UNB, 1994. 440 p.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe.* Tradução Pietro Nassetti. 12ª ed. São Paulo: Martin Claret, 2007.178 p.

MARCHI, Euclides. O mito do Brasil católico: dom Sebastião Leme e os contrapontos de um discurso. *História: Questões e Debates,* ano 15, n. 28, p. 55-76, jan-jul. 1998.

MARCONI, Marina de Andrade; PRESOTTO, Zelia Maria Neves. *Antropologia: uma introdução.* 7ª ed. São Paulo: Atlas, 2010. 331 p.

MARIANO, Ricardo. Laicidade à brasileira. Católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. *Civitas,* Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 238-258, mai-ago. 2011.

MARRAMAO, Giácomo. *Céu e Terra.* Genealogia da secularização. Tradução Guilherme Alberto Gomes de Andrade. São Paulo: Editora Unesp, 1997. 135 p.

MARRAMAO, Giácomo. O mundo e o Ocidente hoje: o problema de uma esfera pública global. *Revista da Faculdade Mineira de Direito.* Belo Horizonte, v. 10, n. 20, 2º sem., 2007, p. 7-22.

MARRAMAO, Giácomo. *Poder e secularização.* As categorías do tempo. Tradução Guilherme Alberto Gomes de Andrade. São Paulo: Editora Unesp, 1995. 347 p.

MARSÍLIO, de Pádua. *Defensor Menor.* Tradução José Antônio Camargo Rodrigues de Souza. Petrópolis: Vozes, 1991. 166 p.

MARX, Karl. *Sobre a questão judaica.* Tradução Gilda Encarnação. Lisboa: Edições Cotovia, 2010. 86 p.

MAYEUR, Jean-Marie. Partidos católicos e Democrático-Cristãos Europeus. In: BOBBIO, N. MATTEUCCI, N. PASQUINO, G. *Dicionário de Política.* Tradução Carmen C, Varriale et all. 2 volumes. 11ª ed. Brasília: Editora UNB, 1998, p. 890-898.

MELLO, Luiz; AVELAR, Rezende B. de; MAROJA, Daniela. Por onde andam as políticas públicas para a população LGBT no Brasil. *Revista Sociedade e Estado,* v. 27, n. 2, mai./ago. 2012, p. 289-312. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69922012000200005.

MELLO, Luiz; BRITO, Walderes; MAROJA, Daniela. Políticas públicas para a população LGBT no Brasil: notas sobre alcances e possibilidades. *Cadernos Pagu,* n. 39, jul./dez. 2012, p. 403-429. Disponível em: http://www.scielo.br/pdf/cpa/n39/14.pdf Acesso em 12 ago. 2017.

MENDIETA, Eduardo; VAN ANTWERPEN, Jonathan (Ed.). *The power of religion in the public sphere.* New York: Columbia University Press, 2011. 137 p.

MENDONÇA, Ricardo Fabrino. Democracia e desigualdade: as contribuições da teoria do reconhecimento. *Revista Brasileira de Ciência Política,* n. 9, Brasília, set./dez. 2012, p. 119-146. Disponível em http://periodicos.unb.br/index.php/rbcp/article/view/7745/5978. Acesso em 02 dez. 2015.

MENDONÇA, Ricardo Fabrino. Dimensão intersubjetiva da autorrealização. Em defesa da teoria do reconhecimento. *Revista Brasileira de Ciências Sociais,* v. 24, n. 70, jun. 2009, p. 143-187. Disponível em: http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v24n70/a09v2470.pdf. Acesso em 13 abr. 2014.

MENDONÇA, Ricardo Fabrino. Reconhecimento. In: AVRITZER, Leonardo at. al. (Org.). *Dimensões políticas da justiça.* Rio de Janeiro; Civilização Brasileira, 2013, p. 117-131.

MENDONÇA, Ricardo Fabrino. Reconhecimento em debate: os modelos de Honneth e Fraser em sua relação com o legado habermasiano. *Revista de Sociologia e Política,* n. 29, Curitiba, nov. 2007, p; 169-185.

MIGUEL, Luis Felipe. Aborto e democracia. *Revista de Estudos Feministas,* Florianópolis, v. 20, n. 3, set./dez. 2012, p. 657-672. Disponível em https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104-026X2012000300004. Acesso em 27 jul. 2017.

MIGUEL, Sinuê Neckel. O Espiritismo frente à Igreja Católica em disputa por espaço na Era Vargas. *Revista Esboços,* Florianópolis, v. 17, n. 24, p. 203-226, dez. 2010. Disponível em: https://periodicos.ufsc.br/index.php/esbocos/article/view/2175-7976.2010v17n24p203/18495. Acesso em: 15 ago. 2016.

MILL, John Stuart. *Sobre a Liberdade.* São Paulo: Hedra, 2010. 206 p.

MOMO, Denise C. et al. Institucionalização de políticas públicas de promoção da igualdade de gênero: sistematizando trajetórias de iniciativas nacionais e internacionais. *HOLOS,* ano 29, v. 1, p. 188-202, 2013. Disponível em:

http://www2.ifrn.edu.br/ojs/index.php/HOLOS/article/view/1296/650. Acesso em 10 jul. 2017

MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. *Novos Estudos – CEBRAP* (online), n. 74, 2006, p. 47-65. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002006000100004. Acesso em 20 jun. 2017.

MONTERO, Paula; ALMEIDA, Ronaldo R. M. O campo religioso brasileiro no limiar do século: problemas e perspectivas. In: RATTNER, Henrique (Org.). *Brasil no limiar do século XXI.* Alternativas para a construção de uma sociedade sustentável. São Paulo: EDIUSP, 2000, p. 325-340.

MOTTA, Rodrigo Patto Sá. *Em guarda contra o perigo vermelho:* o anticomunismo no Brasil (1917-1964). 2000. 368 f. Tese (doutorado). Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2000.

MOYN, Samuel. Religious freedom and the fate of secularism. In: COHEN, Jean L.; LABORDE, Cécile (Ed.). *Religion, Secularism and Constitutional Democracy.* New York: Columbia University Press, 2016, p. 27-46.

NOGUEIRA, Octaciano. *Introdução à filosofia política.* 2ª ed. Brasília: Senado Federal, Unilegis, 2010. (Edições Unilegis de Ciência Política. Volume II). 274 p.

NORRIS, Pippa; INGLEHART, Ronald. E-book. *Sacred and Secular*. Religion and Politics Worldwild. 2ª ed. New York: Cambridge University Press, 2011.

OCKHAM, Guilherme de. *Oito questões sobre o poder do Papa.* Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. 320 p.

OLIVEIRA, Isabel de Assis R. *Teoria Política Moderna.* Uma introdução. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2010. 172 p.

ORO, Ari Pedro. A laicidade no Brasil e no Ocidente. Algumas considerações. *Civitas,* v. 11, n. 2, Porto Alegre, maio-ago. 2011, p. 221-237.

ORO, Ari Pedro; URETA, Marcela. Religião e Política na América Latina: uma análise da legislação dos países. *Horizontes Antropológicos,* Porto Alegre, ano 13, n. 27, p. 281-310, jan./jun. 2007.

OTTO, Rudolf. *O sagrado.* Os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. Tradução Walter O. Schlupp. 2ª ed. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007. 224 p.

PADUA, Marsilio de; SAVONAROLA, Girolamo. *Defensor menor.* Petrópolis: Vozes, 1991. 166p.

PARENTE, Pietro. *Diccionario de Teología Dogmática.* Barcelona: Editorial Litúrgica Española, 1955. 391 p.

PATEMAN, Carole. Feminist critiques of the Public/Private dichotomy. In: PATEMAN, Carole. E-book. *The disorder of women.* Democracy, feminism and political theory. Cambridge: Polity Press, 2003.

PEDRO, Joana Maria. Narrativas fundadoras do feminismo: poderes e conflitos (1970-1978). *Revista Brasileira de História,* São Paulo, v. 16, n. 52, 2006, p. 249-272. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-01882006000200011. Acesso em 20 jun. 2017.

PENNA, José Osvaldo de Meira. *A ideologia do século XX:* ensaios sobre o nacional-socialismo, o marxismo, o terceiro-mundismo e a ideologia brasileira. 2. ed. Rio de Janeiro: Nórdica, 1994. 254p.

PEREZ, Léa Freitas. Da religiosidade brasileira. In: PASSOS, Mauro (Org.). *Diálogos cruzados:* religião, história e construção social. Belo Horizonte: Argvmentvm, 2010.

PIERUCCI, Antônio Flávio. O povo visto do altar: democracia ou demofilia? In: PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil.* Religião, sociedade e política. São Paulo: Editora Hucitec, 1996a, p. 35-58.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Reencantamento e dessecularização. A propósito do autoengano em sociologia da religião. *Novos Estudos CEBRAP,* n. 49, nov. 1997, p. 99-117. Disponível em: http://novosestudos.uol.com.br/v1/files/uploads/contents/83/20080627_a_proposito_do_auto_engano.pdf . Acesso em 14 ago. 2014.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Religião e liberdade, religiões e liberdades. In: PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil.* Religião, sociedade e política. São Paulo: Editora Hucitec, 1996b, p. 241-256.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Representantes de Deus em Brasília: A bancada evangélica na Constituinte. In: PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil.* Religião, sociedade e política. São Paulo: Editora Hucitec, 1996c, p. 163-191.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. *Revista Brasileira de Ciências Sociais,* São Paulo, v. 13, n. 37, p. 43-74, jun. 1998. Disponível em

<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69091998000200003&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 30 jan. 2015.

PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil.* Religião, sociedade e política. São Paulo: Editora Hucitec, 1996. 293 p.

PINTO, Celi Regina Jardim. *Uma história do feminismo no Brasil.* São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2003, 119 p.

PRANDI, Reginaldo. As religiões, a cidade e o mundo. In: PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil.* Religião, sociedade e política. São Paulo: Editora Hucitec, 1996, p. 23-34.

PRANDI, Reginaldo. Modernidade com feitiçaria: candomblé e umbanda no Brasil do século XX. *Tempo Social,* Revista de Sociologia da USP, São Paulo, v. 2, n. 1, 1º sem. 1990, p. 49-74. Disponível em: http://www.revistas.usp.br/ts/article/view/84787. Acesso em 25 nov. 2016.

PRANDI, Reginaldo. O Brasil com Axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. *Estudos Avançados,* São Paulo, v. 18, n. 52, set./dec. 2004, p. 223-238.

PRANDI, Reginaldo; SOUZA, André Ricardo de. A carismática despolitização da Igreja Católica. In: PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil.* Religião, sociedade e política. São Paulo: Editora Hucitec, 1996, p. 59-91

PRESTES, Anita Leocádia. Os comunistas e a Constituição de 1946. – por ocasião do 60º aniversário da Constituição de 1946. *Estudos Ibero-Americanos,* Porto Alegre, v. XXXII, n. 2, p. 171-186, dez. 2006. Disponível em: http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/iberoamericana/article/view/1362. Acesso em 04 ago. 2016.

QUINTAL, Mariah Lança de Queiroz Casséte. *A construção da "soberania inacabada" e a experiência constituinte brasileira de 1987-88.* 2016. 186 f. Tese (doutorado). Programa de Pós-Graduação em Ciência Política da Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2016.

RANQUETAT JÚNIOR, Cesar Alberto. Laicidade, Laicismo e Secularização: definindo e esclarecendo conceitos. *Tempo de Ciência,* Toledo, v. 15, n. 30, p. 59-72, 2º semestre de 2012.

RANQUETÁ JÚNIOR, Cesar Alberto. E-book. *Laicidade à brasileira:* estudos sobre a controvérsia em torno da presença de símbolos religiosos em espaços públicos. Jundiaí: Paco Editorial, 2016.

RAWLS, John. *O liberalismo político.* Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. 2ª ed. São Paulo: Editora Ática, 2000. 430 p.

RAWLS, John. The idea of public reason revisited. *The University of Chicago Law Review,* Chicago, v. 64, n. 3, verão, 1997a, p. 765-807. Disponível em: http://www.jstor.org/stable/1600311. Acesso em 26 jan. 2009.

RAWLS, John. *Uma teoria da justiça.* Tradução Almiro Pisetta e Lenita Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 1997b. 708 p.

RAZAVI, Shahra; JENICHEN, Anne. The unhappy marriage of religion and politics: problems and pitfalls for gender equality. *Third World Quarterly*, v. 31, n. 6, 2010, p. 833-850. Disponível em: http://www.tandfonline.com/toc/ctwq20/31/6?nav=tocList. Acesso em 10 abr. 2017

RIVERA, Paulo Barrera. Desencantamento do mundo e declínio dos compromissos religiosos. A transformação religiosa antes da pós-modernidade. *Ciências Sociais e Religião,* Porto Alegre, ano 4, n. 4, out 2002, p.87-104.

RIVIÈRE, Claude. *As liturgias políticas.* Tradução Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1989. 250 p.

ROCHA, Lourdes de Maria L. N. Feminismo, gênero e políticas públicas: desafios para fortalecer a luta pela emancipação. *Revista de Políticas Públicas,* São Luiz, número especial, nov. 2016, p. 313-322. Disponível em: http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=321149304031. Acesso em 10 jul. 2017.

RODEGHERO, Carla Simone. Religião e Patriotismo: o anticomunismo católico nos Estados Unidos e no Brasil nos anos da Guerra Fria. *Revista Brasileira de História,* São Paulo, v. 22, n. 44, p. 463-488, 2002. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-01882002000200010. Acesso em 04 ago. 2016.

RODEGHERO, Carla Simone. Viva o Comunismo X Viva o Cristo Rei: um estudo de recepção do anticomunismo católico a partir de fontes orais. *Estudos Ibero-Americanos,* Porto Alegre, v. XXXII, n. 1, p. 157-173, jun. 2006. Disponível em: http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/iberoamericana/article/view/1307. Acesso em 04 ago. 2016.

RODRIGUES, Elisa. A formação do Estado secular brasileiro: notas sobre a relação entre religião, laicidade e esfera pública. *Horizonte,* v. 11, n. 29, p. 149-174, jan./mar. 2012.

RODRIGUES, Julian. Direitos humanos e diversidade sexual: uma agenda em construção. In: VENTURI, Gustavo; BOKANI, Vilma (Org.). *Diversidade sexual e homofobia no Brasil.* São Paulo: Editora Perseu Abramo, 2011, p. 23-37.

ROSADO-NUNES, Maria José. Direitos, cidadania das mulheres e religião. *Tempo Social,* São Paulo, v. 20, n. 2, nov. 2008, p. 67-81. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-20702008000200004. Acesso em 31 jul. 2017.

ROSADO-NUNES, Maria José. A "ideologia de gênero" na discussão do PNE: a intervenção da hierarquia católica. *Horizonte,* Belo Horizonte, v. 13, n. 39, jul.-set. 2015, p. 1237-1260. Disponível em http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2015v13n39p1237. Acesso em 07 jun. 2017.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O contrato social ou Princípios do Direito Político.* Tradução Ciro Mioranza. 2ª ed. São Paulo: Escala, 2008. 182 p.

SÁ, Geraldo Ribeiro de. A religião e as origens do Estado moderno. *Cadernos CERU,* série 2, v. 19, n. 2, dez. 2008, p. 27-45. Disponível em http://www.revistas.usp.br/ceru/article/view/11856. Acesso em 12 ago. 2012.

SAFFIOTI, Heleieth. *Gênero, patriarcado, violência.* São Paulo: Fundação Perseu Abramo. 2004. 152 p.

SANCHES, Sidney de Moraes. *Perplexos, mas não desanimados!* Um outro olhar sobre a igreja evangélica na pós-modernidade brasileira. Belo Horizonte: Lectio, 2007.175 p.

SANTOS, Estilaque Ferreira dos. *A monarquia no Brasil.* O pensamento político da Independência. Vitória: Edufes/CEG Publicações, 1999. 338 p.

SCHERER-WARREN, Ilse. Movimentos sociais no Brasil contemporâneo. *História: Debates e Tendências,* v. 7, n. 1, jan.-jun. 2017, p. 9-21. Disponível em: http://seer.upf.br/index.php/rhdt/article/view/2947. Acesso em 20 jun. 2017.

SCHERER-WARREN, Ilse; LÜCHMANN, Lígia Helena H. Situando o debate sobre movimentos sociais e sociedade civil no Brasil – Introdução. *Política & Sociedade.* Revista de Sociologia Política, v. 3, n. 5, out. 2004, p. 13-35. Disponível em: https://periodicos.ufsc.br/index.php/politica/article/view/1976. Acesso em 20 jun. 2017.

SCHMITT, Carl. *Teologia Política.* Tradução Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. 152 p.

SCHWARTZMAN, Simon. A Igreja e o Estado Novo: O Estatuto da Família. *Cadernos de Pesquisa,* Fundação Carlos Chagas, São Paulo, n. 37, p. 71-77, mai. 1981. Disponível em: http://publicacoes.fcc.org.br/ojs/index.php/cp/article/view/1600. Acesso em 26 ago. 2016.

SCOTT, Joan W. Gender: a useful category of historical analysis. *The American Historical Review,* vol. 91, nº. 5, p. 1053-1075, dez. 1986. Disponível em: http://www.jstor.org/stable/1864376?seq=1#page_scan_tab_contents. Acesso em 15 mai. 2015.

SCOTT, Joan W. Sexularism. *RSCAS Distinguished Lectures,* Robert Schuman Centre for Advanced Studies – European University Institute, Florence, 2009, n. 01. Disponível em: http://cadmus.eui.eu/handle/1814/11553. Acesso em 19 mai. 2017.

SERBIN, Kenneth P. *Diálogos na sombra.* Bispos e Militares, Tortura e Justiça social na ditadura. Tradução Carlos Eduardo Lins e Silva. São Paulo: Cia. das Letras, 2001. 566 p.

SERRA, José. Ciclos e mudanças estruturais na economia brasileira do após-guerra. *Revista de Economia Política,* vol. 2/2, n. 6, abr.-jun. 1982, p. 5-45. Disponível em: http://sinop.unemat.br/site_antigo/prof/foto_p_downloads/fot_10902texto_2_pdf_TEXTO_2.pdf. Acesso em 23 nov. 2016.

SERRA, Maurício. Política, Religião e Economia em Alceu Amoroso Lima: o percurso intelectual de um liberal. In: XVI Seminário sobre a Economia Mineira. Repensando o Brasil, 2014, Diamantina. *XVI Seminário sobre a Economia Mineira [recurso eletrônico]: Anais.* Belo Horizonte: UFMG/CEDEPLAR, 2014.

SIMÕES, Solange de Deus. *Deus, Pátria e Família.* As mulheres no golpe de 1964. Petrópolis: Vozes, 1985. 184 p.

SKIDMORE, Thomas. *Brasil: de Getúlio Vargas a Castelo Branco (1930-1964).* Tradução Ismênia Tunes Dantas (Coord.). 13ª ed. São Paulo: Terra e Paz, 2003. 511 p.

SKIDMORE, Thomas. *Brasil: de Castelo a Tancredo (1964-1985).* Tradução Mário Salviano Silva. 8ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2004. 608 p.

SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno.* Tradução Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. 724 p.

SOUZA, André Ricardo de. As mudanças na intervenção social do catolicismo brasileiro. *Estudos de sociologia,* Revista do Programa de Pós-Graduação em sociologia da UFPE, v. 13, n. 1, 2007, p. 131-160.

SOUZA, Carlos Henrique Pereira. O protestantismo histórico, neopentecostalismo e o "caldo" cultural pós-moderno. *Observatório da Religião,* v. 1, n. 2, jan.-jun. 2015, p. 145-179.

SOUZA, José Antônio de C. R.; BARBOSA, João M. *O Reino de Deus e o Reino dos Homens:* as relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João Quidort). Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997. 204 p.

SOUZA, Luiz Alberto Gómez. As várias faces da Igreja Católica. *Estudos Avançados,* v. 18, n. 52, Dossiê Religiões no Brasil, São Paulo, set. dec. 2004, p. 77-95. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000300007. Acesso em 30 nov. 2016.

SOUZA, Sandra Duarte de. Política religiosa e religião política: os evangélicos e o uso do sexo. *Estudos de Religião,* v. 27, n. 1, jan.-jun. 2013, p. 177-201. Disponível em: https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/ER/article/view/4160 Acesso em 20 abr. 2017.

SOUZA, Sandra Duarte de. Secularização, laicidade e espaço público: uma conversa sobre gênero, religião e política no Brasil contemporâneo. In: VITÓRIO, Jaldemir; BUROCCHI, Aurea Marin (Orgs.). *Religião e Espaço Público:* cenários contemporâneos. São Paulo: Paulinas, 2015, p. 68-92.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Tradução Sandra Regina Goulart Almeida at. al. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. 174 p.

STEPAN, Alfred. The multiple secularisms of modern democratic and non-democratic regimes. In: CALHOUN, C. at. al. (Ed.). *Rethinking Secularism.* New York: Oxford University Press, 2011, p. 114-144.

STREFLING, Sérgio Ricardo. *Igreja e Poder.* Plenitude do Poder e Soberania Popular em Marsílio de Pádua. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. 336 p.

TAYLOR, Charles. A política de reconhecimento. In: GUTMANN, Amy (Org.). *Multiculturalismo.* Examinando a política do reconhecimento. Lisboa: Instituto Piaget, 1998, p.45-94.

TAYLOR, Charles. Why we need a radical redefinition of secularism. In: MENDIETA, Eduardo; VAN ANTWERPEN, Jonathan (Ed.). *The power of religion in the public sphere.* New York: Columbia University Press, 2011, p. 34-59.

TAYLOR, Charles. *Uma era secular.* Tradução Nél0069o Schneider e Luzia Araújo. São Leopoldo: Unisinos, 2010. 930 p.

THOMPSON, John. *A mídia e a modernidade: uma teoria social da mídia.* Petropolis: Vozes, 1998. 261 p.

THOMPSON, Simon. *The political theory of recognition.* A critical introduction. Cambridge, Polity Press, 2006. 211 p.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *A democracia na América.* Leis e Costumes. De certas leis e certos costumes políticos que foram naturalmente sugeridos aos americanos por seu estado social democrático. Tradução Eduardo Brandão. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005. 560 p.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *O antigo regime e a revolução.* Tradução Yvonne Jean. 4ª ed. Brasília: Editora UNB, 1997. 212 p.

TOURAINE, Alain. *Crítica da Modernidade.* Tradução Elia Ferreira Edel. 2ª ed. Petropolis: Vozes, 1995.

TULLY, James. Recognition and dialogue: the emergence of a new field. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, v. 7, n. 3, p. 84-106, autumm 2004.

TURNER, Bryan S. *The religious and the political.* A comparative sociology of religion. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. 284 p.

ULLMANN, Walter. *Principios de gobierno y política em la Edad Media.* Madrid: Alianza Editorial, 1985. 328 p.

URBINATI, Nadia. The context of secularism: a critical appraisal of the post-secular argument. In: MANCINI, Susanna; ROSENFELD, Michel (Org.). *Constitutional Secularism in an age of religious revival.* New York: Oxford University Press, 2014, p. 14-32.

VALADIER, Paul. *Catolicismo e sociedade moderna.* Tradução Luiz João Baraúna. São Paulo: Edições Loyola, 1991. 217 p.

VAN LOON, Hendrik Willem. *A história da humanidade.* A história clássica de todas as eras para todas as eras, atualizada em nova versão para o século XXI. Tradução Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2004. 655 p.

VELHO, Otávio. A antropologia da religião em tempos de globalização. *Etnográfica,* v. 2 (2), 1998, p. 347-357.

VIEIRA, David Gueiros. *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil.* Brasília: editora UNB, 1980. 409 p.

VIEIRA, Willian; MARTINS, Rodrigo. De grão em grão. *Revista Carta Capital,* ano XVIII, nº 745, São Paulo, abr. 2013, p. 20-25.

VILLAÇA, Antônio Carlos. *História da questão religiosa.* Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1974. 117 p.

WADE, Nicholas. *The faith instinct.* How religion evolved and why it endures. New York: The Penguin Press, 2009. 310 p.

WALD, Kenneth D; CALHOUN-BROWN, Allison. *Religion and politics in the United States.* 6ª ed. Lanham: Rowman & Littlefield, 2011, 455 p.

WEBER, Max. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo.* Tradução José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. 335 p.

WEBER, Max. *Ciência e Política: duas vocações.* Tradução Leonidas Hegenberg e Octany Silveira da Mota. 18ª ed. São Paulo: Cultrix, 2011. 157 p.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade.* Fundamentos da sociologia compreensiva. Volume 1. Tradução Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. 4ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2010. 422 p.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade.* Fundamentos da sociologia compreensiva. Volume 2. Tradução Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. 4ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2012. 580 p.

WILLAIME, Jean-Paul. *Sociologia das religiões.* Tradução Lineimar Pereira Martins. São Paulo : UNESP, 2012. 214 p.

WILLEKE, Frei Venâncio. *Os franciscanos e a independência do Brasil.* Brasília-Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, 1981. 191 p.

ZAGREBELSKY, Gustavo. One among many? The Catholic Church between universalism and pluralism. In: MANCINI, Susanna; ROSENFELD, Michel (Org.). *Constitutional Secularism in an age of religious revival.* New York: Oxford University Press, 2014, p. 247-268.

ZEPEDA, José de Jesús L. Secularização ou Ressacralização? O debate sociológico contemporâneo sobre a teoria da secularização. Tradução Paula Carpenter. *Revista Brasileira de Ciências Sociais,* São Paulo, v. 25, n. 73, jun. 2010, p. 129-141. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092010000200008. Acesso em 14 ag. 2014.

ZIZEK, Slavoj. E-book. *O ano em que sonhamos perigosamente.* Tradução Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2012.