

Estado laico e pluralismo religioso*

*Marion Brepohl***

Resumo

A partir da constatação do ganho de interferência dos valores orientados pelas cosmogonias do sagrado no espaço público, este artigo pretende discutir as relações entre Estado laico e pluralismo religioso sob uma perspectiva transnacional. Tendo em vista a conjuntura recente, coloca em questão os limites e riscos oferecidos pelas convicções religiosas para a política, esta, compreendida como necessariamente agônica, orientada pelo debate entre iguais, onde qualquer forma de autoridade deve ser suspensa.

Palavras-chave: Laicidade; Fundamentalismo religioso; Comportamento político.

Secular state and religious pluralism

Abstract

Starting from evidence on the increasing interference within public space of values linked to notions of the sacred, this article discusses the relationship between the secular State and religious pluralism, from a transnational perspective. Taking off from the current world scenario, we examine the boundaries and risks that religious convictions bring to political life, the latter understood as basically agonistic, guided by a debate between equals in which all authority must be suspended.

Keywords: Secularism; Religious Fundamentalism; Political behavior.

Estado laico y pluralismo religioso

Resumen

A partir de la constatación que los valores orientados por las cosmogonías de lo sagrado han ganado interferencia en el espacio público, este artículo pretende discutir las relaciones

* Este artigo é parte de uma palestra apresentada no V Congresso da Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Teologia e Ciências da Religião – ANPTECRE, realizado na Pontifícia Universidade Católica do Paraná, em setembro de 2015. Agradeço especialmente ao Professor Sergio Junqueira (PUCPR) pelas sugestões e orientações.

** Doutora em História pela UNICAMP, pós-doutorado pela Universidade Livre de Berlim e Universidade de Paris I – Sorbonne. Professora Titular de História Contemporânea da Universidade Federal do Paraná; bolsista do CNPq.
mbrepohl@yahoo.com.br (lattes.cnpq.br/2049493954300365)

entre Estado laico y pluralismo religioso bajo una perspectiva transnacional. Teniendo en consideración la coyuntura reciente, se cuestionan los límites y los riesgos de las convicciones religiosas en la política, entendida como necesariamente agónica, orientada por el debate entre iguales, donde cualquier forma de autoridad debe ser suspendida.

Palabras clave: Laicismo; Fundamentalismo religioso; Comportamiento político.

O papa Francisco exortou a Europa a abrigar os refugiados do Oriente Médio. Citou Madre Teresa de Calcutá e sua atenção para com os pobres da Índia e recomendou: *Diante da tragédia de dezenas de milhares de refugiados que fogem da morte pela guerra e pela fome, e que estão em um caminho em direção a uma esperança de vida, o Evangelho chama-nos a acolher os menos favorecidos e mais abandonados, para dar-lhes uma esperança concreta, adotando, cada paróquia, pelo menos uma família de refugiados.* (ESTADO DE S. PAULO, 2015.) Na Inglaterra, apenas 3% da população frequenta cultos ou missas aos domingos. Na França, um terço da população se diz atea. Talvez tenha sido esta a razão das inquietudes do filósofo marxista Slavoj Žižek, para quem a imigração dos refugiados sírios para a Europa poderia levar a que valores religiosos inaceitáveis para uma sociedade laica, como a discriminação aos gays e a proibição às meninas de frequentarem escolas, adquirissem uma influência cada vez maior (COSTA, 2015, p. 50).

Viktor Orbán, primeiro-ministro da Hungria, declarou que assistimos a uma “invasão” de refugiados, sobretudo muçulmanos. Situação que preocupa o governante, até porque, defende, *a Europa e a cultura europeia têm raízes cristãs e é alarmante o facto de os povos europeus não conseguirem defender os próprios valores cristãos* (MARTINS, 2015).

Atribui-se, por boas razões, a agressão às cerimônias feitas em terreiros de umbanda e de candomblé ao racismo. No entanto, estas religiões são professadas majoritariamente por descendentes de europeus. A parcela mais significativa de afro-descendentes frequenta as igrejas pentecostais e neopentecostais (HOFFBAUER, 2006).

Em São José dos Pinhais, Paraná, Yahya Zatta, 29 anos, descendente de italianos católicos; seus pais se tornaram evangélicos e ele, após experimentar denominações cristã e o espiritismo, tornou-se muçulmano. Está em paz e aprendeu a ter respeito e solidariedade com seus semelhantes (RUSCHEL, 2015, p. 12-13).

Esses episódios, relatados por autores de diversas colorações políticas, podem ser lidos de muitas formas. Xenofobia, perseguições, mudança de filiação religiosa, compaixão pelas pessoas em situação de risco, fundamentalismo islâmico, proselitismo, perda da fé. Mas podem também revelar a experiência da laicidade no mundo globalizado. Não há uma tendência única, não se pode dividir mais as denominações religiosas por critérios histórico-

espaciais, não se consegue distinguir de maneira clara as filiações doutrinárias, elemento caro nas devoções. Mais do que isto: todas as devoções tendem a passar pelas convicções cultivadas exclusivamente no espaço do *eu interior*.

Por essas e outras razões, o estudo das religiões vem assumindo um lugar de importância estratégica na discussão dos temas relativos às sociabilidades públicas. Com a globalização, refletir sobre o Estado laico implica refletir também a respeito do papel das religiões, das identidades culturais e destas com os Direitos Humanos. Por outro lado, diversos discursos religiosos provocam ameaças a estas sociabilidades: intolerância, movimentos nacionalistas inspirados em convicções religiosas, ressacralização do espaço público.

Segundo Paul Freston, citando Witte, quando se trata de formular princípios garantidores de direitos e confissão religiosa num mundo globalizado, é necessário enfrentar um dilema que pode ser traduzido pelas seguintes indagações:

Como equilibrar o direito de alguém exercer sua fé *versus* o direito de outra pessoa à liberdade de consciência? Como equilibrar o direito de um grupo à expressão religiosa e de outro grupo à autodeterminação religiosa? Como proteger as demandas justapostas de religiões majoritárias e minoritárias, ou de religiões indígenas e religiões estrangeiras? Como equilibrar a manutenção da solidariedade nacional e da paz, com o dever de respeitar as minorias e o direito à dissidência? (FRESTON, 2012, p. 27).

Dessa forma, ao se tratar das demandas por ampliação dos direitos humanos e suas especificidades culturais, como as de raça-etnia e de gênero, extensivos à verticalização identitária cada vez mais complexa dos atores sociais, inclui-se também o direito à confissão e propagação da fé.

O tema é atual e evoca uma questão, a meu ver central, qual seja, o retorno da religião como portadora de valores nos debates sobre a coisa pública, adquirindo visibilidade e penetrando a cultura. Daí deriva outra questão, atinente ao estudioso de temas vinculados à religião e à religiosidade: esta presença, cada vez mais saliente, é um mal em si, algo a ser combatido? De resto, será que surte algum efeito realizar recomendações para suprimir a fé dos debates públicos?

Talvez a pergunta pudesse ser outra. Afinal, foram e são raros os momentos em que a religião esteve efetivamente afastada da cultura, da política e das normas de conduta, mesmo entre os que não possuem um vínculo efetivo com ela. Sendo assim, a questão poderia ser: em que termos a religião atua ou deve atuar no espaço público de maneira a não ferir o Estado laico, este, o garantidor mesmo do pluralismo religioso?

Para auxiliar neste debate, pretendo, num primeiro momento, comentar algumas configurações em que as relações entre religião e política desempenharam um papel importante no espaço público e, num segundo momento, a partir do caso brasileiro (inserido numa perspectiva transnacional), indagar sobre os riscos da interpenetração entre os poderes do Estado e as normatizações da Igreja.

Religião e política, Estado e Igreja

Primeiramente, creio ser necessário evitar certa confusão que se faz algumas vezes, ao se tratar como sinônimo os termos secularização e laicidade; para os propósitos deste artigo necessitamos, desde logo, distinguir esses dois conceitos que derivam de duas experiências distintas, se bem que historicamente interligadas.

Segundo Anselmo Borges,

Há muitos sentidos de secularização. Situando-nos sobretudo no domínio das Ciências Sociais, é possível apresentar cinco significados fundamentais: eclipse do sagrado, autonomia do profano, privatização da religião, retrocesso das crenças e práticas religiosas, mundanização das próprias Igrejas.¹Em todos estes, percebe-se não a negação do sagrado, mas o afastamento de seus valores nas maneiras de interpretar e regular a vida cotidiana. No entanto, isso precisa ficar claro, a separação entre Estado e Igreja, desdobramento decisivo para a secularização, *não implica a proibição do reconhecimento do papel público das religiões nem impede as formas várias de colaboração entre Estados e Igrejas.*²Ouso dizer que no mundo atual, em que os partidos políticos afastaram-se da sociedade civil, reduzindo-se a uma instância de disputa entre *lobbies* junto ao poder executivo, em que o debate público foi substituído pela propaganda massiva, e que os sindicatos não representam senão um segmento da sociedade, de forma corporativa e, por vezes, elitista, ou seja, no momento em que as instituições e entidades tradicionais de representação perderam sua capacidade agregadora e de formação das vontades, as comunidades religiosas e as organizações delas derivadas acabam por ser um dos únicos espaços em que alguma utopia de solidariedade pode ainda ser vislumbrada.

Nas palavras de Habermas,

(...) en la vida de las comunidades religiosas, siempre que eviten el dogmatismo y el moralismo, puede mantenerse intacto algo que en otros lugares se ha

¹ Citado no prefácio de CATROGA, 2006, p. 8.

² Idem, p. 9.

perdido y que no puede recuperarse sólo con los conocimientos profesionales de expertos. Me refiero a formas de expresión y de sensibilidad bien diferenciadas frente a una vida fracasada, frente a patologías de la sociedad, frente al fracaso de una concepción de vida individual y frente a una vida deformada en su conjunto (HABERMAS, 2008: 27).

Nessas comunidades observa-se, via de regra, inúmeros movimentos e organizações cuja pauta não se limita à defesa de interesses imediatos. Como tradição, a ética religiosa representa a presença de motivações para um agir inspirado em princípios emanados da percepção da sacralidade da vida, o que estimula o delineamento de pactos de convívio em que o respeito à dignidade humana sejam determinantes.

Quanto à laicidade, embora coincidente, no tempo e no espaço à secularização, constitui outro movimento. Historicamente, os indivíduos que defenderam a laicidade estavam a exigir não apenas a separação entre Igreja e Estado, mas a advogar um programa que em algum nível *combatesse* os valores emanados da Igreja.

Ainda que as temporalidades não sejam as mesmas nos diversos países, a laicidade se insurgiu contra a hegemonia da Igreja Católica, não apenas como força política, mas também como orientadora dos valores e conteúdos do ensino e da educação; como um conjunto de práticas e linguagens que chancelavam ou não os saberes eruditos e as leis.

Mas é preciso ressaltar que também esse movimento político e cultural não protagonizou, como no ateísmo, o fim da religião e a certeza de que Deus não existe, mas advogou o protagonismo do leigo (do latim laico em anteposição ao clérigo) na coisa pública. Para que isso fosse possível, colocou em primeira linha a liberdade de consciência e, com ela, a liberdade e a proteção das religiões. Daí deriva não apenas a liberdade de culto como a liberdade de crenças e a liberdade de não crer. E ela foi fundamental para a constituição do Estado moderno e da democracia, afastando não apenas a Igreja do Estado, como chancelando os saberes seculares. Esse é um princípio jurídico que influenciou a maioria dos países no Ocidente.

No entanto, quando analisamos os diferentes Estados nacionais, observamos que não há uniformidade de compreensão e de operacionalização dos princípios de laicidade.

Segundo Paul Freston, a própria,

“teoria da secularização” (quanto mais moderno, mais secular) tem sido fortemente questionada desde os anos 1980. A teoria via a Europa como normativa, e os Estados Unidos eram considerados uma exceção que não invalidava a

regra. Mas nas últimas décadas, muitos estudiosos abandonaram (pelo menos parcialmente) a teoria da secularização, e adotaram a ideia de “modernidades múltiplas” (há várias maneiras de ser moderno, inclusive maneiras religiosas). A Europa já não é vista como normativa, mas sim como excepcional (em termos globais) na secularidade de sua população e de sua vida pública. A religião continua (ou volta a estar) em evidência na vida política de várias regiões do mundo, mais recentemente na “primavera árabe” (FRESTON, 2015).

Na realidade, prossegue Freston, *a relação da religião com a vida pública ao redor do mundo é extremamente variada, como também é a relação entre religião e Estado* (FRESTON, 2015).

Para ilustrar essa diversidade, cito uma tipologia construída pelo cientista político Ahmet Kuru a respeito das relações Estado-Igreja no mundo contemporâneo:

1. Estados religiosos (ex.: Irã).
2. Estados com uma religião estabelecida (ex.: Inglaterra) ou várias religiões estabelecidas ou oficializadas (ex.: Indonésia).
3. Estados com a “laicidade passiva” ou “plural”, ou seja, a neutralidade estatal permitindo a visibilidade pública da religião (ex.: EUA).
4. Estados com a “laicidade agressiva” ou “de combate”, ou seja, que exclui a religião da esfera pública (ex.: França, Turquia).
5. Estados antirreligiosos (ex.: Coreia do Norte).³

Essa tipologia é muito sugestiva, porque não apenas denota a inexistência de um modelo único, mas de modelos em disputa. E essa disputa se acirra nos dias atuais, num embate ideológico: num extremo do secularismo, a demanda ética por um Estado laico compreendido e defendido como o afastamento de qualquer influência da religião e de seus valores no definir a coisa pública; em outro extremo, a defesa de que as tradições e crenças religiosas devem ser adotadas como princípio para a elaboração de leis e normas de conduta, uma vez que a religiosidade é compartilhada pela maioria.

Em virtude dessas tensões, os estudiosos têm chamado a atenção para a diferença entre as relações entre religião e política e as relações entre Igreja e Estado. A primeira pode ser compreendida, do ponto de vista sociológico, a partir de determinada ética de convicção, (WEBER, 1991), que atravessa suas fronteiras para coibir ou chancelar uma ação política, mas unicamente por meio da influência sobre a opinião pública. No que se refere a esse movimento, citemos, a exemplo, as campanhas pela extensão dos direitos civis aos afrodescendentes nos Estados Unidos, liderado por Martin Luther King;

³ *Apud* FRESTON: 2015.

as diferentes recomendações de proibição do aborto, em nome do direito à vida; a defesa de políticas sociais de atendimento ao desvalido; a criação de partidos inspirados em uma ética religiosa como o Partido Democrata Cristão; o combate à violência nos regimes ditatoriais; a proibição do casamento entre pessoas do mesmo sexo em respeito à natureza da criação. São agendas que se opõem a outras, sem contudo negar-lhes o direito de expressão.

Quanto à interferência da Igreja nos negócios do Estado, esta, por boas razões, é vista como uma ameaça à democracia e aos direitos humanos, uma vez que se recorre a verdades absolutas que, sejam quais forem, são estranhas ao caráter agônico da política.

Sobre essa relação, quase sempre resultando em um desfecho belicoso, gostaria de me valer de dois casos paradigmáticos sobre o deslizamento, ou a interpenetração entre a religião e o poder que se pretende legitimar como soberano.

O primeiro exemplo diz respeito à história dos Estados Unidos. Nesse país, como é sabido, adotou-se, desde sua fundação, em paralelo à liberdade religiosa, a religião civil, que significa, *grosso modo*, a transferência do conteúdo e dos modelos elaborados no campo religioso para o campo do profano.

Sobre tais realizações,

Tocqueville viu no modo como os americanos viviam o sagrado (...) e no instituto da separabilidade criado pela primeira ementa (1791), não só os grandes alicerces da democracia que reinava no Novo Mundo, mas também o meio por excelência de interiorização dos valores que normatizavam os costumes e a virtude republicana (CATROGA, 2006, p. 145).

À tolerância religiosa, correspondia, pois, o direito à igualdade, à livre associação, à livre opinião.

Todavia, nesse mesmo país, 50 anos depois, John O’Sullivan, numa tentativa messiânica e política de anexar o Texas, cunhou a expressão “Destino Manifesto”, amalgamando o missionarismo com o expansionismo. O sonho refletia o ímpeto em ocupar todos os territórios das Américas. Dava-se início à sacralização da ofensiva em direção ao oeste do continente, em nome da civilização e de Deus.

Em seu jornal, O’Sullivan escreveu:

A reivindicação (de expansão territorial) é parte de nosso “destino manifesto” de avançar e possuir todo o continente que a Providência nos concedeu pelo desenvolvimento da grande experiência a nós confiada da liberdade e do auto-governo federalista.⁴

4 https://pt.wikipedia.org/wiki/Doutrina_do_destino_manifesto. Pesquisa realizada em junho de 2015.

O desdobramento de longo prazo nós conhecemos: ao aliar-se ao fundamentalismo protestante de finais do XIX, essa mentalidade operou a reunião entre Igreja e Estado com teonomias profundamente entrelaçadas ao imperialismo, racismo, Guerra Fria. No período da Guerra Fria, principalmente, não foram poucas as autoridades seculares a adotarem políticas baseadas em verdades religiosas como a condenação às políticas sociais porquanto, segundo os pós-milenaristas, o sofrimento (derivado, inclusive, da escassez) favorecia o arrependimento e o arrependimento, a conversão. Lembre-se também da cruzada de Billy Graham contra o comunismo, visto como encarnação do demônio (BREPOHL DE MAGALHÃES, 2000).

Daí a ações extremistas e violências foi somente um passo. Pois, se tais convicções não legitimaram a violência no interior do país, incentivaram e incentivam a violência bélica em outras regiões, ditas ameaçadoras dos valores democráticos e cristãos.

Segundo Leonardo Boff:

Esta tendência fundamentalista, desde então, sempre esteve presente na sociedade e na política norte-americana. Ganhou expressão religiosa nas chamadas “*electronic Churches*”, aquelas igrejas que se valem dos modernos meios televisivos de comunicação que cobrem o país de costa a costa e que têm similares no Brasil e na América Latina. Eles combatem os cristãos liberais, os que praticam uma interpretação científica da Bíblia e não aceitam também os movimentos modernos das feministas, dos homoafetivos, dos que defendem a descriminalização do aborto. Tudo isso é interpretado por eles como obra de Satanás.⁵

Outra teonomia em que a noção de “povo eleito” fez associar religião e política e, mais fortemente Estado e Igreja, pode ser encontrada na história do *apartheid*, na África do Sul.

Na Constituição da República Sul-Africana de 1858 foi escrito claramente que não deveria haver igualdade entre as raças, nem na sociedade nem na Igreja. Havia um contato crescente entre a Alemanha e as repúblicas bôeres na segunda metade do século XIX, e as ideias pangermanistas e racistas foram prontamente usadas pelos africânderes em sua luta ideológica, na luta contra o sentimento de superioridade dos britânicos e contra as orgulhosas tradições dos zulus. Nessa conjuntura, povo eleito e doutrina da predestinação autorizavam a dominação política e econômica, bem como a imposição do trabalho compulsório.

⁵ BOFF, L. Fundamentalismo. http://www.dhnet.org.br/direitos/militantes/boff/boff_fundamen.htm. Pesquisa realizada em junho de 2015.

No entanto, não estou certa que a noção calvinista de *predestinação* tenha sido determinante para que a igreja reformada holandesa subjugasse a população local. Semelhantemente aos Estados Unidos, foi o expansionismo territorial que justificou a dominação, associado a um monoteísmo ético às avessas, ou seja, a necessidade de extinção das religiões animistas e não de conversão dos nativos. Com ele, uma vaga noção de missão transformou-se em ideologia racial. Sim, pois como assinala Hannah Arendt, ainda que eurocêntrica e carregada de senso de superioridade, a noção de *povo eleito* entre os bôeres não coincidiu com o missionarismo cristão de quase todas as igrejas da época; entre os bôeres, *povo eleito* não se inclinava a *divina salvação da humanidade, mas para a ociosa dominação de outras espécies, condenada a um trabalho forçado não menos ocioso* (ARENDETT, 1978: 265-66).

Em ambos os casos, Estados Unidos e África do Sul, a teologia tornada ideologia; nos dois casos, religião civil deteriora-se em religião oficial, em nome de um princípio normativo inspirado no contexto veterotestamentário (o fortalecimento de Israel sob uma monarquia) para justificar a expansão e a colonização, colonização, inclusive, da vida interior de *outrem*; e, no limite, a negação da humanidade desse outro.

Feitas essas duas menções, ainda que de maneira muito breve, gostaria agora de me dedicar à experiência brasileira.

O Brasil e a tentação fundamentalista

No Brasil, oficialmente, Igreja e Estado estão separados desde a proclamação da República. Porém, entre 1930 e 1945, percebemos que houve uma *união não oficial* entre o Estado e a Igreja Católica no Brasil. É importante destacar que logo que assumiu o poder, Getúlio Vargas percebeu que teria na Igreja Católica uma forte aliada para a manutenção do seu governo. Segundo Alcir Lenharo (1986), Vargas aproveitou a religião para usá-la como um braço de seu poder. Se a sociedade preservasse o espírito cristão, Getúlio Vargas poderia ser visto mais facilmente como o “pai da nação” em uma perspectiva cristã.

A Igreja Católica procurou manter influência política desde então, ampliando sua ação não apenas no padroado, mas em organizações filantrópicas e de formação da opinião pública paraeclesiásticas, recebendo, para tanto, inúmeras subvenções estatais.

Nas décadas que se sucederiam, além das práticas já consagradas de ação (a caridade), e de uma agenda moral centrada no fortalecimento dos vínculos da família patriarcal, parte do clero católico se deixa orientar pela Teologia da Libertação e amplia seu raio de influência junto às comunidades subalternas, em consórcio com o clero protestante progressista, no único

movimento ecumênico que considero bem-sucedido no Brasil. Mais do que assistir o pobre, os leigos e o clero objetivavam auxiliar os pobres a se organizarem politicamente.

As comunidades eclesiais de base queriam uma sociedade nova e uma igreja renovada contra a ordem autoritária vigente. Queriam que os leigos participassem mais ativamente das tarefas religiosas e que os políticos atendessem ao preceito neotestamentário da “opção preferencial pelos pobres”.

Muitos foram perseguidos, presos e exilados durante a ditadura, muitos abandonaram as igrejas e integraram movimentos seculares de resistência ao governo, mas o relevante papel das comunidades eclesiais de base pode ser percebido em diversas gerações e em vários movimentos e organizações da sociedade civil. Ademais, ainda que perdendo, em parte, seu impacto, as pastorais inspiradas nessa corrente teológica continuam interagindo com a sociedade, para fora, inclusive, da América Latina.

Já a partir da década de 80, novos sujeitos religiosos passam a ganhar relevância numérica: da periferia para o centro e de baixo para cima, pentecostais, neopentecostais e movimentos fundamentalistas no interior das igrejas protestantes evangelizam um conteúdo notável da população, chegando a 42,3 milhões em 2010.⁶ E conquistam, desde o ano de 1989, gradativamente, o espaço público. Se no início, limitavam-se à evangelização e a enfatizar a necessidade de mudanças de caráter moral e de costumes, com o seu crescimento numérico, passam a advogar, também, o *status* de religião pública.

Tal procedimento não é, todavia, uma novidade. Ao longo do século XX, identificam-se outras manifestações dessa natureza: o integrismo, na década de 30, a democracia cristã, na década de 40, a teologia do desenvolvimento, na década de 50 e a teologia da libertação, na década de 60. O que há então de novo nessa nova tendência, protagonizada pelos evangélicos de tendência pentecostal, neopentecostal e fundamentalista?

Em primeiro lugar, creio que sua visibilidade. São movimentos que se valem do poder da mídia para a atração de seguidores; no Brasil, os precursores do televangelismo não hesitaram, desde a década de 70, em realizar negociações duvidosas do ponto de vista ético, para adquirir, junto ao governo, concessões de rádio e televisão. Segundo, a capilaridade do seu projeto, por meio da ampliação de templos e de pregações que enfatizam a prosperidade econômica (a prosperidade pode ser lida, por um ganho ainda que modesto de bens), a cura e o exorcismo, rotinizados nos cultos. Saliente-se ainda a difusão da literatura doutrinária ou de aconselhamento, distribuída gratuitamente ou a baixo custo. Em algumas denominações, há

⁶ Segundo o Censo do IBGE, em 1980, os evangélicos correspondiam a 6,6% da população; em 1990, 9%; em 2000, 15,4% e, em 2010, 22,5%.

distribuição gratuita de jornais a respeito dos eventos da denominação e de opinião acerca de assuntos seculares. Mais recentemente, *blogs, sites* e o uso das redes sociais pela internet; muito frequentemente, dirigem-se a públicos específicos, como os jovens, as pessoas em busca de um casamento, os casais em crise, os dependentes químicos etc.

Sobre a capilaridade, cite-se também o exemplo da Assembleia de Deus, que tem em seu quadro eclesiástico mais de 65 mil ministros do evangelho, além dos pregadores e missionários leigos, somando cerca de 300 mil templos, para atender a 12.314.410 de fiéis. Apenas para comparar, mencione-se que a Igreja Católica, cujo número de fiéis perfaz 64% da população segundo o censo de 2010, possui apenas 123 mil padres católicos.

Em terceiro lugar, destaque-se seu relativamente bem-sucedido projeto de conquista do poder institucional, por meio da eleição de representantes religiosos denominados de “evangélicos”, os quais não se limitam apenas a defender seus interesses corporativos (como direito a construção de templos, verbas para as suas ONGs etc.), mas com uma pauta política para a nação.

Segundo Tatiana Lionço,

O marco político que melhor evidencia o impacto do discurso e autoridade religiosa na política na perspectiva do que denominamos fundamentalismo foi a nomeação do deputado federal Marcos Feliciano, do Partido Social Cristão, para presidir a comissão de Direitos Humanos e Minorias da Câmara dos Deputados em 2013, que historicamente consistia em uma das principais instâncias de vocalização de anseios de grupos minoritários e minorizados, tais como LGBT, mulheres e negros (LIONÇO, 2015, p. 22).

Essa presença já chamava a atenção desde a Constituinte, em 1989, quando deputados dessa procedência firmaram seu nome como “bancada evangélica”. Hoje, formada por bispos, pastores e parlamentares alinhados a dogmas religiosos, esse grupo demonstrou força inédita na legislatura de 2014.

A ala de deputados e senadores que unem política e religião elegeu um número recorde de 78 representantes, conquistou a presidência da Câmara pela primeira vez e busca outros postos-chave em Brasília a fim de ampliar seu nível de influência. Segundo o Departamento Intersindical de Assessoria Parlamentar (DIAP), eles superam bancadas importantes da Câmara como a sindical ou a feminina, a última, com 51 representantes.

Por ingressarem, em sua maioria, em partidos pequenos e fisiológicos, e tendo em vista a fraca disciplina partidária no Brasil, as alianças com o poder legislativo e executivo se tornam mais flexíveis, o que lhes favorece as tomadas de decisão, seja em nível nacional, estadual e municipal, de maneira independente da liderança formal.

Entre as prioridades do grupo estão a limitação a reivindicações do movimento *gay* e o combate à flexibilização das leis sobre drogas e aborto. Em um tom menos estridente, a defesa do livre mercado, ainda que salvaguardando algumas políticas sociais de atendimento aos pobres. Eles organizam ainda, de cima para baixo e de baixo para cima, campanhas eleitorais em favor de suas demandas, junto ao clero que se faz representar nos Estados e municípios, para o que o clientelismo é a moeda corrente.⁷ A pauta de maior visibilidade é a condenação às políticas de gênero, de combate à AIDS e o combate às religiões de origem africana, entendidas como satânicas, quando não apontadas de maneira explicitamente racista.

Em entrevista, Ricardo Gondim (2011) afirma que “os evangélicos” é o nome de um projeto político-cultural, inspirado em teologias e práticas conservadoras (algumas francamente reacionárias e outras mesmo fascistas), tradicionais e pentecostais, que tomou de assalto o campo protestante nas últimas duas décadas e meia, procurando homogenizá-lo para um projeto corporativo.

Tal projeto é levado adiante por um contingente de pessoas majoritariamente sem experiência de participação social e política e sem formação de cunho acadêmico ou teológico-pastoral. Inexperiência e falta de recursos simbólicos para compreender, analisar e posicionar-se nos debates apresentados no espaço da política. Tal inexperiência os leva a se escudarem no que Joanildo Buriti entende por *rejeição principista*, associada a uma adesão pragmática da troca de favores em nome do poder.

A leitura enviesada do Antigo Testamento, em que Israel se unifica e se fortalece em torno de um governo monárquico sob um rei escolhido por Deus inspira o sonho de converter o governante, de eleger o governante, e claro, numa República, com ele, eleger seus ministros, deputados, homens de confiança, assessores.

Segundo Buriti:

O caráter fortemente institucionalizado e clerical da politização evangélica reflete uma teologia popular que não favorece separações ou distinções entre o mundo espiritual e o mundo material, o céu e a história, a igreja e a política. Tudo é avaliado desde a perspectiva espiritual e pode levar a um engajamento que crê possível alinhar o mundo aos padrões morais e espirituais da comunidade de fé.

⁷ Não estou afirmando que a prática do clientelismo seja adotada apenas pela bancada evangélica, pois a mercantilização do voto é generalizada no país, tanto entre evangélicos como entre políticos das bancadas seculares.

A minoria religiosa se apresenta assim como portadora de um projeto para toda a sociedade, (...) politização que produz instâncias de planejamento, investimento financeiro e controle político da atuação eleitoral dos evangélicos (os “conselhos políticos”), que reproduz modelos empresariais de conquista de mercados, e que se ancora na autoridade última de bispos e pastores como oráculos da verdade e guias infalíveis; é mais do que a comparação com a Genebra de Calvino permite: não é um retrocesso a um mundo pré-moderno, mas envia sinais de uma incômoda contemporaneidade com a transformação de todas as relações sociais segundo a lógica privada e não-democrática do mundo empresarial (BURITI, 2011).

A propósito do uso da lógica de mercado, a própria palavra “missão” é adotada nas empresas seculares, emprestada do universo religioso. Inversamente, a ideologia do sucesso individual, própria do neoliberalismo, é transmitida nos púlpitos como um “dever de Deus” para com seus filhos.

Feitas estas breves considerações sobre alguns aspectos da agenda dessa nova “religião pública” vivenciada no Brasil, mas também em alguns países da América Latina e nos Estados Unidos, retornemos ao tema do Estado Laico. Como afirmei logo de início, segundo minha compreensão, nem a laicidade nem a secularização promoveram a expulsão da religião da política, mas a desautorizou como verdade, e promoveu ainda a separação entre Igreja e Estado. Advogou que as convicções religiosas se restringissem ao eu interior (*in secret free*), ainda que a ética de convicção pudesse inspirar leis e ações nos negócios humanos. Sendo assim, compreendo que a religião pública, pautada em teologias desenhadas como projeção da felicidade terrena, continuará influenciando o país e suas políticas.

Tal projeção, no entanto, não resulta apenas de suas visões doutrinárias, mas da sociedade e da política seculares. São fruto, a meu ver, da deserção cívica; de ponta a ponta, após um curto período de otimismo causado pela redemocratização e crescimento econômico com inclusão social, assistimos na atualidade uma onda de recessão econômica que se faz acompanhar por escândalos de corrupção e ausência de propostas. Isso sem contar com as agressivas campanhas da mídia em prol do comércio eleitoral, da qual faz parte a mídia evangélica. Não é de estranhar, portanto, que uma minoria religiosa possa adquirir visibilidade e certa aprovação com um projeto redentor e messiânico – *Feliz é a nação cujo Deus é o Senhor* – e que defenda os valores religiosos como condição para a bênção material. Que inclusive desvie as razões da crise do campo das opções de política econômica, transferindo-as para o terreno religioso, ou seja, a carência é explicada como resultado do pecado. Afinal, *Deus incendiou as cidades de Sodoma e Gomorra*, lembram os pregadores nos templos.

Todavia, apesar de se tratar os evangélicos como um grupo uniforme, não estou de acordo que este seja um grupo homogêneo. Vozes dissonantes no interior desse movimento religioso defendem outras pautas, dizendo-se também baseadas na ética cristã: refiro-me às chamadas igrejas inclusivas, que acolhem *gays* e lésbicas; as diversas ONGs de atendimento às populações carentes e às mulheres vítimas de violência doméstica; o trabalho de fermentação teológica e de solidariedade militante do movimento ecumênico, a Teologia da Libertação e a Teologia da Missão Integral. Essas correntes fazem, inclusive, oposição às organizações de influência fundamentalista. Difícil é saber quantos eles são, primeiro, porque não são midiáticos, segundo, porque atuam ao lado de organizações seculares, terceiro, porque não têm o mesmo poder de seus opositores.

Apesar desta ressalva, é difícil desconstruir o termo evangélico já uniformizado pela corrente política que se apresenta como tal. E não podemos deixar de admitir a sua popularidade, pois a religiosidade que compartilham é, de fato, comum a muitos grupos sociais. A esse respeito, creio que o estudo feito por Villazón pode nos auxiliar na compreensão dessa ética que desliza, ainda que de maneira sutil, para uma teonomia. Segundo o autor, o crescimento numérico dos evangélicos nos anos 80, coincide com um contexto de crise política e econômica,

que resulta em instabilidade profissional, familiar e, portanto, existencial. Milhares de pessoas entram para as igrejas evangélicas, principalmente, com uma orientação emotivo-efervescente de caráter comunitário (pentecostais) ou de caráter individual intimista (neopentecostais). A motivação central para a entrada nestas comunidades de fé é “recuperar” a estabilidade emocional e manter “unida” a família tradicional (nuclear, heterossexual e patriarcal), ameaçada pelas mudanças sociais e culturais do final do século (VILLAZÓN, 2015, p. 166-67).

Dada essa configuração, encontramos aí um dos efeitos mais importantes para a efervescência religiosa: o apaziguamento da angústia em virtude do encontro com o sagrado, que também significa o encontro com a família, vista como refúgio e alicerce para a coragem individual.

Tendo em vista essas prioridades, o engajamento político fica num segundo plano; tal poder acaba sendo delegado aos seus líderes, vistos como autoridades em suas vidas, seja no espaço público, seja no privado.

Considerações Finais

Não tenho uma palavra de conclusão, mas de reflexão sobre a situação atual que envolve o Estado laico e a religião, o que ultrapassa, a meu ver, o contexto brasileiro.

O Brasil integra um movimento global de ações afirmativas religiosas. Trata-se do “retorno” ao religioso, por um lado, e de fundamentalismos de diversas matizes, por outro. Em muitas regiões, mesmo aquelas consideradas plenamente secularizadas, observa-se a progressão de novas espiritualidades que vêm ganhando terreno em vários grupos sociais, muitas vezes, independentemente das instituições eclesiais. São espiritualidades mais emocionais que, segundo Jessé de Souza, refletem sentimentos e atitudes do perfil de uma nova classe trabalhadora, que vive dentro da lógica do novo espírito do capitalismo e que não se vê representada em sindicatos e partidos. Elas encontram sua sociabilidade principalmente nas comunidades de fé. Vivem em um nível de subcidadania, talvez muito distante da cultura cívica, mas acreditam em si mesmas, chancelando (também para si) o discurso meritocrático e considerando-se responsáveis por si mesmas. Nesse espaço de convívio, conforme Souza, *forjam uma estrutura que permite enfrentar uma rotina que combina alguns momentos de alegria e descontração com a exigência de uma forte disciplina para aguentar o ritmo de trabalho duro que é exigido*.⁸

Ali na “sua comunidade”, como eles costumam dizer, além de se vestirem bem e encontrarem amigos que chamam carinhosamente de irmãos, dão-se inclusive ao luxo de doar seu dinheiro e seu tempo para a obra de Deus. Essa espiritualidade, que se expressa na certeza de que *Deus me ama*, inspira pessoas que não podem ser consideradas como meramente iludidas, mas motivadas a vencer.

Este, o fenômeno social lido a partir das pessoas comuns.

Quanto aos fundamentalismos: em que pese contarem, com relativo sucesso, com o apoio de boa parte desses movimentos religiosos, sua presença, que se torna mais visível pelo menos a partir da década de setenta do século XX, deve ser entendida a partir de outro viés.

Segundo Kepel (1992), convivemos hoje com pelo menos quatro fundamentalismos. O católico, representado pelo então Cardeal Ratzinger que, quando prefeito para a Doutrina da Fé, em 1981, combateu o laicismo, visto como resultante do marxismo e em parte associado à Teologia da Libertação (KEPEL, 1992, p. 75-78); o fundamentalismo protestante, nucleado nos EUA, mas presente também em países da América Latina, que, além do combate ao comunismo e da defesa da hegemonia mundial norte-americana, defende, mais recentemente, a política *pró-vida* e *pró-família*, com o que exerce forte atração entre os pentecostais e neopentecostais; os movimentos sionistas religiosos, que defendem e influenciam politicamente a expansão territorial na Palestina por serem *o povo eleito* e que enxergam “todos os árabes” como inimigos; e, o islamismo, que desde 1979, da Malásia ao Senegal, e em subúrbios europeus,

⁸ Citado por *Folha de S. Paulo*. A incompreensão do fenômeno pentecostal, 30-08-2014.

pretendem re-islamizar a vida cotidiana e dos costumes e romper o laço com a cultura ocidental. Como religião pública, sua presença é mais antiga, e pode ser entendida como reação aos valores eurocêntricos, o que se fortalece a partir da Revolução iraniana, quando diversos movimentos se entrecruzam na defesa da edificação de um governo orientado pelo Alcorão.

Ainda que arriscando uma generalização simplificadora, quais os denominadores comuns desses quatro fundamentalismos? Primeiramente, sinalize-se que eles se desenvolveram a partir da falência do socialismo soviético; segundo, e talvez o mais importante: estão em confronto com os valores do Iluminismo, vendo nele a origem da depravação moral; pretendem que o texto sagrado inspire leis e normas de condutas para a esfera pública; o ecumenismo é também desqualificado porque fere as identidades específicas.

Quanto ao fundamentalismo cristão, ainda que não haja uma *sharia* (islamitas) ou *halakha* (judeus) que autorize a recriação de um Estado com feições teocráticas,

(...) o objetivo é deitar abaixo a organização jurídica da laicidade, que limita a expressão da identidade religiosa ao domínio do privado, e instituir um sistema no qual essa identidade consiga adquirir uma condição de direito público (...) Não se trata só de fazer aplicar a lei pelo Estado; trata-se de poder se entregar ao proselitismo sem que Cesar objete; trata-se de reduzir o espaço da laicidade (KEPLER, 1992, p. 236).

Nas políticas internas de diversos países, em nome da fé (discurso não necessariamente autorizado pelos fiéis e pela maioria do clero, em alguns casos),⁹ presenciam-se conflitos entre convicções religiosas e seculares (o que até pode ser fecundo), e conflitos bem mais tensos entre diferentes confissões religiosas, como os muçulmanos e hindus, disputando a região de Caxemira entre Índia, Paquistão e China; as guerras civis entre muçulmanos e cristãos na Nigéria; os ataques à umbanda e ao candomblé no Brasil. Na política internacional, a “guerra” entre muçulmanos talibãs e o governo norte-americano; o massacre de cristãos em diversas regiões do mundo.

Tendo em vista esses acontecimentos, concordamos com as palavras do rabino Jonathan Sacks, para quem os fundamentalismos ameaçam:

⁹ Referimo-nos aqui às denominações religiosas que não possuem uma organização hierarquizada, e, portanto, sem uma fala uniforme de autoridade do ponto de vista ético e doutrinal. Nelas, até pela pregação favorável ao sacerdócio universal, quaisquer indivíduos podem organizar grupos de pressão ou emitir opinião pública alegando fidelidade ao mandato divino.

Crentes de todas as fés e de fé nenhuma. Os cristãos são perseguidos em todo o Oriente Médio e em outros lugares. Os judeus enfrentam um novo e ressurgente anti-semitismo. Os muçulmanos que se situam no lado errado da divisão sunita-xiita são mortos em grande número. Hindus, aikhs, budistas, bahais e outros enfrentam perseguições em algumas partes do mundo.¹⁰

Contra esses riscos, a possibilidade de falar em defesa de um Estado Democrático de Direito significa, na atualidade, a defesa intransigente do Estado Laico e do pluralismo religioso.

Referências

- ARENDDT, Hannah. **O sistema totalitário**. Lisboa: Dom Quixote, 1978.
- BREPOHL DE MAGALHÃES, M. Fundamentalismo cristão e política. In: **Dicionário crítico do pensamento da direita: ideias, instituições e personagens**. Rio de Janeiro: FAPERJ/Mauad, 2000, p. 200-01.
- BURITI, Joanildo. O que temos hoje basta? uma reflexão sobre os evangélicos no Brasil pós 1985. In: **Novos diálogos**, fevereiro de 2011. <http://www.novosdialogos.com/artigo.asp?id=397>. Pesquisa realizada em 11/09/2015.
- COSTA, Antonio Luis. O êxodo no século XXI. **Carta Capital**, n. 871, 14/10/2015, p. 50.
- CATROGA, Fernando. **Entre deuses e césores; secularização, laicidade e religião civil**. Coimbra: Almedina, 2006.
- FRESTON, Paul. Proselitismo e globalização; dimensões internacionais dos Direitos Humanos religiosos. In: BREPOHL, M. CAPRARO, A. e GARRAFFONI. **Sentimentos na história; linguagens, práticas, emoções**. Curitiba: Editora da UFPR, 2012, p. 21-40.
- FRESTON, Paul. Estado laico e evangélicos na política brasileira: controvérsias atuais em perspectiva. In: **Ultimato**, n. 351, set. 2015. <http://www.ultimato.com.br/revista/artigos/351/estado-laico-e-evangelicos-na-politica-brasileira-controversias-atuais-em-perspectiva>. Pesquisa realizada em 4 de novembro de 2015.
- GONDIM, R. Entrevista concedida à Carta Capital em 27/04/2011. <http://www.cartacapital.com.br/sociedade/o-pastor-herexe>. Pesquisa realizada em junho de 2015.
- HABERMAS, J. & RATZINGER, J. **Entre razón y religión; dialética de la secularización**. Tradução de Isabele Blanco. México: Fondo de Cultura Económica, 2008.
- HOFFBAUER, Andreas. **Uma história do branqueamento ou o negro em questão**. São Paulo: UNESP, 2006.
- KEPEL, Gilles. **A revanche de Deus; cristãos, judeus e muçulmanos na reconquista do mundo**. São Paulo: Siciliano, 1992.
- LENHARO, Alcir. **A sacralização da política**. Campinas: Papyrus, 1986.

¹⁰ Carta Capital, 5/08/2015, p. 44.

LIONÇO, Tatiana. Laicidade, gênero, sexualidade e fundamentalismo cristão no Brasil. In: **Relatoria de Direitos Humanos: Informe 2012-2014**. Curitiba: Terra de Direitos, 2015.

MARTINS, Andréia. Primeiro-ministro húngaro vê refugiados como ameaça às “raízes cristãs” da Europa. RTP 03 Set, 2015: http://www.rtp.pt/noticias/fuga-para-a-europa/primeiro-ministro-hungaro-ve-refugiados-como-ameaca-as-raizes-cristas-da-europa_n855804#sthash.QFNTozrM.dpuf. Pesquisa realizada em 16/10/2015.

Papa Francisco pede que cada paróquia receba uma família de refugiados. **Estado de São Paulo**, 9/9/2015. <http://internacional.estadao.com.br/noticias/geral,papa-francisco-afirma-que-vai-abrigar-duas-familias-de-refugiados-no-vaticano,1757425>. Pesquisa realizada em 16/10/2015.

RUSCHEL, René. Novo impulso ao Islã no Paraná. **Caros Amigos**, n. 222, São Paulo, 2015, p. 12-13.

VILLAZÓN, Júlio C. Velhas e novas direitas religiosas na América Latina: os evangélicos como fator político. In: CRUZ, Sebastião V. et all. (orgs.). **Direita volver: o retorno da direita e o ciclo político brasileiro**. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2015, p. 163-174.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. Trad. Johannes Wincklemann. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1991.