
DEBATES
DO NER

ano 16
número 27
jan./jun. 2015

RELIGIÃO, POLÍTICA,
ELEIÇÕES E ESPAÇO PÚBLICO

PUBLICAÇÃO DO NÚCLEO DE ESTUDOS DA RELIGIÃO DO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL
DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL

Reitor: Carlos Alexandre Netto

INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

Diretora: Soraya Maria Vargas Cortes

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Coordenador: Carlos Alberto Steil

EXPEDIENTE

Núcleo de Estudos da Religião – NER

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – IFCH/UFRGS

Av. Bento Gonçalves, 9500 – 91509-900 – Porto Alegre – RS

Fone: (51) 3308-6866 / E-mail: ner@ifch.ufrgs.br

www.ufrgs.br/ner

INDEXADORES

Latindex; Index Copernicus; EBSCO; RCAAP; DOAJ - Directory of Open Access Journals.

EDITOR

Carlos Alberto Steil

Rodrigo Toniol

COMISSÃO EDITORIAL EXECUTIVA

Ari Pedro Oro

Bernardo Lewgoy

Emerson Giumbelli

BOLSISTA RESPONSÁVEL

Eduardo Hernandez Dutra

GRÁFICA DA UFRGS

Acompanhamento Editorial: Oberti Amaral Ruschel

Editoração: Glauber Machado

Revisão: Bianca Segatt Ractz, Eduardo Cardoso de Moraes,

Felipe Cardon

Capa: Jessé Ramires Lopes

Imagem de Capa: François Guillot

MISSÃO

A religião se apresenta como uma das questões mais recorrentes e universais da sociedade, tendo se constituído num tema clássico de estudo e pesquisa nas Ciências Sociais e Humanas. Sua longa duração histórica a torna um fato social diversificado e de grande atualidade, que exige aprofundamento e pesquisa constante. O Núcleo de Estudos da Religião (NER), integrado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, é hoje uma referência nacional na área dos estudos da religião, tendo em seu periódico, *Debates do NER*, um importante veículo de divulgação dos resultados das pesquisas realizadas por seus membros e de intercâmbio com outros núcleos no país e no exterior.

POLÍTICA EDITORIAL

Debates do NER é um periódico semestral publicado pelo Núcleo de Estudos da Religião (NER) do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Seus números divulgam textos científicos inéditos decorrentes de pesquisas realizadas na área das Ciências Sociais, relacionadas à presença da religião como fato social e às suas interfaces com outras esferas da sociedade. Possui abrangência nacional e internacional, estendendo-se para os países do Mercosul, por meio de uma extensa e qualificada rede de cientistas sociais da religião que têm publicado com regularidade no periódico.

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)

Bibliotecária responsável: Raquel da Rocha Schmitt Domingos – CRB 10-1138

Debates do NER / Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. – Ano 1, n. 1 (nov. 1997). Porto Alegre: UFRGS, IFCH, PPGAS, 1997 – Semestral
ISSN 1519-843X – ISSN 1982-8136 (eletrônico)

Ano 16, n. 27 (jan./jun. 2015).

1. Antropologia da Religião

CONSELHO EDITORIAL

André Corten – Université de Québec (Canadá)

Cecília Loreto Mariz – Universidade Estadual do Rio de Janeiro (Brasil)

Marcelo Camurça – Universidade Federal de Juiz de Fora (Brasil)

Marjo de Theije – Vrije Universiteit Amsterdam (Holanda)

Maria das Dores Machado – Universidade Federal do Rio de Janeiro (Brasil)

María Julia Carozzi – Universidad Católica de Buenos Aires (Argentina)

Otávio Velho – Universidade Federal do Rio de Janeiro (Brasil)

Patrícia Birman – Universidade Estadual do Rio de Janeiro (Brasil)

Renzo Pi Hugarte – Universidad de la República (Uruguai)
(*in memoriam*)

Rita Laura Segato – Universidade de Brasília (Brasil)

Roberto Cipriani – Universidade de Roma TRE (Itália)

Ronaldo Almeida – Universidade Estadual de Campinas (Brasil)

Ruy Blanes – Universidade de Lisboa (Portugal)

Stefania Capone – Université de Paris X Nanterre (França)

Vincenzo Pace – Università di Padova (Itália)

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	11
--------------	----

Carlos Alberto Steil
Rodrigo Toniol

DEBATE

O SENTIDO E O PROBLEMA DO "SEPARATISMO MODERADO": POR UMA CONTRIBUIÇÃO SOCIOLÓGICA À ANÁLISE DA RELIGIÃO NO ESPAÇO PÚBLICO	19
---	----

Luca Diotallevi

COMENTÁRIOS

<i>Ari Pedro Oro e Claude Petrognani</i>	51
<i>Emerson Giumbelli</i>	63
<i>Enzo Pace</i>	71
<i>Patricia Birman</i>	79
<i>Philippe Portier</i>	85
<i>Roberto Cipriani</i>	97
<i>Verónica Roldán</i>	113
 <i>Luca Diotallevi</i>	 127

DOSSIÊ RELIGIÃO E POLÍTICA NAS ELEIÇÕES

ELEIÇÕES GERAIS DE 2014: RELIGIÃO E POLÍTICA
NO RIO GRANDE DO SUL 145

Ari Pedro Oro
Erico Tavares de Carvalho Junior

A SENSIBILIDADE SECULAR DA POLÍTICA BRASILEIRA 173

Eduardo Dullo
Rafael Quintanilha

QUANDO A RELIGIÃO FICA PERTO DA POLÍTICA:
O CASO DOS CANDIDATOS APOIADOS
PELO CATOLICISMO CARISMÁTICO
NAS ELEIÇÕES DE 2014 NO BRASIL 199

Carlos Eduardo Pinto Procópio

JOVENS EVANGÉLICOS E REPRESENTAÇÕES
POLÍTICO-RELIGIOSAS NA CAMPANHA ELEITORAL
DE 2012 EM CAMPO MOURÃO, PARANÁ 233

Frank Antonio Mezzomo
Cristina Satiê de Oliveira Pátaro
Thais Serafim
Andressa Paula

A REINVENÇÃO DO CONSERVADORISMO:
OS EVANGÉLICOS E AS ELEIÇÕES FEDERAIS DE 2014 259

Marcelo Tadvald

PENTECOSTAIS E MOVIMENTO LGBT NAS ELEIÇÕES PRESIDENCIAIS DE 2014	289
---	-----

Janine Trevisan

A CANDIDATURA DE PASTOR EVERALDO NAS ELEIÇÕES PRESIDENCIAIS DE 2014 E AS METAMORFOSES DO DISCURSO POLÍTICO EVANGÉLICO	323
---	-----

Rafael Bruno Gonçalves

ENTREVISTA

APRESENTAÇÃO DE MARCELO AYRES CAMURÇA	351
---------------------------------------	-----

DO CASAMENTO CIVIL AO “CASAMENTO PARA TODOS”: SECULARIZAÇÃO DO DIREITO E MOBILIZAÇÕES CATÓLICAS	352
--	-----

Philippe Portier

ARTIGOS LIVRES

ASSISTÊNCIA SOCIAL ESPÍRITA E CULTURA DA FILANTROPIA: APROXIMAÇÕES E DISTINÇÕES ENTRE CARIDADE E AÇÃO CIDADÃ	385
--	-----

Norberto Decker

O CULTO ECÚMENO-CIENTÍFICO: ANÁLISE DO CULTO ECUMÊNICO EM HOMENAGEM AOS DOADORES DE CORPOS	407
---	-----

Marcos Freire de Andrade Neves

RESENHAS

GIUMBELLI, EMERSON. *SÍMBOLOS RELIGIOSOS EM CONTROVÉRSIAS*. SÃO PAULO: TERCEIRO NOME, 2014. 429

Cesar Alberto Ranquetat Júnior

VITAL DA CUNHA, CHRISTINA; MENEZES, RENATA. RELIGIÕES EM CONEXÃO: NÚMEROS, DIREITOS, PESSOAS. *COMUNICAÇÕES DO ISER*, RIO DE JANEIRO, N. 69, ANO 33, 2014. 439

Amanda Mendonça

HUET, NAHAYEILLI BEATRIZ JUÁREZ. *UN PEDACITO DE DIOS EN CASA*. MÉXICO, D.F.: CIESAS, 2014. 451

Hugo José Suárez

SUMMARY

PRESENTATION 11

Carlos Alberto Steil
Rodrigo Toniol

DEBATE

THE SENSE AND THE PROBLEM OF "MODERATE SEPARATISM": AN ENDORSEMENT OF A SOCIOLOGICAL CONTRIBUTION TO THE ANALYSIS OF RELIGION IN PUBLIC SPACE 19

Luca Diotallevi

COMMENTS

Ari Pedro Oro e Claude Petrognani 51

Emerson Giumbelli 63

Enzo Pace 71

Patricia Birman 79

Philippe Portier 85

Roberto Cipriani 97

Verónica Roldán 113

Luca Diotallevi 127

RELIGION AND POLITICS AMIDST ELECTIONS: A REPORT

2014 GENERAL ELECTIONS: RELIGION AND POLITICS IN RIO GRANDE DO SUL	145
---	-----

Ari Pedro Oro
Erico Tavares de Carvalho Junior

THE SECULAR SENSIBILITY OF BRAZILIAN POLITICS	173
---	-----

Eduardo Dullo
Rafael Quintanilha

WHEN RELIGION GETS CLOSE TO POLITICS: THE CASE OF CANDIDATES SUPPORTED BY CHARISMATIC CATHOLICISM IN THE 2014 BRAZILIAN ELECTIONS	199
--	-----

Carlos Eduardo Pinto Procópio

EVANGELICAL YOUTHS AND POLITICAL RELIGIOUS REPRESENTATIONS IN THE 2012 CAMPO MOURÃO, PARANÁ ELECTORAL CAMPAIGN	233
--	-----

Frank Antonio Mezzomo
Cristina Satiê de Oliveira Pátaro
Thais Serafim
Andressa Paula

THE REINVENTION OF CONSERVATISM: EVANGELICAL CHRISTIANS AND THE 2014 FEDERAL ELECTIONS	259
--	-----

Marcelo Tadvald

PENTECOSTALS AND THE LGBT MOVEMENT IN THE 2014 PRESIDENTIAL ELECTIONS	289
--	-----

Janine Trevisan

THE PASTOR EVERALDO CANDIDACY IN THE 2014 PRESIDENTIAL ELECTIONS AND THE METAMORPHOSES OF EVANGELICAL POLITICAL DISCOURSE	323
--	-----

Rafael Bruno Gonçalves

INTERVIEW

PRESENTATION BY MARCELO AYRES CAMURÇA	351
---------------------------------------	-----

FROM CIVIL MARRIAGE TO “MARRIAGE FOR ALL”: THE SECULARIZATION OF RIGHTS AND CATHOLIC MOBILIZATIONS	352
--	-----

Philippe Portier

ARTICLES

SPIRITUALIST WELFARE AND THE CULTURE OF PHILANTHROPY: SIMILARITIES AND DISTINCTIONS BETWEEN CHARITY AND CITIZEN ACTION	385
--	-----

Norberto Decker

THE ECUMENICAL SCIENTIFIC SERVICE: AN ANALYSIS OF THE ECUMENICAL SERVICE HONORING BODY DONORS	407
---	-----

Marcos Freire de Andrade Neves

BOOK REVIEWS

GIUMBELLI, EMERSON. *SÍMBOLOS RELIGIOSOS EM CONTROVÉRSIAS*. SÃO PAULO: TERCEIRO NOME, 2014. 429

Cesar Alberto Ranquetat Júnior

VITAL DA CUNHA, CHRISTINA; MENEZES, RENATA. RELIGIÕES EM CONEXÃO: NÚMEROS, DIREITOS, PESSOAS. *COMUNICAÇÕES DO ISER*, RIO DE JANEIRO, N. 69, ANO 33, 2014. 439

Amanda Mendonça

HUET, NAHAYEILLI BEATRIZ JUÁREZ. *UN PEDACITO DE DIOS EN CASA*. MÉXICO, D.F.: CIESAS, 2014. 451

Hugo José Suárez

APRESENTAÇÃO

O primeiro fascículo de *Debates do NER* dedicado ao tema das interfaces entre religião e política foi publicado em 2001. Naquele número, o terceiro da revista, os antropólogos Carlos Alberto Steil e Pablo Semán, juntos com o cientista político André Marenco, comentaram o artigo de Ari Pedro Oro intitulado *Religião e política nas eleições de 2000 em Porto Alegre*. O texto de Oro, além de ter sido essencial para o avanço da hipótese acerca da associação entre os sucessos e insucessos eleitorais de candidatos religiosos e a estrutura organizacional das igrejas com as quais se identificam, também inaugurou uma série de fascículos temáticos que, desde então, a cada dois ou quatro anos, retornam ao tópico das relações entre religião, política e eleições. Na sequência daquela edição, outras três foram lançadas, uma delas dirigida aos pleitos municipais de 2004, e outras duas às disputas majoritárias e proporcionais de 2006 e de 2010.¹ O presente volume de *Debates do NER* também passará a compor essa série. Nesta edição, apresentamos aos leitores da revista um dossiê temático formado por artigos que assumem os pleitos de 2012 e de 2014, seus desdobramentos e suas repercussões, como objeto de análise.² Apesar da circunscrição desse universo empírico como mote desses textos, eles apresentam e percorrem um amplo horizonte de abordagens e de problematizações apontando para os diferentes modos em que se articulam religião e política no evento das eleições.

Contudo, à diferença dos volumes anteriormente citados, neste volume, os editores de *Debates do NER* compõem o dossiê temático dedicado às eleições, com outras seções. A primeira, que precede o próprio dossiê, é o debate acerca do texto “*O sentido e o problema do ‘separatismo moderado’: por*

¹ Fazemos referência aos fascículos de número 6, 10 e 18, respectivamente.

² A seção dedicada ao dossiê foi organizada com o apoio de Ari Pedro Oro e de Marcelo Tadvald.

uma contribuição sociológica à análise da religião no espaço público”, de autoria do sociólogo italiano Luca Diotallevi.³ Nesse texto, Diotallevi analisa dois modelos de regulação da religião no espaço público, o francês, da laicidade, e o estadunidense, da liberdade religiosa. Diante deles, o sociólogo elabora uma sofisticada proposta analítica que, valendo-se das contribuições de Niklas Luhmann, pretende oferecer novas possibilidades de interpretação dos modelos de separatismo americano e francês, e, com isso, ampliar os horizontes das reflexões sobre religião e espaço público. Na sequência do texto de Diotallevi, apresentamos os comentários de Ari Pedro Oro e Claude Petrognani, Emerson Giumbelli, Enzo Pace, Patricia Birman, Philippe Portier, Roberto Cipriani e Verónica Roldán. Aos comentários, no último texto da seção *debate*, o sociólogo italiano apresenta sua resposta. O debate acerca do texto de Luca Diotallevi será o primeiro da revista a ser publicado, em sua totalidade, na versão digital do periódico, em língua estrangeira – italiano, nesse caso. Essa prática será mantida sempre que possível e com ela pretendemos ampliar o público leitor de *Debates do NER*, mas sobretudo contribuir para a ampla divulgação dos debates produzidos no âmbito das ciências sociais da religião na América Latina.

A seção *debate* é seguida do dossiê dedicado ao tema religião e política nas eleições. O primeiro artigo do dossiê é de autoria de Ari Pedro Oro e de Erico Tavares de Carvalho Junior, intitulado *Eleições gerais de 2014: religião e política no Rio Grande do Sul*. O texto analisa as aproximações dos candidatos ao executivo estadual com segmentos religiosos, notadamente os evangélicos, bem como as candidaturas de indivíduos que acionaram seus vínculos religiosos na disputa de vagas para a câmara federal e o legislativo

³ Esta seção constitui um dos produtos do projeto de pesquisa “A religião no espaço público no Brasil e na Itália”, firmado entre o Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul e a Università di Roma Tre, no âmbito da Chamada CNPq n. 17/2013 de cooperação internacional. Neste caso, o projeto contou com o apoio resultante do acordo bilateral firmado entre o CNPq brasileiro e o CNR italiano.

estadual. À essa descrição e análise desse quadro, os autores ainda apresentam considerações comparativas entre os pleitos de 2010 e 2014, tendo em vista as imbricações entre religião e política.

O segundo artigo, *A sensibilidade secular da política brasileira*, de Eduardo Dullo e Rafael Quintanilha, discute as críticas feitas ao pertencimento religioso da candidata Marina Silva, sobretudo pela via do humor, como uma maneira de acesso à sensibilidade secular da política brasileira contemporânea. Com isso, os autores tencionam deslocar a comum atenção antropológica dos agentes religiosos na política para a sua contraparte relacional, isto é, os agentes que questionam ou rejeitam a presença religiosa na política eleitoral.

O texto *Quando a religião fica perto da política: o caso dos candidatos apoiados pelo catolicismo carismático nas Eleições de 2014 no Brasil*, de autoria de Carlos Eduardo Pinto Procópio, é o terceiro do dossiê. Nele, o autor analisa a relação entre catolicismo carismático e política nas eleições proporcionais de 2014, tomando como foco as candidaturas de Padre Afonso (PV) e Flavinho (PSB), que receberam apoio de setores da Renovação Carismática Católica e da Comunidade Canção Nova na região do Vale do Paraíba/SP/BRA. Carlos Procópio, a partir das reflexões sobre essas candidaturas, avança na ideia de movimentos multiposicionais desses candidatos que, para ampliar a retórica eleitoral, colocam em xeque os hipotéticos limites entre religião e política.

Os quatro artigos seguintes convergem no interesse pelo universo evangélico nas eleições. O primeiro deles é o texto, de autoria compartilhada entre Frank Antonio Mezzomo, Cristina Satiê de Oliveira Pátaro, Thais Serafim e Andressa Paula, intitulado *Jovens evangélicos e representações político-religiosas na campanha eleitoral de 2012 em Campo Mourão, Paraná*. Nesse artigo, os autores analisam as expectativas e representações de jovens evangélicos sobre religião e política. A partir de um amplo conjunto de entrevistas, os autores tensionam duas perspectivas que pareceram ser preponderantes: por um lado, aqueles que reconhecem na aproximação entre religião e política a chance de “salvação” desse último domínio, e, por outro lado, os que não identificam os vínculos entre eles como possível ou desejável.

Marcelo Tadvald, em *A reinvenção do conservadorismo: os evangélicos e as eleições federais de 2014*, analisa a atuação da Frente Parlamentar Evangélica a partir do resgate de dados históricos e das ações dessa bancada no período entre 2010 e 2013, relacionando essas informações com o posicionamento assumido pelos candidatos que fizeram de seu pertencimento religioso uma bandeira eleitoral no pleito de 2014.

Janine Trevisan, no texto *Pentecostais e movimento LGBT nas eleições presidenciais de 2014*, tematiza a presença pentecostal nas eleições presidenciais de 2014, especialmente no que se refere ao confronto estabelecido com o movimento LGBT. Para compreender a disputa eleitoral, a autora retoma as ações do governo Lula (2003-2010) e do primeiro governo Dilma (2011-2014) para atender às demandas tanto do segmento evangélico quanto do movimento LGBT, buscando destacar o processo político pelo qual lideranças evangélicas ganharam força política e terminaram confrontando demandas de movimentos sociais, especialmente os identificados com direitos sexuais e reprodutivos. Janine Trevisan ainda se detém no caso da controversa alteração no programa da candidata Marina Silva (PSB), durante o primeiro turno, em relação às políticas para o segmento LGBT.

Por fim, Rafael Bruno Gonçalves, no texto *A candidatura de Pastor Everaldo nas eleições presidenciais de 2014 e as metamorfoses do discurso político evangélico*, apresenta a trajetória do Partido Social Cristão (PSC) e o desempenho da candidatura majoritária de Pastor Everaldo nas eleições presidenciais de 2014, através da análise discursiva dos posicionamentos do candidato durante a campanha eleitoral. A partir da análise de discurso de todas as propagandas eleitorais gratuitas do partido, o autor procura demonstrar o surgimento de um novo perfil de candidatura evangélica, que explora não somente um tipo de conservadorismo moral, mas também o perfil socioeconômico desses eleitores.

Apresentada noutra seção, mas tematicamente integrada aos tópicos debatidos tanto na primeira parte da revista, dedicada ao debate sobre o texto de Luca Diotallevi, quanto na segunda, que concentra o dossiê, está uma entrevista, inédita em português, com Philippe Portier, diretor do Groupe

Société, Religions, Laïcités, vinculado ao Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) e a *École Pratique des Hautes Études*. A entrevista, prece-dida de uma apresentação escrita por Marcelo Ayres Camurça, versa sobre as controvérsias geradas na França a partir do projeto de lei que pretendia regular o casamento homoafetivo no país.

Ainda neste volume, dois textos compõem a seção destinada a artigos de temática livre. No primeiro deles, *Assistência social espírita e cultura da filantropia: aproximações e distinções entre caridade e ação cidadã*, de Norberto Decker, o autor procura delinear as configurações da ação social espírita nas últimas duas décadas, pontuando suas transformações a partir de novas modalidades de associação dos conceitos e das práticas implicadas na ideia de caridade e de assistência social. O segundo artigo, *O culto ecúmeno-cien-tífico*, de Marcos Freire de Andrade Neves, descreve o ritual, promovido numa capela universitária, que homenageia os doadores de corpos, para uso científico, à Universidade Federal de Ciências da Saúde de Porto Alegre. A partir da etnografia desse ritual, o autor problematiza as relações entre o sagrado e o cadáver humano.

Três resenhas completam esse número de *Debates do NER*. A primeira, de autoria de Cesar Alberto Ranquetat Júnior, é dedicada ao livro *Símbolos religiosos em controvérsias*, de Emerson Giumbelli. A segunda, escrita por Amanda Mendonça, apresenta o número 69 de *Comunicações do ISER, Religiões em conexão: números, direitos, pessoas*, organizado por Christina Vital da Cunha e Renata Menezes. Por fim, Hugo José Suárez resenha o livro *Un pedacito de Dios en casa*, escrito pela antropóloga mexicana Nahayeilli Beatriz Huet.

Encerramos esta Apresentação convidando os leitores de *Debates do NER* a ler as seções *debate* e *dossiê* em sua integralidade, explorando as possíveis articulações entre os textos que as compõem, assim como entre os temas que as enfeixam.

Rodrigo Toniol
Carlos Alberto Steil

DEBATE

O SENTIDO E O PROBLEMA DO “SEPARATISMO MODERADO”: POR UMA CONTRIBUIÇÃO SOCIOLÓGICA À ANÁLISE DA RELIGIÃO NO ESPAÇO PÚBLICO¹

Luca Diotallevi²

A EVOLUÇÃO DAS RELAÇÕES ESTADO/IGREJA COMO ELEMENTO CRUCIAL DAS TRANSFORMAÇÕES DO ESPAÇO PÚBLICO

Os estudos sociológicos dedicados às relações Estado/Igreja e relativos às últimas duas décadas demonstram uma forte convergência em sua substância. Mesmo que anteriormente numerosos trabalhos de caráter predominantemente teórico (Luhmann, 1977) já tenham assinalado a oportunidade de rever a compreensão então dominante da secularização como hegemonia social da política e, conseqüentemente, como marginalização da religião, o volume publicado por J. Casanova (2000), no início dos anos 90, é ainda, na maior parte dos casos, considerado como o ponto de conversão. É a ele que se atribui o mérito de ter reconhecido a retomada da influência da religião na política também nas sociedades “ocidentais avançadas”. Era inevitável que tal retomada fosse destinada a refletir sobre o equilíbrio entre Estado e Igreja.

Os modelos teóricos utilizados posteriormente para reconstruir e interpretar esta inversão de tendência são diferentes entre eles, bem como são diferentes as etiquetas cunhadas para identificar o tipo de relação Estado/Igreja que, aos poucos, mais claramente, começou a predominar. Apesar de tanta variedade é evidente um grande consenso sobre o declínio do modelo separatista e a crescente difusão de relações de cada vez maior cooperação entre Estado e Igreja.

¹ Tradução: Cláudia Mendonça Scheeren, Jane Diogo Trein e Priscila Silveira Saraiva.

² Professor da Universidade de Roma TRE. Contato: luca.diotallevi@uniroma3.it

Recentemente Alfred Stepan (2011) insistiu no “*multiple secularism*” (múltiplo secularismo) – com referência precisa às múltiplas modernidades “*multiple modernities*” (Einsensstadt). De fato, o modelo separatista, que geralmente justifica a classificação de certo tipo de relação Estado/Igreja como laicidade³, já deixou de ser algo mais que uma exceção. A maior parte dos casos nacionais considerados por Stepan, inclusive fora dos perímetros das sociedades ocidentais, não conheceu ou repudiou o separatismo laico (“*separatist secularism*”) em vantagem de alguma modalidade de maior cooperação entre Estado e agentes religiosos (caso a caso definido por – “*positive accomodation – positive cooperation – principled distance*” – ou por “*respect all*”, ou ainda em alguma forma de verdadeiro “*establishmentarianism*”). (Palavras em destaque: grifos do autor).

T. Modood reconstrói o mesmo processo e um resultado muito semelhante, contrapondo a um declínio das áreas caracterizadas por ‘secularismo radical’ (“*radical secularism*”) um aumento daquelas influenciadas por um ‘secularismo moderado’ (2011a). Na crítica a Bhargava, Modood, referindo-se aos dois clássicos exemplos de separatismo, escreve que não apenas “[...] Estados Unidos e França não são o melhor que o ocidente tem para oferecer” em matéria de relação Estado/Igreja, mas que seu separatismo já não desenvolve mais a função de modelo-guia (2012b, p. 65). Na mesma linha, e ainda antes, J. T. S. Madeley, referindo-se às transformações conhecidas pela Europa no campo das relações Estado/Igreja de 1980 a 2000 escreve: “*Antidisestablishmentarianism*”⁴, que por muito tempo tinha acreditado que fosse apenas a palavra mais longa da língua inglesa – e, talvez, uma das com significado mais obscuro, já pode ser considerado um fenômeno social muito mais robusto do que se presumia no passado” (2013, p. 17) – a respeito

³ Utiliza-se o termo secular na literatura de língua inglesa. Em francês, o termo é normalmente traduzido para *laïcité*.

⁴ O desmantelamento de cada forma de religião de Estado, nota do tradutor.

do que foi possível observar entre 1900 e 1970⁵ (2009, p. 278-280. Ver também Finke (2013), Rahman (2013). Também é semelhante o resultado do trabalho de J. Haynes (2010). Os resultados de outro reconhecimento da escala mundial também levam J. Fox a concluir não apenas que: “SRAS [um alto nível de separação nas relações entre religião e Estado] é exceção enquanto GIR [um significativo envolvimento do governo em questões religiosas] é a norma” (2006, p. 561), mas ainda que “[...] os processos de modernização social estejam estatisticamente associados a uma alta pontuação de GIR”. De resto, Casanova (2000, p. 1058) e Stepan (2011) insistem na inutilidade, se não no verdadeiro e real dano, do “*secularism*” para a democracia e para o seu desenvolvimento. (Palavras em destaque: grifos do autor).

ALGUMAS CRÍTICAS ÀS RECONSTRUÇÕES PREDOMINANTES

A tendência geral, que foi há pouco recordada, dificilmente pode ser colocada em dúvida, mas não a sua interpretação e a tipologia com a qual foi analisada. Essa última, inclusive, baseia-se em geral no uso de alguma tipologia incluída em uma série de pares de categorias que podem, mais ou menos, se sobrepor, por exemplo: secularismo ou separatismo radical *versus* secularismo ou separatismo moderado. No entanto, o resultado de seu emprego deixa alguma incerteza. Ao menos uma incerteza de natureza formal e uma de natureza substancial.

Sob o perfil metodológico, convém duvidar da utilidade e talvez da coerência de uma categoria quando nela se encontram muitos casos. Ou seja, é oportuno sobretudo quando – como para alguns dos trabalhos recordados – trata-se de uma das únicas duas categorias de uma classificação binária. E é exatamente isso que se verifica com a categoria de “*moderate secularism*”. De acordo com dados de Fox (2006, p. 545), definir-se-iam

⁵ Paralelamente ao processo de declínio da redução dos agentes públicos a poucos sujeitos de tipo estatal (Cassese, 2013, p. 15-16).

nesses termos – de acordo com os cálculos – de 70% a 90% dos casos estudados em nível mundial. Como notam R. Ahdar e I. Leigh (2005, p. 97): “[...] ‘muitos regimes’ e bem diferentes uns dos outros – *establishment* atenuado, pluralismo, neutralidade substancial – obtêm pontuação elevada na escala que mede a interação e a cooperação entre governo e comunidades religiosas” (ver também Doe, 2011, p. 39). (Palavras em destaque: grifos do autor).

Porém ainda mais consistente é a segunda incerteza. Na maior parte dos casos, os separatismos norte-americano e francês terminam na mesma categoria, e muitas vezes sozinhos ou quase (ver, entre outros, Stepan, 2011, p. 114; Fox, 2006; Jensen, 2011, p. 16). E não é tudo, deste pequeno grupo, os dois separatismos deveriam dividir o papel de protótipo. As diferenças entre a situação e o regime francês e norte-americano no que tange à relação entre poderes religioso e político, e ainda mais em geral, as mais diversas condições de acesso dos agentes religiosos ao espaço público em cada um dos casos, constituem um dado tão notório ao ponto de não necessitar ser ilustrado aqui pela enésima vez. A controvérsia relativa à possibilidade de usar ou não publicamente roupas ou sinais que expressam uma identidade religiosa resume suficientemente aquelas principais diferenças. Neste caso, o mesmo comportamento individual cria sérios problemas ao regime de *laïcité* e não cria nenhum ao regime de *religious freedom*, fundado sob duas cláusulas religiosas da primeira emenda constitucional dos Estados Unidos da América. Ao contrário, em algum aspecto, pelo menos, exprime inclusive uma das condições de sobrevivência desse último.

Em suma, se para interpretar a evolução das relações Estado/Igreja recorre-se aos pares de categoria como “separatismo radical” *versus* “separatismo moderado” (ou equivalentes) encontra-se a seguinte situação: se a primeira categoria, mesmo reunindo poucos casos, acaba por agrupar exemplos – como o francês e o norte-americano – muito diferentes entre eles, é muito provável que o mesmo se verifique quando usada a segunda categoria, porque nessa se encerra um número muito maior de casos e – simplesmente observando a primeira – conservam-se os elementos defi-

nidores de base. É, por isso, provável que o “separatismo moderado” tenha uma utilidade analítica não maior ou talvez até mesmo menor que a do “separatismo radical” ⁶.

Por fim, não falta quem considere bastante vaga a noção tradicional de “separatismo” e, por isso, pouco capaz de distinguir e identificar coisa alguma (Casanova, 2009, p. 1061-1062; Kuru, 2007, p. 569-572). Inclusive, esta categoria parece ter um significado ambíguo. Às vezes, é capaz de significar o contrário. Como mostra Stepan (2011, p. 118-120), em alguns casos, a *laïcité*, como forma típica do “separatismo autoritário”, não separa realmente, ao invés disso, subordina e até engloba (Valasik, 2010, p. 145; Klausen, 2009, p. 291), quando mesmo tende a fundir, como no caso da *religion civile rousseuniana* fundadora de cada religião política moderna (1974, p. 131; Nancy, 2007). Assim, no âmbito do separatismo radical, a *laïcité* acaba representando não apenas uma exceção na exceção, mas também uma exceção em crise. É isso que, ao final, de comum acordo, testemunham os seus críticos e os seus defensores (Modood, 2012, p. 139-140; Commissione Stasi, 2004, p. 9)⁷.

Uma crítica análoga dirige-se à categoria de neutralidade (Ahdar Leigh, 2005, p. 87). Essa categoria pode de fato revelar-se sinônimo de hegemonia da política sobre a religião, particularmente no caso da “neutralidade formal” (“*formal neutrality*”) (Monsma, 2000).

Definitivamente, a interpretação da tendência evolutiva que nas últimas décadas afirmou-se no âmbito das relações Estado/Igreja, definida como “separatismo moderado” (ou em um termo análogo), requer um aprofundamento crítico.

⁶ Uma assimilação análoga é operada por J. Maclure e C. Taylor (2013) sob o título de “regimes de laicidade”.

⁷ Para outras posições externas e isoladas, ver Baubérot (2008).

UMA DIFERENÇA NEGADA

Essa contribuição pretende oferecer à discussão uma hipótese capaz de contribuir com o aprofundamento crítico há pouco citado. A formulação de tal hipótese inicia-se com a discussão da assimilação dos separatismos francês e norte-americano.

A partir da hipótese que pretendemos avançar, é possível encontrar traços recentes na literatura sociológica, mas em termos recém-mencionados⁸. Como escrito por J. Beckford, por exemplo, entre a *laïcité* e a *religious freedom* norte-americana: “[...] as diferenças prevalecem efetivamente muito acima das semelhanças” (2004, p. 31) e – acrescenta – os sociólogos “[...] não estão em nível de levar adequadamente em conta o impacto da *laïcité* como ideologia” (p. 27, grifo do autor). O mesmo Modood (2009) convidou a indagar a diferença entre os regimes das relações Estado/Igreja francês, norte-americano e britânico, a fim de captar de modo mais preciso o espírito do “secularismo moderado” (“*moderate secularism*”).

Enfim, o que se tentará é colocar em evidência uma diferença-chave entre os regimes francês e norte-americano, uma diferença capaz de construir uma razão muito forte de insatisfação para a assimilação destes dois separatismos. Porém, nas páginas seguintes, não se gostaria de limitar à simples indicação dessa diferença. Gostaria de ir além e mostrar o quanto a hipótese crítica que se impulsiona por essa diferença é muito provavelmente cheia de importantes desenvolvimentos.

Partindo da crítica da assimilação entre os separatismos francês e norte-americano, será possível colocar em primeiro lugar e focar em uma diferença funcional elaborando um reordenamento mais útil da megacategoria do “secularismo moderado”. À luz dessa diferença, pode-se compreender um pouco melhor porque podem ser muitas e, muito diferentes, as formas de cooperação Estado/Igreja, não todas, por exemplo, desenvolvendo-se sobre

⁸ A exposição e a discussão desta tese foram apresentadas em Diotallevi (2007, 2010).

uma base de paridade⁹. Em segundo lugar, a partir da mesma perspectiva, é facilitada uma compreensão da identidade e da tradição europeia no âmbito das relações Estado/Igreja, diferente da ainda predominante entre opinião pública e agentes políticos. Essencialmente, torna-se mais fácil colocar em discussão a remoção do caso britânico e, portanto, também recolher as oscilações das intervenções, neste campo, de um complexo de agentes, expressão da União Europeia.

LAÏCITÉ FRANCESA E *RELIGIOUS FREEDOM* NORTE-AMERICANA

Como dito anteriormente, não poucos autores sublinharam que há muitos modos diferentes para separar Igreja e Estado (ou melhor: política e religião, ou seja, as formas sociais de uma e de outra). Isso vale, antes de tudo e talvez mais do que nunca, no caso dos regimes francês e norte-americano (Whitman, 2011, p. 239 et seq.).

A operação que é proposta aqui procura, em primeiro lugar, individualizar um critério para distinguir diferentes modelos de separatismo depois de assumir este tipo de regime de relação entre Estado e Igreja, sobretudo como um efeito, e não somente como causa. Propõe-se na análise a volta para a questão mais geral do tipo de diferenciação social que se afirma em um determinado contexto social e, neste quadro, voltar para a forma assumida pelo sistema político: sua *polity* (Madeley, 2009, p. 174-175; Jepperson, 2002, p. 67-71). É o mesmo Casanova quem sugere uma pergunta crucial: entre Estado e Igreja, “[...] como e por quem os limites são traçados?”, e prossegue, “[...] o secularismo político facilmente degenera em secularismo ideológico quando o político atribui-se um caráter absoluto, de soberania, quase sacral, de quase transcendência ou quando a razão laica atribui a si

⁹ Pensemos aos modelos 2, 3 e 4 em Stepan (2011, p. 139). Eles individualizam regimes muito diferentes, mas todos são classificados como um posterior “secularismo moderado”.

mesma e se cobre com um manto de racionalidade e de universalidade, enquanto declare o ‘religioso’ por sua essência irracional, particular e intolerante (ou não liberal)” (2009, p. 1058).

Na verdade, quando pergunta-se – como faz R. L. Jepperson (2002) – se o princípio de organização de uma sociedade é corporativo ou associativo e – ao mesmo tempo – se o nível de institucionalização da *collective agency* é elevado ou modesto, ou qual é o modo de auto-organização da política e de diferenciação dessa para o resto da sociedade, termina-se por constatar facilmente que os casos francês e norte-americano acabam em células bem diferentes da matriz.

É necessário olhar para as formas de diferenciação da sociedade desenvolvidas nos diversos contextos para melhor compreender as diferentes formas de separatismo nas relações Estado/Igreja. Z. Enyedi sugere impulsionar a análise nesta mesma direção, o que se trata de reconhecer são as diversas variantes e o andamento não monótono da secularização compreendida como diferenciação institucional (2003, p. 219).

Deste mesmo ponto de partida, pode-se aceitar o desafio interpretativo dirigido por aqueles que, orientando-se diferentemente, propõem enquadrar a questão da diversidade entre separatismos a partir do confronto entre teorias da modernização (Kuru, 2007, p. 572) ou a partir da diversidade entre noções de ordem pública – e pela consequente diversidade dos papéis que em cada caso é chamado a desenvolver o sistema judiciário, as suas cortes e as suas decisões – (Ferrari, 1999).

Para construir e desenvolver a hipótese do que foi dito, será necessária a teoria da diferenciação social elaborada por N. Luhmann (1997, p. 743 et seq.) e da compreensão dos direitos fundamentais que constituem um importante elemento seu (Luhmann, 2001, 1990, 1995). Com isso, seguir-se-á por um caminho já traçado por temas estreitamente ligados – aos demais – por P. Beyer (2012) e P. Gorski (2000).

UM INDÍCIO CRUCIAL

Para tal tarefa (reconstruir os dois separatismos em níveis e formas diversas de diferenciação social), um bom ponto de partida é oferecido de forma diferente da qual o regime francês de *laïcité* e o norte-americano de *religious freedom* entendem a relação entre liberdade religiosa e liberdade de consciência (Diotallevi, 2010, p. 80 et seq.). Resumindo, no caso da *laïcité*, a liberdade religiosa é um dos possíveis conteúdos da liberdade de consciência, ou seja, é a última que garante a primeira. Por outro lado, no regime norte-americano de *religious freedom*, a liberdade religiosa vem a ser a primeira garantia da liberdade de consciência. No caso da *laïcité*, a consciência é um espaço privado que o Estado deixa livre para exercitar as próprias eventuais preferências religiosas. A expressão pública de tais preferências, ao contrário, é estreitamente regulada por parte do próprio Estado. De modo bem diferente é o caso da *religious freedom*, sobretudo na prática pública da religião, não apenas através dos ritos, mas também através de obras não religiosas religiosamente inspiradas (políticas, econômicas, educativas etc.), garantida ao indivíduo pela temida eventualidade de que o poder político ocupe todo o espaço público. Desse modo, não exclusivamente, mas antes de mais nada através de obras (religiosas e não religiosas) da religião nos Estados Unidos, depois de 1791 definitiva e irreversivelmente federalista, vem impedido o constituir-se do Estado, no sentido europeu-continental do termo (McConnel, 2009; Witte; Nichols, 2011, p. 288; Poggi, 2007; Cassese, 1998).

Não por acaso, os regimes de *laïcité* e *religious freedom* tratam de modo muito diferente a noção de autonomia dos sujeitos religiosos (Stepan, 2001, p. 217; Ahdar Leigh, 2005, p. 92; Monsma, 2009, p. 182; Doe, 2011, p. 112-120). Joga-se uma partida crucial em torno dos graus e das formas de reconhecimento da autonomia dos agentes religiosos. A diferença entre regimes de *laïcité* e *religious freedom* depende de modo decisivo do resultado dessa partida. Esse resultado está entre os fatores que mais influenciam a colocação que um país acaba tendo em uma célula ou em outra da matriz

antes citada e gerada pelas combinações (quatro) de baixo ou alto nível de institucionalização da *public agency* e do princípio organizacional corporativo ou associativo da sociedade.

Recorrendo a uma metáfora geométrica, pode-se dizer que as duas “paredes de separação” (*walls of separation*) entre Estado e Igreja, aquela erigida pela *laïcité* e aquela erigida pela *religious freedom*, não acabam sendo passíveis de sobreposição, mas até mesmo aparecem ortogonais uma em relação à outra. A *wall of separation* da *religious freedom* corre através do espaço público, não apenas garantindo um espaço público à religião (para as suas obras e também às não religiosas), mas ainda antes garantindo ao próprio espaço público certa conformação, graças a alguns dos efeitos das obras da religião. O que também se quer garantir pelo regime de *religious freedom* é justamente a impossibilidade de se constituir um Estado com monopólio do espaço público por parte da política. Resumindo, enquanto no caso da *laicidade* o espaço público resulta homogêneo e dominado pelo poder político, no caso da *religious freedom* o espaço público resulta, ao contrário, heterogêneo e subtraído de qualquer hegemonia (fig. 1). O regime da *laïcité* é, então, um elemento crucial da *polity* de uma *state society*, enquanto o regime da *religious freedom* é um elemento crucial da *polity* de uma *stateless society*.

UM AUXÍLIO ANALÍTICO POSTO À DISPOSIÇÃO POR LUHMANN

Como foi visto, na base do regime norte-americano de *religious freedom*, está a atribuição de valor constitucional – com a primeira emenda constitucional aprovada em 1791 – a dois princípios que podem até aparecer em conflito um com o outro e assimétricos em suas reivindicações: *disestablishment* e *free exercise* (Monsma, 2000, p. 13, p. 32-37¹⁰). Justamente

¹⁰ O qual, entre outros, para individualizar os campos de ação dos dois princípios, recorre a um esquema funcional muito semelhante ao *luhmanniano* (Monsma, 2000, p. 33).

essa contradição – muito mais que somente aparente – não deve ser tratada como se fosse um obstáculo, mas como um traço precioso.

Exatamente sobre a dificuldade de interpretar esta oposição entre *disestablishment* e *free exercise* pode tornar útil o recurso à compreensão sociológica dos direitos fundamentais do indivíduo elaborada por N. Luhmann (2003, p. 57-62, p. 124 et seq., p. 154 et seq.; Philippopoulos-Mihailopoulos, 2011, p. 154). Os *Grundrecht* – ou seja, os direitos fundamentais – aparecem pelo ponto de vista sociológico como instituições que nenhum subsistema social está em condições de produzir *ex novo*, mas que estes sistemas funcionalmente especializados, sobretudo o político e o judiciário, podem vir a manter, em função de uma operação típica: o acoplamento estrutural (*structural coupling*, *strukturelle Kopplung*) (Luhmann, 1997, p. 778 et seq., p. 782-783; 2005, p. 325-328; Philippopoulos-Mihailopoulos, 2011, p. 130). A função específica dessas instituições, ou seja, a função dos direitos fundamentais que a análise sociológica consegue reunir é a de garantir e eventualmente incrementar a primazia da diferenciação por funções da sociedade em relação a cada outro tipo de diferenciação social. Aceitando e sustentando aquelas instituições que são os *Grundrechte*, cada um dos subsistemas sociais – o político, por exemplo – por um lado deixando amplo espaço de ação ao próprio exterior (se autolimita e não politiza o resto da sociedade) e, ao mesmo tempo, se protege de uma excessiva influência por parte dos ressentimentos gerados em seu ambiente pelos outros sistemas sociais (não perde a própria elevada independência), e, por outro, constrói socialmente e respeita a liberdade e dignidade dos indivíduos (mais precisamente: garante uma condição social necessária para a autorrepresentação de cada indivíduo como única personalidade) (Luhmann, 2002, p. 108 et seq.). Um subsistema especializado e funcionalmente diferenciado da sociedade – assumindo como instituições os direitos fundamentais do indivíduo – não renuncia à própria autorreferencialidade e, conseqüentemente, ao seu elevado grau de autonomia, mas combina estas duas propriedades com um elevado grau de diferenciação social de tipo funcional e com um igualmente elevado grau de diferenciação do domínio do social pelo domínio pessoal.

Fala-se de duas categorias de direitos fundamentais. Nestes casos, a função da primeira categoria é geralmente identificada nos termos dos “direitos de liberdade” e a segunda nos termos dos “direitos de igualdade”. Segundo a proposta analítica de Luhmann, esta duplicidade depende do duplo risco para a liberdade e a dignidade individual produzido pelo processo de diferenciação para especialização dos subsistemas sociais, nesse caso, do subsistema político. De fato, cada decisão política poderia forçar ou até mesmo obrigar o único indivíduo a agir de modo inadequado em grau e formas definidos pela diferenciação social. Por outro lado, cada decisão única do subsistema político poderia violar diretamente as instâncias estruturais de ordem social diferenciada. É uma referência a esses dois riscos e à dupla função de contê-los que possuem os direitos fundamentais de que Luhmann chama respectivamente de “direito de liberdade” e “direito de igualdade” (Luhmann, 2002, p. 245).

Por consequência, em virtude do elevado nível de complexidade que vem permitindo e implementando, pela primazia do processo de diferenciação funcional da sociedade, é claro que uma condição de permanente equilíbrio entre estes dois riscos é não apenas impossível como inconcebível. E mais, o conflito entre estas duas instâncias – da liberdade e da igualdade – e suas recíprocas limitações representa um papel positivo. Compreende-se o princípio do *disestablishment* como um direito à liberdade e o *free exercise* como um direito à igualdade, tanto a história da gestão pública quanto a da gestão judicial das duas cláusulas da primeira emenda constitucional – como é sabido, história complexa e rica da alternância entre tendências de sinal oposto – ganha, na nossa visão, um significado sociológico mais claro e completamente não contraditório.

Resumindo, por meio da teoria de Luhmann, é possível interpretar as primeiras duas cláusulas (as chamadas *religious clauses*) da primeira emenda constitucional dos Estados Unidos como outros tantos elementos constitutivos (ainda que em permanente tensão entre eles) de uma determinada compreensão daquele direito fundamental na base do sistema original de relação Estado/Igreja que é a *religious freedom* norte-americana. A compreensão

particular desse direito, expressa nas duas *religious clauses*, é uma passagem fundamental do processo de acoplamento estrutural entre sistema político e sistema judiciário. Não por erro, atribui-se a ele um importante papel na fundação e definição da sociedade norte-americana. Essa instituição terá um papel fundamental na definição das relações Estado/Igreja (ou política/religião) e justamente tornar-se-á também objeto de um específico acoplamento estrutural entre sistema político e sistema religioso¹¹. Porém, para compreender corretamente essas relações nessa sociedade, é importante não negligenciar o fato de que essa instituição começou seu caminho pela sociedade e pela história americana talvez ou também sobretudo como instituição compartilhada pelo sistema político e pelo sistema judiciário. O fato de o debate político e jurídico a partir do qual a primeira emenda constitucional toma forma e afirma-se ser profundamente marcado pela influência de argumentos religiosos e teológicos (de varias matrizes cristãs, sustentados por fiéis e não fiéis) não muda em nada tudo que foi anteriormente afirmado (Diotallevi, 2010, p. 61 et seq.).

Tentaremos resumir brevemente a hipótese há pouco citada, identificando nela três elementos. 1) Com Luhmann, mesmo que não apenas com sua contribuição, é possível interpretar o princípio do *disestablishment* como direito à liberdade e o princípio do *free exercise* como direito à igualdade. A combinação dos dois é o que Luhmann chama *Grundrechte*, ou seja, uma instituição capaz de concorrer – como e com os outros direitos fundamentais dos indivíduos – seja à manutenção de certos níveis e certas formas de diferenciação da sociedade, principalmente de diferenciação entre subsistemas político e judiciário, seja à manutenção de um elevado grau de respeito por parte do sistema político para a liberdade e a dignidade individual no âmbito

¹¹ O produto deste acoplamento estrutural é também destinado a atuar um papel global, tanto em âmbito político quanto no âmbito judiciário, como ainda em âmbito religioso e outros. Para o Catolicismo Romano, isto torna-se definitivamente evidente com o Concílio Ecumênico Vaticano II e a declaração sobre a liberdade religiosa *Dignitatis humanae* (1965).

religioso e com referências a questões religiosamente relevantes (Luhmann, 2002, p. 244 et seq.). 2) O espanto ou até mesmo o escândalo pela relação conflituosa e, não raro, propriamente contraditória entre os dois princípios (*disestablishment* e *free exercise*) depende de um defeito de compreensão sociológica¹² das tensões e dos riscos produzidos – junto a uma excepcional dose de oportunidade – pela primazia (sobre outras formas de diferenciação social) da diferenciação por funções da sociedade e pelo notável aumento relacionado da diferenciação entre domínio do social e domínio do pessoal¹³. Organizando-se, nunca estável nem pacificamente, conforme prescrito pelas duas cláusulas, desenvolve a dupla função daquela instituição que consiste em uma versão particular da liberdade religiosa. 3) Neste regime de relação Estado/Igreja, a instituição da liberdade religiosa é certamente objeto de um acoplamento estrutural entre subsistema político e subsistema religioso, mas também, e em certo sentido ainda antes, e necessariamente, de um acoplamento estrutural entre subsistema político e subsistema judiciário. É precisamente esta a condição graças a qual se pode falar de liberdade religiosa como um direito fundamental. Em essência, no regime americano de *religious freedom*, as relações Estado/Igreja não podem subsistir sem que se desenvolva certo tipo de relação entre política e direito. A este ponto está disposto o necessário para voltar ao confronto entre separatismo francês e separatismo norte-americano.

¹² J. Maclure e C. Taylor (2013, p. 23-24), por exemplo, encontram esse problema quando observam que a exigência de separar Estado e Igreja pode impor o recurso a princípios que na prática podem se revelar em contraste ou até em contradição entre si, mas os tratam como um caso normal de descarte entre ideal e contingente, entre princípios e prática.

¹³ De modo muito claro, Simmel (1982) já havia identificado o acoplamento entre o processo de diferenciação (em particular do tipo funcional) e o processo de individualização.

O PAPEL DO DIREITO NA DEFINIÇÃO DO ESPAÇO PÚBLICO

Ainda que longe de se esgotar, já foi lembrado como, nos casos americano e francês, se dá uma regularização profundamente diferente das relações entre organizações políticas e organizações religiosas e, por isso, entre poderes políticos e poderes religiosos. Além disso, a hegemonia garantida ao Estado na França, também com referência à religião (herança evidente de *cuius regio eius et religio* sancionado em Westfália) é simplesmente impossível e até mesmo impensável nos Estados Unidos da América¹⁴ (Fox, 2009; Philpott, 2009; Toft; Philpott; Shah, 2011). A hipótese que apresentamos, então, é a de compreender – com o recurso de Luhmann – a diferença entre os dois regimes também como a diferença entre os dois casos de acoplamento estrutural entre subsistema religioso e subsistema político realizados em objetos, ou seja, em instituições de conteúdo e de perfil bastante diferentes entre elas.

Como se viu, na sociedade norte-americana, o tipo de acoplamento estrutural explicitado em nível constitucional pelas duas primeiras *clauses* do American Bill of Rights não fornece somente uma forma original para a relação entre o sistema político e o sistema religioso. Mesmo antes que a mesma instituição emergja no âmbito de um particular regulamento das relações entre sistema político e sistema judiciário, uma regularização muito diferente do que aquele institucionalizado no âmbito do *french statism*. De fato, a partir de uma perspectiva sociológica, estamos nos referindo, mais ou menos, à mesma diferença a que se referem os juristas e cientistas políticos quando eles distinguem os sistemas de *common law* daqueles de *civil law* e, mais em geral, os casos caracterizados por modelos político-legais de *rule of law* em comparação aos caracterizados por modelos de *État de droit* ou *Rechtsstaat* (Zolo, 2003, p. 23-26; Costa, 2003, p. 120 et seq.; Luhmann, 2002, p. 83, nota 7).

¹⁴ Não por acaso, o que coloca em crise a laicidade (ou “*secularism*”) é a crise do Estado bem mais que o simples “retorno da religião” (Modood, 2013, p. 132; ver também Diotallevi, 2010).

Em última análise, o que emerge é que o sistema *religious freedom* somente se forma fora da tradição inaugurada em Westfália de reação e de limitação da diferenciação das “esferas sociais” (Creppell, 2010; Turner, 2011, p. 150) e fora de qualquer pretensão de soberania ou mesmo da neutralidade formal do poder político (Laycock, 2010, p. 229-230, p. 241). Ao contrário, é parte da tradição de submissão do direito e da religião à política¹⁵. Vários podem ser os sinais que a literatura oferece como apoio da decisão de aprofundar ainda uma hipótese como essa recém-exposta. S. V Monsma ressaltou como seria impossível construir uma orientação de “*substantive neutrality*” fora de um contexto de *rule of law* (Laycock, 2010). Com o auxílio de Luhmann, somos capazes de distinguir os dois separatismos, o francês e o norte-americano, reconduzindo-os a duas estruturas marcadamente diferentes de diferenciação social. Em especial, podemos entender melhor que a separação entre política e religião, mesmo permanecendo assim, muda profundamente, dependendo das relações que se aplicam entre política e direito (e obviamente entre religião e direito).

Ainda outro elemento esclarece-se, uma vez que a diferença entre o sistema de *religious freedom* e o de *laïcité* é interpretado como uma expressão qualificada de uma notável diferença entre graus e entre formas de diferenciação funcional da sociedade. De fato, nesta perspectiva, é possível afirmar que somente no caso de uma sociedade em que a diferenciação funcional impulsionou bem para frente uma retomada de influência sobre a política por parte da religião e, mais genericamente, sobre o espaço público, não é necessariamente uma indicação de de-diferenciá-la, nem muito menos de

¹⁵ Quando tudo isso escapa ou é ignorado, e os dois separatismos são assimilados (como faz Baubérot ou como fazem os próprios Maclure e Taylor, já mencionados), geralmente acontece que, tendo por objetivo defender uma versão, talvez moderada, de laicidade, é a este regime que se reconduz o outro, negligenciando todas as características que pelo contrário resistem a essa operação. Entre tantas dessas, destaca-se a ausência por parte da política de exigências como as que ela possui no regime de *laïcité*.

crises da modernidade (Jelen, 2010; Luhmann, 2002, p. 277-278)¹⁶. No outro caso, no entanto, o de uma sociedade em que a primazia organizada da política (O Estado, no sentido europeu-continental do termo) desacelerou e deformou a primazia da diferenciação funcional, a eventual retomada de influência da religião sobre política e sobre o espaço público em geral possui um significado ambíguo. Por um lado, contesta-se que a primazia da política, sem pretender substituí-la¹⁷, pode ser interpretada como impulso para um avanço da modernização em sua tendência original em direção a uma sociedade sem centro e sem vértice (Luhmann). Por outro lado, se ao contrário não contesta, mas tem competência para retirar a primazia da política, então manifesta-se efetivamente como um impulso de de-diferenciação, como impulso involutivo e antimoderno.¹⁸

Por fim, para compreender a diferença entre o separatismo francês e o separatismo norte-americano, não devemos simplesmente nos concentrar nas relações entre política e religião, mas também e talvez ainda nas relações entre política e direito, bem como aquelas entre essas duas realidades e religião.

Com o auxílio de Luhmann, não podemos compreender os dois separatismos – o norte-americano e o francês – como manifestações parciais mas decisivas de duas formas muito diferentes (mais radical que a norte-americana, e menos que a francesa) e como dois graus (mais elevado que a

¹⁶ Certamente, um caso normal em que o ambiente de um subsistema funcionalmente especializado e diferenciado, ou – entre o outro – outros subsistemas diversamente especializados e analogamente diferenciados, irrita aquele subsistema particular. Irrita, talvez provoca nele uma reação, mas não traz à discussão a autonomia, e – normalmente – nem requer sua reprodução.

¹⁷ Um bom exemplo dessa atitude foi oferecido pelo discurso sustentado no Bundestag, em 2010, pelo Papa Ratzinger (Bento XVI). A contestação da exigência do Estado de dispor dos direitos e defini-los autonomamente não é contestada em nome de uma exigência equivalente e alternativa por parte da religião cristã, mas em vista de uma busca comum e contínua.

¹⁸ Este critério poderia orientar uma releitura da obra já clássica de J. Casanova (2000): os exemplos de retomada de influência da religião sobre a política são de que tipo?

norte-americana e menos que a francesa) da primazia da diferenciação funcional da sociedade sobre outras formas de diferenciação social¹⁹. Na verdade, no caso francês (e em geral na Europa-continental), as formas e o grau obtidos pelo processo de diferenciação funcional da sociedade não são nem suficientemente radicais nem elevadas o suficiente para evitar qualquer tipo de hegemonia e de controle exercido por organizações políticas e, em particular, por parte do Estado em relação às organizações religiosas como de resto sobre as outras organizações sociais, incluindo as do sistema judiciário.

UMA ANÁLISE PARA PROSSEGUIR

Os sistemas de *laïcité* e de *religious freedom* separam de formas muito diferentes a Igreja e o Estado. Em ambos os casos, é possível falar de separatismo radical e secularismo radical, mas fazendo isso permanece ainda na sombra uma diferença muito profunda.

O separatismo da *religious freedom* tem por escopo preservar a diferenciação funcional da sociedade, o separatismo da *laïcité*, ao contrário, tem por escopo contê-la, reduzi-la, negá-la ao máximo. O primeiro separatismo é poliárquico, e o segundo é monárquico (Stepan, 2000; Witte, 2000, p. 45-46). O primeiro é uma forma de garantir as condições institucionais de uma *stateless society*, o segundo de uma *state society* (Stepan, 2011, p. 215; Jensen, 2011, p. 19). Pressupõem orientações muito diferentes umas das outras nas comparações de uma elevada autonomia dos outros subsistemas sociais a partir do econômico, científico e familiar, e primeiramente nas comparações de um elevado grau de autonomia por parte do sistema

¹⁹ Trata-se, neste caso, de uma estratégia interpretativa completamente diferente da adotada por quem (ver, por exemplo, Maclure Taylor, 2013, p. 18) pensa que a separação de política e religião se desenvolve ao longo da linha que separa as instituições (da política) das consciências dos indivíduos. Na hipótese aqui seguida, a separação Estado/Igreja é, em vez disso, reconduzida a uma separação *entre* as instituições e não só, ou mesmo antes de tudo, a uma separação *de* instituições das consciências.

judiciário e da administração do direito. Em suma, para recorrer à expressão de Monsma, os dois sistemas determinam bem e diferentemente o campo de jogo no qual se confrontam Igreja e Estado, organizações religiosas e organizações políticas²⁰.

O espaço disponível permite apenas, muito brevemente, esboçar duas outras vantagens analíticas²¹ que a análise sociológica pode, de bom senso,

²⁰ A partir deste ponto, poderia, ou talvez deveria, retomar os movimentos não somente de um mais atento reconhecimento da multiplicidade das *secularities* – das quais la *laïcité* permanece um caso cada vez mais marginal e frágil. (Modood, 2012, p. 64 et seq.; Calhoun; Juergenmeyer; Van Antwerpen, 2011, p. 8-12; Casanova, 2011, p. 56), mas uma reconsideração da originária ambivalência do *saeculum* (em uma direção similar à traçada, e certamente não esgotada, por R. A. Markus, 1970; 2006). Para algumas tentativas recentes neste sentido, veja Cacciari, 2013 e Diotallevi, 2013.

²¹ Entre os desenvolvimentos dos quais não é possível sequer fazer uma menção de algumas linhas, há o que diz respeito ao aparecimento dos agentes religiosos no campo visual dos estudos dedicado às IIRR. Em uma *global polity* não mais feita somente de Estados e de relações entre Estados, e na qual o Estado está portanto em profunda crise (no sentido próprio e da Europa continental do termo) e as *state societies* das quais a laicidade é uma qualidade decisiva, não é um acaso que os dois modelos de separação entre as organizações religiosas e organizações políticas sobre as quais nós nos detemos aqui nesta sede funcionam de modo bem diferente. Nem é por acaso que alguns agentes religiosos já sejam considerados entre os protagonistas do espaço público global (Fox, 2009; Philipott, 2009).

Um outro desenvolvimento possível diz respeito mais diretamente ao caso italiano. Adotando a perspectiva aqui proposta, pode aparecer com maior clareza qual é a capacidade da mudança introduzida pela sentença 203/1898 da Corte Constitucional. Essa sentença apresentou a laicidade como um eminente princípio constitucional com referência a uma Carta na qual não há um traço de laicidade, nem como termo e tão pouco como modelo. Para uma apresentação certa e não crítica da novidade introduzida pela sentença, pense-se às críticas de juristas como A. Barbera ou G. Dalla Torre (Ferrari, 2012, p. 122-128). Efeito disso, a equiparação do ateísmo à qualquer posição religiosa completa a tentativa, já muito avançada, de reduzir a liberdade religiosa a um caso entre os muitos de liberdade de consciência.

esperar para ser usada em uma escala maior do que resultou útil para distinguir o regime separatista de *laïcité* pelo regime separatista de *religious freedom*.

A diferença entre os separatismos radicais francês e norte-americano não é somente uma diferença profunda, é também uma diferença que não esgota sua relevância neste âmbito. É uma diferença que pode ajudar a colocar um pouco de ordem na superlotada categoria do “secularismo moderado”. O regime separatista da *religious freedom* que institucionaliza a diferenciação entre o sistema político e o sistema judiciário, como se viu, institucionaliza também uma diferenciação funcional análoga entre o sistema político e religioso e entre este e o sistema judiciário. Tudo isso é parte e expressão qualificada de formas muito radicalizadas e generalizadas de diferenciação funcional da sociedade. Estas não admitem mais nenhuma forma de acoplamento organizado e menos ainda de regularização para hierarquização das relações sistema político, sistema judiciário e sistema religioso. Em suma, é correto afirmar que essa versão de liberdade religiosa é uma instituição decisiva de ordem social que garante o que Luhmann denomina de falta de organização da sociedade como um todo (*Unorganisierbarkeit der Gesellschaft*). Contrariamente, no caso francês, é uma versão significativamente diferente da liberdade religiosa para presidir institucionalmente a diferenciação entre o sistema político e o sistema religioso. Essa versão da liberdade religiosa supõe, diferentemente da outra, uma substancial e efetiva supremacia do sistema político sobre o sistema judiciário, bem como um rígido controle por parte da política do acesso – nos casos em que é concedido – pela religião ao espaço público. Essa versão francesa da liberdade religiosa, que passa sob o rótulo de *laïcité*, resulta completamente funcional no projeto de uma organização política da sociedade, que se realiza na forma do Estado. A versão *laïque* da liberdade religiosa é uma instituição dedicada a parar ou conter o processo de diferenciação funcional da sociedade. Em suma, sociologicamente falando, os dois separatismos são instituições complexas que servem como componentes essenciais das duas *politiques* profundamente diferentes. Tanto em um como em outro regime, é possível observar casos de cooperação entre Estado e Igreja, entre organizações do sistema político

e organizações do sistema religioso. O conceito de cooperação acaba, assim, por referir-se a muitas coisas diferentes entre si. Por maior razão, fatalmente, o mesmo acontece para a categoria do “secularismo moderado”, ou de “separatismo moderado”, que se refere a casos cada vez mais numerosos, em que a cooperação entre o Estado e a Igreja alcança maior frequência, e os volumes são bem mais elevados do que na França ou nos Estados Unidos. Se, no entanto, assume-se a perspectiva analítica adotada neste momento e se a usa como critério de discernimento, torna-se possível distinguir entre tipos muito diferentes de cooperação entre Estado e Igreja (Baekstroem; Davie, 2010, p. 183 et seq.) e, portanto, entre tipos muito diferentes de “*moderate secularism*” ou de “*moderate separatism*”. No caso do regime de *religious freedom*, a cooperação que se desenvolve em cada caso é ou pode sempre ser também uma competição (tais como a relação entre a autonomia que reciprocamente se reconhecem como tal). No caso do regime de *laïcité*, isso não pode jamais ocorrer, pelo menos em princípio. Em uma sociedade em que a diferenciação funcional atingiu níveis elevados e formas radicais e na qual a função é um regime *religious freedom*, a cooperação entre organizações religiosas e organizações políticas, que seja rara ou frequente, desenrola-se em um espaço público no qual nenhum dos dois tipos de agentes atua como um senhorio ou como senhor. Isto é, porém, precisamente o que ocorre nos regimes de *laïcité*. Aqui, a cooperação entre organizações religiosas e organizações políticas acontece em um espaço público dominado e controlado pelo Estado ou por uma organização política. Que o mesmo se encontre na primeira ou na segunda situação, depende, se não totalmente, da medida relevante da condição de maior ou menor autonomia em que o sistema judiciário se encontra em relação ao sistema político (e ao sistema religioso). É muito provável que um critério útil para distinguir entre formas muito diferentes de cooperação entre organizações religiosas e organizações política possa operar com sucesso mesmo se aplicado aos casos que acabam no tipo “separatismo moderado”. Ainda, dados os números muito maiores deste grupo, a tendência em prática que os vê em crescimento e o volume muito maior de cooperação que os caracteriza, é exatamente neste último tipo

que o uso do critério aqui proposto parece mais urgente e mais promissor. Em resumo, se se adota o critério proposto, pode-se evitar que a tipologia das relações Estado-Igreja continue a produzir um grupo de dimensões já muito grandes e que, além disso, corre o risco de logo reunir todos ou quase todos os casos.

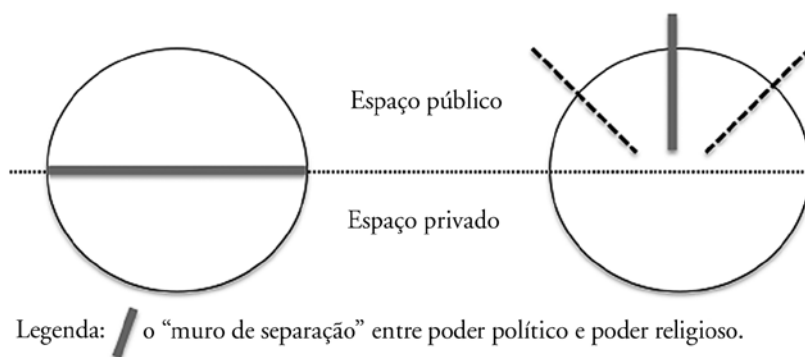
Por fim, a hipótese seguida até aqui promete revelar-se útil ao menos em uma segunda direção. O enfoque *luhmanniano* permite também apreciar as raízes britânicas do modelo norte-americano – emersas, antes de mais nada, com o êxito da *Glorious Revolution* (Diotallevi, 2010, p. 142 et seq.; Zolo, 2003, p. 29; Santoro, 2003, p. 184-213). Ao mesmo tempo, consente evitar e confundir o particular *establishment* inglês com o das Igrejas de Estado Luteranas do Norte da Europa ou com certos casos de Estados confessionais católicos (Hill, 2010, p. 162; Dibdum, 1932, p. 109-112). Assim, torna-se possível reconhecer e apreciar devidamente a presença da variante britânica da história da Europa das relações Estado/Igreja. Isto torna absolutamente impossível reduzir essa história somente ao modelo da *laïcité*²². Por outro lado, e exatamente por esta última razão, torna-se mais claramente manifesto o caráter laicizante de muitas das decisões e das políticas assumidas por numerosas expressões da União Europeia (Doe, 2010, p. 151 et seq.; Hill, 2010, p. 169 et seq.; Houston, 2010; Scolnicov, 2010). Elas tendem não a já representarem, como pretenderiam, mas a produzir uma única e homogênea e, nestes termos, na verdade, completamente inédita identidade europeia²³. Tais decisões e tais políticas tendem a negar e esconder a variedade das tradições, todas igualmente europeias na área das relações Estado/Igreja, e a fazê-lo em nome e por causa da *laïcité* ou de apenas uma dessas tradições. Não se sabe se, de uma forma mais dramática ou mais irônica, isso

²² Sem com isso afirmar que se trata de um modelo não submetido a tensões e a transformações, ao contrário muito evidentes, e o sucesso totalmente incerto (Rivers, 2012).

²³ Ver Ferrari, 1999, p. 3. Mais recentemente, o autor propõe uma imagem diferente e menos homogênea da presença e do papel da religião no espaço público na Europa (Ferrari, S., 2012).

verifica-se no exato momento em que a *laïcité* se revela empiricamente um modelo cada vez mais marginal e declinante, no momento em que revela estar inevitavelmente envolvido em uma crise cada vez mais radical, que é, por outro lado, a crise do Estado e das *state societies*.

Figura 1 – *Laïcité* e *religious freedom*: representação esquemática da diferença entre os dois separatismos.



REFERÊNCIAS

- AHDAR, Rex; LEIGH, Ian. *Religious freedom in the Liberal State*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- BAECKSTROEM, Anders; DAVIE, Grace. A Preliminary Conclusion: Gathering the Threads and Moving On. In: BAECKSTROEM, Anders; DAVIE, Grace; EDGARDH, Ninna; PETTERSON, Per (Ed.). *Welfare and Religion in 21st Century Europe*: Volume 1. Farnham: Ashgate, p. 183-198, 2010.
- BAUBÉROT, Jean. *Le tante laicità del mondo*. Roma: Luiss University Press, 2008.
- BECKFORD, James. 'Laïcité', 'Dystopia', and the Reaction to new Religious Movements in France. In: RICHARDSON, J. T. (Ed.). *Regulating Religion*. New York: Kluwer, p. 27-40, 2004.
- BEYER, Peter. Socially Engaged Religion in a Post-Westphalian Global Context: Remodeling the Secular/Religious Distinction. In: ASR ANNUAL MEETING, 73, 2011, Las Vegas. *73rd Annual Meeting*. Tampa, FL: ASR, 2011. p. 109-130.
- CACCIARI, Massimo. *Il potere che frena*. Milano: Adelphi, 2013.
- CALHOUN, Craig; JUERGENSMEYER, Mark; VAN ANTWERPEN, Jonathan. Introduction. In: _____. *Rethinking Secularism*. Oxford: Oxford University Press, p. 3-30, 2011.
- CASANOVA, José. *Oltre la secolarizzazione*. Bologna: Il Mulino, 2000.
- _____. The Secular and Secularisms. *Social Research*, New York, v. 76, n. 4, p. 1049-1066, 2009.
- _____. The Secular, Secularizations, Secularisms. In: CALHOUN, Craig; JUERGENSMEYER, Mark; VAN ANTWERPEN, Jonathan. *Rethinking Secularism*. Oxford: Oxford University Press, p. 54-74, 2011.

CASSESE, Sabino. *Lo stato introvabile*. Roma: Donzelli, 1998.

_____. *Chi governa il mondo?* Bologna: Il Mulino, 2013.

COMMISSIONE STASI. *Rapporto sulla laicità*. Milano: Libri Scheiwiller, 2004.

COSTA, Pietro. Lo Stato di diritto: un'introduzione storica. In: COSTA, Pietro; ZOLO, Danilo (Ed.). *Lo Stato di diritto: Storia, teoria e critica*. Milano: Milano, p. 89-172, 2003.

CREPPELL, Ingrid. Secularisation: religion and the roots of innovation in the political sphere. In: KATZNELSON, Ira; STEDMAN JONES, Gareth (Ed.). *Religion and the Political Imagination*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, p. 23-45, 2010.

DIBDIN, Sir Dean. *Establishment in England: Essays on Church and State*. London: McMillan and Co., 1932.

DIOTALLEVI, Luca. Church-State relations in Catholic Europe and the Crisis of the European Social Model In: MOTZKIN, Gabriel; FISHER, Yochi (Ed.). *Religion and democracy in contemporary Europe*. v. 1. London: The Van Leer Jerusalem Institute & NEF, p. 125-140, 2007.

_____. *Una alternativa alla laicità*. Soveria Mannelli, CZ: Rubbettino, 2010.

_____. *La pretesa*. Quale rapporto tra vangelo e ordine sociale. Soveria Mannelli, CZ: Rubbettino, 2013.

DOE, Norman. Towards a 'Common Law' on Religion in the European Union. In: LEUSTEAN, Lucian; MADELEY, John (Ed.). *Religion, Politics and Law in the European Union*. London: Routledge, p. 141-160, 2010.

_____. *Law and Religion in Europe: A Comparative Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

ENYEDI, Zsolt. Conclusion: Emerging Issues in the Study of Church-State Relations. In: MADELEY, John (Ed.). *Church and state in contemporary Europe: The Chimera of neutrality*. London: Frank Cass, p. 218-232, 2003.

FERRARI, Alessandro. *La libertà religiosa in Italia: Un percorso incompiuto*. Roma: Carocci, 2012.

FERRARI, Silvio. The new wine and the old cast: tolerance, religion, and the law in contemporary Europe. In: SAJÓ, Andras; AVINERI, Shlomo (Ed.). *The Law of Religious Identity: Models for Post-Communism*. The Hague: Kluwer Law International, p. 1-16, 1999.

_____. Law and Religion in a Secular World: A European Perspective. *Ecclesiastical Law Journal*, Cambridge, UK, v. 14, n. 3, p. 355-370, 2012.

FINKE, Roger. Origins and Consequences of Religious Freedoms: A Global Overview. *Sociology of Religion*, v. 74, n. 3, p. 297-313, 2013.

FOX, Jonathan. World Separation of Religion and State Into the 21st Century. *Comparative Political Studies*, v. 39, n. 5, p. 537, 2006.

_____. Integrating religion into international relations theory. In: HAYNES, Jeff (Ed.). *Routledge Handbook of Religion and Politics*. London: Routledge, p. 273-292, 2009

GORSKI, Philip. Historicizing the secularization debate: Church, State, and Society in late Medieval and Early Modern Europe, ca. 1300 to 1700. *American Sociological Review*, v. 65, n. 1, p. 138-167, 2000.

HAYNES, Jeffrey. Religion and politics in Europe, the Middle East and North Africa. In: _____ (Ed.). *Religion and politics in Europe, the Middle East and North Africa*. London: Routledge, p. 1-20, 2010.

HILL, Mark. Voices in the Wilderness: the Established Church of England and the European Union. In: LEUSTEAN, Lucian; MADELEY, John (Ed.). *Religion, Politics and Law in the European Union*. London: Routledge, p. 161-174, 2010.

HOUSTON, Kenneth. The Logic of Structured Dialogue between Religious Associations and the Institutions of European Union. In: LEUSTEAN, Lucian; MADELEY, John (Ed.). *Religion, Politics and Law in the European Union*. London: Routledge, p. 201-216, 2010.

JELLEN, Ted. Religious Liberty as a Democratic Institution. In: DAVIS, Derek (Ed.). *Church and State in the United States*. Oxford: Oxford University Press, p. 311-329, 2010.

JENSEN, Darryn. Classifying church-state arrangements. Beyond religious versus secular. In: HOSEN, Nadirsyah; MOHR, Richard (Ed.). *Law and Religion in Public Life: The contemporary debate*. London: Routledge, p. 15-33, 2011.

JEPPERSON, Ronald. Ordine pubblico e costruzione di organizzazioni formali. In: POWELL, Walter; MEYER, John; DIMAGGIO, Paul (Ed.). *Il neoistituzionalismo nell'analisi organizzativa*. Torino: Edizioni di Comunità, p. 275-312, 2000.

_____. Political Modernities: Disentangling Two Underlying Dimensions of Institutional Differentiation. *Sociological Theory*, v. 20, n. 1, p. 61-85, 2002.

KLAUSEN, Jytte. Why religion has become more salient in Europe: four working hypotheses about secularization and religiosity in contemporary politics. *European political science*, v. 8, p. 289-300, 2009.

KURU, Ahmet. Passive and Assertive Secularism. Historical Conditions, Ideological Struggles, and State Policies toward Religion. *World Politics*, Cambridge, UK, v. 59, p. 568-594, 2007.

LAYCOCK, Douglas. Substantive Neutrality Revisited. In: _____. *Religious Liberty: Volume One*. Grand Rapids: Eerdmans, p. 225-267, 2010.

LILLO, Pasquale. *Globalizzazione del diritto e fenomeno religioso*. Torino: Giappichelli, 2012.

- LUHMANN, Niklas. *Funktion der Religion*. Frankfurt: Suhrkamp, 1977.
- _____. *La differenziazione del diritto*. Bologna: Il Mulino, 1990.
- _____. *Das recht der gesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp, 1995.
- _____. *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. v. 2. Frankfurt: Suhrkamp, 1997.
- _____. *I diritti fondamentali come istituzione*. Bari: Dedalo, 2002.
- _____. *Organizzazione e decisione*. Milano: Bruno Mondadori, 2005.
- MACLURE, Jocelyn; TAYLOR, Charles. *La scommessa del laico*. Roma/Bari: Laterza, 2013.
- MADELEY, John. European liberal democracies and the principle of state religious neutrality. In: _____. *Church and state in contemporary Europe: The Chimera of neutrality*. London: Frank Cass, p. 1-22, 2003.
- _____. Unequally yoked: the antinomies of church-state separation in Europe and the USA. *European political science*, v. 8, p. 273-288, 2009.
- MARKUS, Robert. *Saeculum: History and Society in the Theology of ST Augustin*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1970.
- _____. *Christianity and the secular*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2006.
- MCCONNELL, Michael. Reclaiming the Secular and the Religious: The Primacy of Religious Autonomy. *Social Research*, New York, v. 4, p. 1333-1344, 2009.
- MODOOD, Tariq. Muslims, religious equality and secularism. In: LEVEY, Geoffrey B.; MODOOD, Tariq (Ed.). *Secularism, Religion and Multicultural Citizenship*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, p. 164-185, 2009.
- _____. Is There a Crisis of Secularism in Western Europe? *Sociology of Religion*, v. 73, n. 2, p. 130-149, 2012a.
- _____. Moderate secularism, religion as identity and respect for religion. In: REED, Esther; DUMPER, Michael (Ed.). *Civil liberties, national security and prospects for consensus*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, p. 62-80, 2012b.

MONSMA, Stephen. Substantive Neutrality as a Basis for Free Exercise-No Establishment Common Ground. *Journal of Church & State*, Oxford, winter 2000, v. 42, n. 1, p. 13-36, 2000.

NANCY, Jean-Luc. Church, State, Resistance. *Journal of Law and Society*, Cardiff, v. 34, n. 1, p. 3-13, 2007.

PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, Andreas. *Niklas Luhmann: Law, Justice, Society*. London: Routledge, 2011.

PHILPOTT, Daniel. Has the Study of Global Politics Found Religion? *Annual Review of Political Science*, Palo Alto, CA, v. 12, p. 183-202, 2009.

POGGI, Gianfranco. *Lo Stato*. Bologna: Il Mulino, 2007.

RAHMAN, Fatima. The Effects of State-Established Religion on Religious Freedom for Minorities. *Interdisciplinary Journal of Research on Religion*, Waco, TX, v. 9, p. 1-24, 2013.

RIVERS, Julian. The Secularization of the British Constitution. *Ecclesiastical Law Journal*, Cambridge, UK, v. 14, n. 3, p. 371-399, 2012.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Il contratto sociale*. Milano: Mursia, 1974.

SANTORO, Emilio. “Rule of law” e “libertà degli inglesi”. L’interpretazione di Albert Venn Dicey. In: COSTA, Pietro; ZOLO, Danilo (Ed.). *Lo Stato di diritto: Storia, teoria e critica*. Milano: Feltrinelli, p. 173-223, 2003.

SCOLNICOV, Anat. Does constitutionalisation lead to secularisation? The case law of the European Court of Human Rights and its effect on European secularization. In: KATZNELSON, Ira; STEDMAN JONES, Gareth (Ed.). *Religion and the Political Imagination*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, p. 295-313, 2010.

SIMMEL, Georg. *La differenziazione sociale*. Roma/Bari: Laterza, 1982.

STEPAN, Alfred. The Multiple Secularisms of Modern Democratic and Non-Democratic Regimes. In: CALHOUN, Craig; JUERGENSMEYER, Mark; VAN ANTWERPEN, Jonathan. *Rethinking Secularism*. Oxford: Oxford University Press, p. 114-144, 2011.

_____. Religion, Democracy, and the “Twin Tolerations”. In: DIAMONS, Larry; PLOTTNER, Marc F.; COSTOPULOS, Philip J. *World Religions and Democracy*. Baltimore: John Hopkins University Press, p. 37-57, 2000.

_____. *Arguing Comparative Politics*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

TOFT, Monica; PHILPOTT, Daniel; SHAH, Timothy. *God’s Century: Resurgent Religion and Global Politics*. New York: Norton & Company, 2011.

TURNER, Bertram; KIRSCH, Thomas. Law and Religion in Permutation Order: An Introduction. In: _____ (Ed.). *Permutations of Order: Religion and Law as Contested Sovereignities*. Farnham: Ashgate, p. 1-26, 2009.

TURNER, Bryan. *Religion and Modern Society: Citizenship, Secularization and the State*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2011.

VALASIK, Corinne. Church-State Relations in France in the Field of Welfare: A Hidden Complementarity. In: BAECKSTROEM, Anders; DAVIE, Grace; EDGARDH, Ninna; PETERSON, Per (Ed.). *Welfare and Religion in 21st Century Europe: Volume 1*. Farnham: Ashgate, p. 129-145, 2010.

WITTE, John Jr. *Religion and the American Constitutional Experiment: Essential Rights and Liberties*. Boulder, CO: Westview, 2000.

WITTE, John Jr.; NICHOLS, Joel. *Religion and the American Constitutional Experiment*. Boulder, CO: Westview, 2011.

ZOLO, Danilo. Teoria e critica dello Stato di diritto. In: COSTA, Pietro; ZOLO, Danilo (Ed.). *Lo Stato di diritto: Storia, teoria e critica*. Milano: Feltrinelli, p. 17-88, 2003.

Recebido em: 06/03/2014

Aprovado em: 16/04/2014

COMENTÁRIOS

A LAÏCITÉ EM QUESTÃO.
UM COMENTÁRIO A UM TEXTO DE LUCA DIOTALLEVI.

Ari Pedro Oro¹
Claude Petrognani²

O tema da laicidade, e da secularização, seu equivalente próximo, constituem objetos bastante controversos e polêmicos nas Ciências Sociais. Isso porque, como assinala Jeffrey Hadden (1987), mais do que teorias, aqueles conceitos representam uma doutrina e mesmo uma ideologia, ou, como sustenta Pierre Sanchis, pode-se tratar de um projeto e, até mesmo, de desejos pessoais. Assim expressa-se este último autor: “Talvez não haja nas Ciências Sociais outro campo em que os analistas investem com mais intensidade os desejos frutos de histórias de vida conflituais – nos sentidos, aliás, os mais inesperados” (Sanchis, 2001, p. 31).

Evidentemente que nada disso se aplica diretamente ao texto de Diotallevi aqui comentado, o qual é bastante cuidadoso nas suas afirmações, fino em sua análise e perspicaz em suas considerações teóricas. Além disso, Diotallevi demonstra deter um amplo domínio de conhecimento sobre o tema da laicidade e das teorias construídas sobre ela. Basta ver a ampla bibliografia utilizada para escrever esse texto, o qual, neste sentido, consiste numa contribuição importante para o público de língua portuguesa que deseja se debruçar sobre o tema e que, muitas vezes, possui dificuldade para acessar a ampla literatura internacional existente sobre ele.

¹ Professor titular do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Contato: arioro@uol.com.br

² Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Objeto da tese: as relações entre futebol e religião. Contato: claud.petrognani@libero.it

Nesse seu texto sobre “o separatismo moderado”, Diotallevi ocupa-se da religião no espaço público analisando dois modos de separatismo, o francês da laicidade e o norte-americano da liberdade religiosa. Em ambos, são analisadas as relações vigentes entre os poderes político, religioso e jurídico. Para tanto, seu estudo vale-se da teoria de Luhmann como aporte para compreender a atualidade das relações entre esses poderes.

Nosso comentário sobre o texto de Diotallevi incide sobre uma única questão: a *laïcité* francesa. Não para polemizar com o autor, mas, tão somente, para produzir algumas relativizações, introduzir alguns questionamentos e, eventualmente, avançar em algumas afirmações sobre esse tema. Produzimos nossas considerações apoiados nas análises realizadas pelo sociólogo francês Jean Baubérot, autor de vários textos sobre a laicidade. Assim procedendo, temos consciência, porém, de que pesa sobre as nossas próprias considerações o questionamento acerca da unilateralidade da abordagem e da perspectiva, mesmo nos apropriando das ideias de um dos maiores especialistas franceses sobre o tema da laicidade³.

A LAICIDADE FRANCESA NA VISÃO DE JEAN BAUBÉROT

Escreve Luca Diotallevi a propósito da *laïcité*: “[...] no âmbito do separatismo radical, a *laïcité* acaba representando não apenas uma exceção na exceção, mas também uma exceção em crise. É isto que ao final, de comum acordo, testemunham os seus críticos e os seus defensores” (Diotallevi, 2014, p. 3), exceto, como esclarece numa nota de rodapé, “posições extremas e isoladas” (Diotallevi, 2014, p. 4), referindo-se ao texto de Jean Baubérot *Le tante laïcité del mondo* (2008), tradução do livro *Les laïcités dans le monde* (2007).

³ Elencamos alguns livros de Jean Baubérot sobre a laicidade: *Laïcité 1905-2005, entre passion et raison*. Paris: Seuil, 2004; *Les laïcités dans le monde*. Paris: PUF, 2007; *La laïcité falsifiée*. Paris: La découverte, 2012; *Histoire de la laïcité en France*. Paris: PUF, 2010; Baubérot, J.; Milot, M. *Laïcités sans frontières*. Paris: Seuil, 2011.

De fato, neste texto, assim como em tantos outros, Baubérot, considerado uma referência incontornável sobre o tema da *laïcité*⁴, sustenta que “A *laïcité* não é uma exceção francesa” (Baubérot, 2007, p. 119), apoiando-se em fatos históricos precisos e incontestáveis.

Em relação à crise da *laïcité* francesa, vale indagar-se até que ponto ela decorre, como sugere Diotallevi, do fato de que na *laïcité* o espaço público resulta “[...] homogêneo e dominado pelo poder político [...] colocando a religião no privado” (Diotallevi, 2014, p. 5), enquanto, no caso da *religious freedom*, o espaço público resulta, pelo contrário, “[...] heterogêneo e subtraído de cada hegemonia [...] assegurando um espaço público para a religião” (Diotallevi, 2014, p. 5).

Ora, em Paris (como em Nova Iorque), o espaço público constitui-se *heterogêneo*: mesquitas, templos, igrejas, catedrais e sinagogas estão espalhadas pela cidade. Seria suficiente, por exemplo, passear pelo bairro *Le Marais*, na capital francesa, para se dar conta das inúmeras lancherias hebraicas servindo os *falafel* e pessoas perambulando vestindo o kipá. E o que dizer da maravilhosa mesquita situada na *rive gauche*, próxima do famoso bairro *Quartier Latin* e das inúmeras mulheres vestindo a *hijab*?

De fato, como veremos num segundo momento, sempre seguindo as análises de Baubérot, a *laïcité* francesa, assim como é expressa na lei da separação de 1905, lei que Baubérot considera como “a regra de ouro da laicidade francesa” (Baubérot, 2011, p. 63), não prevê a atuação e o domínio do Estado no espaço público, relegando (como parece sustentar Diotallevi) a religião à esfera do privado.

O fundamento da separação Igreja/Estado na França (assim como nos Estados Unidos) repousa na construção de uma sociedade civil na qual as pessoas de diferentes religiões e crenças podem conviver pacificamente, uma

⁴ Vale recordar que, para este sociólogo francês, a laicidade “implica a dissociação do campo político (como instância do poder) e do campo religioso (como instância da autoridade), a autonomia do político na regulação normativa de uma sociedade pluralista, especialmente em relação ao plano jurídico” (Baubérot, 2010, p. 621).

sociedade *laica* na qual o Estado garante as mesmas liberdades e direitos a todos. Assim, a *laïcité* “[...] é um conceito insubstituível⁵” (Baubérot, 2011), que não limita as liberdades, mas, pelo contrário, as sustenta e as amplia: “[...] a liberdade laica está atenta não só em relação à liberdade *de* religião, mas também à liberdade *da* religião” (Baubérot, 2011, p. 59, grifo do autor).

Segundo Baubérot, quando a política, em nome da “sacralidade” da *laïcité*, aprova lei restritiva como aquela que proíbe os alunos de exibirem marcas vistosas de seu pertencimento religioso nas escolas (2004), ou as mulheres de vestirem em público a *burqa* (2010), ela (a política) está fazendo uma interpretação ilegítima da lei de 1905, falsificando-a (Baubérot, 2012), estigmatizando, assim, com fins políticos, em particular uma religião, o Islamismo.

A “*LAÏCITÉ*”, UMA EXCEÇÃO FRANCESA?

Esta fórmula: “*La laïcité é uma exceção francesa*”, adotada na França no final dos anos 1980 (Baubérot recorda que foi em 1989, por ocasião de um seminário cujo título era: “a laicidade, uma exceção à francesa”, em que ela foi adotada pela primeira vez), tornou-se tão evidente e de domínio comum, para os franceses, mas não somente para eles, que, como escreve ironicamente o sociólogo francês, “[...] fez escrever coisas erradas por pessoas que pretendiam ter autoridade no assunto” (Baubérot, 2007, p. 119). Exemplo: em 2007, o *Haut Conseil à l’intégration* escreve que “[...] objeto de espanto para todos, a lei da separação (de 1905) provocou emulações e fez nascer imitações” (Baubérot, 2011, p. 120), indicando o caso do México. Isso é falso, pois, no México, a lei da separação foi estabelecida em 1861 e acentuada em 1874. Portanto, não resulta que tenha sido o México a ter imitado a França,

⁵ Escreve Baubérot (2011): “As laicidades possuem em comum o fato de articular quatro princípios [...] a garantia da liberdade de consciência, a igualdade e a não-discriminação, a separação do político e do religioso, a neutralidade do Estado no que diz respeito às diferentes crenças. O termo *laïcité* é portanto insubstituível”. Disponível em: <jeanbauberotlaicite.blogspot.com>. Acesso em: 8-9 nov. 2014.

mas, muito pelo contrário, “[...] bem longe de imitar a França, o México constituiu uma referência na elaboração da lei francesa da separação da Igreja e do Estado” (Baubérot, 2011, p. 120), como é documentado também na relação da “*Commission parlementaire*”, redigida por Aristide Briand, o qual cita longamente a lei da separação mexicana de 1874: “O México possui portanto a legislação laica mais completa e que nunca foi implementada até hoje. Liberou-se depois de trinta anos da questão clerical e pôde se dedicar inteiramente a seu desenvolvimento econômico: ele conhece realmente a paz religiosa” (Baubérot, 2011, p. 120).

Além disso, Briand recorda que a França, adotando a lei da separação de 1905, simplesmente juntou-se a um grupo de países que já haviam adotado a lei da separação Igreja/Estado, a saber: o Canadá, os Estados Unidos, o Brasil e o México (Baubérot, 2011, p. 120).

De fato, operando a separação, em 1905, entre Igreja/Estado, a França “[...] limita-se a alcançar este terceiro grupo onde vários países já a prece-deram. Estamos no oposto de uma visão da *laïcité* excepcional” (Baubérot, 2011, p. 120).

Assim sendo, é válido questionar até que ponto, como parece assumir Diotallevi, pode-se referir à *laicidade* como uma “exceção francesa”.

A “LAÏCITÉ”, DOMÍNIO DO ESTADO NO ESPAÇO PÚBLICO?

No artigo *Liberdade religiosa e laicidade francesa*, Baubérot (2011), depois de realizar uma rápida reconstrução histórica da *laïcité* francesa, apresenta e comenta a famosa lei da separação de 1905. Trata-a como uma “regra de ouro”, como já referimos anteriormente, considerando-a o fundamento jurídico principal da laicidade francesa (Baubérot, 2011, p. 64).

Procedendo a uma rápida análise dos artigos e das emendas principais constitutivos da lei de 1905, o autor percebe que, de fato, não se tratava de uma restrição/exclusão das religiões do espaço público, mas, ao contrário, a mesma lei permitiu às religiões minoritárias de adquirirem uma maior visibilidade. Aliás, como veremos em seguida, o Islamismo pôde se beneficiar da lei de 1905.

De fato, como sublinha Baubérot (2011, p. 64), “Aspectos desta lei demonstram que (esta) é politicamente liberal e razoável de um ponto de vista religioso”. Os artigos XII e XVII da lei de 1905, que regulam a distribuição dos edifícios religiosos (propriedade pública depois da Revolução Francesa, ou construídos no século XIX com financiamento público⁶), concedem *gratuitamente* estes espaços de culto (uma emenda querendo introduzir o pagamento de um aluguel foi rejeitada por 475 votos contra 95); o artigo II especifica que o poder público pode dispensar os gastos relativos a serviços de caridade e facilitar o livre exercício de culto; a proposta de uma emenda para substituir o calendário das festas religiosas foi rejeitada (por 466 votos contra 60); da mesma forma, uma emenda que queria tornar obrigatória a cidadania francesa para alguém se tornar ministro de culto também foi rejeitada (por 460 votos contra 60); uma emenda que pretendia proibir a utilização da *talare* (típico traje eclesiástico) no espaço público foi também rejeitada (por 391 votos contra 184); foi confirmada a liberdade de procissão (*de* religião e *da* religião) no espaço público (artigo 31). Por último, como recorda Baubérot (2011), a lei da separação de 1905 não foi aplicada nas colônias⁷ nem nas regiões da Alzacia e Mosella, onde, por razões históricas⁸ permaneceu (até hoje) a concordata de 1801.

Como mencionado anteriormente, o Islamismo também se beneficiou da lei de 1905. Recorda Baubérot que na França, atualmente, o Islamismo tornou-se a segunda religião, depois do catolicismo, e, apesar da falta de estatísticas oficiais sobre o número de muçulmanos, “O número estimado

⁶ A saber, a maioria das igrejas católicas, cerca da metade dos templos protestantes e um terço das sinagogas (Baubérot, 2011, p. 64).

⁷ Na Argélia, por exemplo, permanecerá uma política *gallicana*, apesar das reivindicações dos argelinos para que o Islamismo se beneficiasse da lei de 1905 (Bozzo, 2006, apud Baubérot, 2011, p. 65).

⁸ Sabe-se que as regiões da Alzacia e da Mosella, que em 1871 se tornaram alemãs, retornaram ao domínio francês em 1919, e que a lei de laicização da escola pública (a lei Ferry, de 1882) e a lei da separação Igreja/Estado, de 1905, não foram aplicadas (Baubérot, 2011, p. 65).

dos muçulmanos na França metropolitana pode variar de 2,1 milhões (Ined) até 5/6 milhões de muçulmanos, dos quais 20/25% seriam praticantes” (Baubérot, 2011, p. 66).

Nos anos 20 do século XX, portanto quinze anos depois da adoção da lei de separação de 1905, calculava-se que o número de muçulmanos na França não alcançava mais do que 150.000 pessoas⁹, mas, apesar disso, comenta Baubérot (2011, p. 65), “[...] uma grande mesquita foi construída em Paris e a construção beneficiou de subsídios públicos”.

Aos que protestaram em nome da lei de 1905, porque violaria o artigo II, que afirma que “[...] a República não reconhece, não sustenta, nem subsidia culto algum” (Baubérot, 2011, p. 63), foi respondido que a decisão de subsidiar a construção da mesquita aplicava simplesmente o princípio da igualdade entre as várias religiões, dispositivo este também constante na lei de 1905. A este respeito escreve Baubérot (2011, p. 65) que “Edouard Herriot, personalidade laica, considerado muito rígido”, declarou: “[...] não há impedimento algum em dar aos muçulmanos uma mesquita no momento em que legitimamente damos aos católicos, igrejas, aos protestantes, templos, e aos hebreus, sinagogas” (Poulat, 2003, p. 185 apud Baubérot, 2011, p. 65).

Esta interpretação da lei de 1905 continuou a prevalecer e, apesar das numerosas contestações e tentativas de bloquear novas construções de mesquitas, o número das mesmas cresceu acompanhando o aumento da população muçulmana. Baubérot (2011, p. 66) especifica que hoje em dia a França possui noventa mesquitas e que uma centena delas está sendo construída, além de existir 2.368 centros de orações.

O Conselho de Estado propôs, em 19 de julho de 2011, para mediar estes dois aspectos da lei de 1905 (artigo II) – aquele que proíbe o poder público de financiar cultos e aquele que garante o direito de praticá-los – a construção de “salas polivalentes, uma delas servindo às cerimônias do culto muçulmano, à condição de não ser nem exclusiva nem perpétua” (Baubérot, 2011, p. 66).

⁹ Disponível em: <www.wikipedia.org/wiki/Islam_en_France>. Acesso em: 8-9 nov. 2014.

Além disso, o Conselho de Estado estabeleceu que os subsídios públicos não violam o artigo II: de fato, é fixada uma distinção entre o *cultural* (que não pode ser subsidiado) e o *cultural* (que pode ser subsidiado). Isso faz com que os subsídios públicos aqui em jogo sirvam para o bem comum (*cultural*) e não para um culto particular (*cultural*): “[...] o Conselho de Estado autoriza subsídios públicos para a construção de um elevador numa igreja católica, invocando um interesse público [...] assim como autoriza o financiamento de um matadouro da carne *halal*, por razões de higiene e saúde pública” (Baubérot, 2011, p. 67). Trata-se, portanto, de uma aplicação *moderada* da lei de 1905 que está conforme a jurisprudência (Baubérot, 2011, p. 66)¹⁰.

A partir dessas considerações, não parece haver, portanto, na lei da separação de 1905, algo que possa dizer que a separação Igreja/Estado foi realizada na França para excluir as religiões do espaço público.

Além disso, vale recordar, por exemplo, que o campo da educação, na França, é também heterogêneo: de fato, aqui também não há o domínio do Estado no espaço público: sabe-se que ao lado das escolas públicas e laicas (a lei da laicização da escola pública de J. Ferry é datada de 1882), temos as escolas confessionais (católicas, hebraicas e muçulmanas), as quais, sem receber subsídio do Estado¹¹, podem exercer a educação conforme o próprio credo religioso. Baubérot recorda que a introdução da lei de 2004 (que analisaremos em seguida) proporcionou o aumento de jovens judeus nas escolas confessionais israelitas que utilizam o kipá (Baubérot, 2011, p. 68). Isto fez com que o número de escolas muçulmanas também crescesse (Id., Ibid.).

¹⁰ O Conselho de Estado lembrou também que depois da lei de 1905 foram construídas, seguindo o *item* acima mencionado, cerca de 450 igrejas católicas.

¹¹ Contudo, sabe-se que há escolas privadas (confessionais ou não) que podem receber subsídios do Estado, desde que assinem um contrato. Disponível em: <www.education.gouv.fr>. Acesso em: 8-9 nov. 2014.

Portanto, a *laïcité*, assim como a sustenta Baubérot, não produziu uma separação entre Igreja/Estado, na qual o poder político confinaria as religiões na esfera do privado. Ou seja, dito de maneira diferente, não parece ter havido uma subordinação do religioso ao político no espaço público, tese esta bastante recorrente, que Diotallevi também parece acatar.

Todavia não podemos negar que a lei votada em 2004¹² (dita “*lei da laicidade*”, 15/03/2004, que reduziu, como diz Baubérot (2011, p. 67), “[...] na visão de alguns, a laicidade a somente esta questão”), ao proibir os alunos de ostentarem na escola símbolos vistosos de pertencimento religioso, assim como a lei de 2010 (imposta em nome da “ordem pública” e não da “laicidade”), ao proibir o uso do *foulard* integral (*burqa* ou *niqab*) no espaço público, dão razão a Diotallevi. De fato, as leis de 2004 e de 2010 instauraram um controle do Estado sobre as religiões, proibindo e sancionando certas práticas religiosas.

Baubérot, no seu livro *La laïcité falsifiée* (2012), procura demonstrar, porém, que a laicidade, assim como é estabelecida nas leis de 2004 e de 2010, é uma impostura, uma falsificação que, pelo contrário, fere o espírito e os princípios da *laïcité* constantes na lei de 1905.

Numa entrevista ao jornal *La Croix*¹³ (em 10 de fevereiro de 2012), Baubérot afirma:

Vê-se, assim, aparecer o que eu chamo, seguindo François Baroin, uma ‘nova laicidade’, sinônimo de um controle do Estado sobre a religião e de repressão em relação a tudo o que foge deste controle. Esta laicidade não parece ser a nossa ‘laicidade histórica’, cuja lei de 1905 fixou o quadro. É esta impostura histórica e simbólica que eu quis desmontar. A lei de 1905 estabelece que a religião não é *affaire* do Estado, e que ela deve ser distinta da potência pública. Mas isto não significa que a religião seja confinada na ‘esfera íntima’. Ao

¹² A Comissão Stasi (2004) redigiu um relatório sobre a laicidade, a qual produziu 26 proposições, entre as quais, a mais controversa, concerne a “lei de laicidade” (Baubérot, 2011, p. 67).

¹³ Disponível em: <www.la-croix.com/Debats/Opinions/Debats/Jean-Bauberot>. Acesso em: 2 out. 2012.

contrário, a lei contempla a liberdade de consciência e o livre exercício dos cultos como uma liberdade pública. Ela não diz: ‘Escondam esta religião que eu não posso ver...’. Os *ultralaicos* sempre quiseram impor esta óptica. Eles foram derrotados em 1905, mas hoje eles dominam.

Portanto, sugere-se que a uma suposta declinação do conceito de laicidade no singular se insinuam muitas declinações de laicidades no plural:

Ao plural, porque seguindo as tradições nacionais e regionais, as conjecturas geopolíticas, as mutações sociais dominantes, os períodos sócio-históricos, diferentes tipos de laicidade demonstram-se mais ou menos hegemônicos. A realidade empírica é infinita e mistura ingredientes múltiplos (Baubérot, 2011. Disponível em: <jeanbauberotlaicite.blogspot.com>. Acesso em: 8-9 nov. 2014.).

Assim sendo, e retornando à afirmação que Diotallevi faz da laicidade francesa como uma “exceção na exceção”, faz sentido indagar-lhe, haja vista a heterogeneidade e a complexidade do conceito de laicidade, acerca da pertinência e do valor heurístico dos sentidos outros das laicidades que transcendem, dessa forma, o duplo regime de separatismo tão bem analisado por Diotallevi no texto aqui comentado.

REFERÊNCIAS

BAUBÉROT, Jean. La représentation de la laïcité comme «exception française». *Cosmopolitiques*, Paris, n. 16, nov. 2007.

_____. Libertà religiosa e laicità in Francia. *Lessico di Etica pubblica*, n. 2, 2011. ISSN 2039-2206.

_____. *Les laïcités dans le monde*. Paris: PUF, 2007.

_____. *La laïcité falsifiée*. Paris: La découverte, 2012.

_____. *Histoire de la laïcité en France*. Paris: PUF, 2010.

_____. Laïcité/laicisation. In: AZRIA, Régine; HERVIEU-LEGER, Danièle. *Dictionnaire des faits religieux*. Paris: PUF, 2010. p. 620-624.

_____. Laïcité et Regard Critique sur la Société. Website. Disponível em: <jeanbauberotlaicite.blogspot.com>. Acesso em: 8-9 nov. 2014.

_____. Jean Baubérot: «N'utilisons pas la laïcité contre l'islam». *La Croix*, Paris, 10 fev. 2012. Disponível em: <www.la-croix.com/Debats/Opinions/Debats/Jean-Bauberot>. Acesso em: 2 out. 2012.

BAUBÉROT, Jean; MILOT, Micheline. *Laïcités sans frontières*. Paris: Seuil, 2011.

FRANCE. Ministère de l'Éducation Nationale, de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche. Disponível em: <www.education.gouv.fr>. Acesso em: 8-9 nov. 2014.

HADDEN, Jeffrey. Toward desacralizing secularization theory. *Social Forces*, Oxford, n. 65, p. 587-611, 1987.

ISLAM en France. In: WIKIPEDIA. Disponível em: <www.wikipedia.org/wiki/Islam_en_France>. Acesso em: 8-9 nov. 2014.

SANCHIS, Pierre. Desencanto e formas contemporâneas do religioso. *Ciencias Sociales y Religión*, Porto Alegre, ano 3, p. 27-44, 2000.

Recebido em: 10/07/2014

Aprovado em: 05/08/2014

TODA SEPARAÇÃO É UMA RELAÇÃO

Emerson Giumbelli¹

A discussão elaborada por Luca Diotallevi acerca das relações Estado/Igreja impressiona por sua sofisticação. Sua exploração das teorias de Luhmann é importante para tornar mais conhecidas as ideias desse sociólogo, ainda pouco frequentado no Brasil. Em relação ao seu tema, o autor mobiliza um enorme conjunto de referências, contribuindo para enriquecer os recursos disponíveis para os leitores da língua portuguesa. O escopo dessas referências indica que Diotallevi propõe uma articulação da bibliografia acerca do secularismo – basicamente em língua inglesa – com a bibliografia acerca da laicidade – basicamente em línguas latinas. Essa articulação parece ser uma tendência recente (Baubérot; Milot, 2011), e permite uma reconfiguração do debate acerca do tema das relações Estado/religiões. Não se trata de negar as especificidades que se expressam nas categorias secularismo e laicidade – e na bibliografia nelas apoiada – mas de pensá-las – e repensá-las – considerando um campo mais amplo de realidades e de categorias.

Nesse sentido, os questionamentos levantados no texto acerca da expressão “separatismo moderado” são mais do que pertinentes. De fato, quando uma classificação reserva a quase totalidade de seus registros para uma única categoria, podemos desconfiar dela. Diotallevi demonstra como a expressão “separatismo moderado” está logicamente vinculada a um modelo de separação tomado como referência única para pensarmos a totalidade do universo de situações. Se a isso juntarmos a constatação de “relações de cada vez maior cooperação entre Estado e Igreja”, chegaremos a um quadro curioso: enquanto nossos modelos de pensamento orientam-se

¹ Professor do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Contato: emerson.giumbelli@yahoo.com.br

pela ideia de separação, nossos registros da realidade acumulam exemplos de cooperação. Talvez devêssemos questionar ambas as categorias: separação e cooperação.

Outro ponto importante, no meu entender, das elaborações de Diotallevi é o de inserir a discussão acerca das relações entre Estado e Igrejas em um campo vasto e abrangente, um campo que engloba “sistema religioso”, “sistema judiciário” e “sistema político”. O vocabulário é tributário das teorias de Luhmann e das questões que este levanta acerca do acoplamento entre os vários sistemas sociais. Diotallevi chega a afirmar que as relações entre Estado e Igreja seriam um efeito de engrenagens que envolvem outros âmbitos sociais. Seu texto mostra-se mais preocupado em apontar as vantagens desse arcabouço teórico do que em demonstrar, com exemplos específicos, a sua aplicação. Os comentários que se seguem partem de uma concordância acerca dessa possibilidade de considerar as relações entre Estado e religiões como parte de configurações em que estão envolvidas outros agentes e âmbitos. Meu pouco conhecimento das teorias de Luhmann é compensado por elaborações que exercitam uma perspectiva antropológica, a qual, levando em conta pesquisas de cortes disciplinares variados, resulta na proposição do conceito de “regulação do religioso” (Giumbelli, 2013).

Um aspecto que me preocupa é o modo como trabalhamos com a diversidade de situações que existem em se tratando de configurações de relações entre Estado e religião. As elaborações de Diotallevi, ao questionarem aquele que se estabeleceu como paradigma para estudarmos essas configurações, certamente contribuem para termos outra apreciação da diversidade dos casos. Mas pergunto-me se nosso autor, partindo dessa primeira crítica à noção de “separatismo”, não se limita a produzir uma dicotomia. É possível reconhecer uma série de pares que se opõem entre si: laicidade e liberdade religiosa, *state society* e *stateless society*, *common law* e *civil law*. Essa dicotomia corresponde historicamente às situações da França e dos Estados Unidos da América. Mesmo o quadro europeu, que o autor reclama que seja submetido ao reconhecimento de sua diversidade, não fugiria daquela dicotomia, na medida em que o único país citado, a Inglaterra, aparece

atrelado ao paradigma estadunidense. Seria interessante que o autor fizesse referência à situação de outros países – a própria Itália, por exemplo – a fim de demonstrar que a dicotomia que propõe é suficiente para dar conta da diversidade de configurações de relação entre Estado e religião.

A partir disso, teço alguns comentários sobre o caso brasileiro. Não há dúvidas de que Estados Unidos e França desempenharam o papel de principais inspirações para a configuração das relações entre Estado e religião no momento em que no Brasil se proclamou a República (1889). A figura de Rui Barbosa, reconhecidamente um dos maiores juristas brasileiros, sintetiza em si essa dupla influência. Seus primeiros trabalhos, elaborados no período imperial, parecem se nutrir sobretudo de referências anticlericais, visando à diminuição da presença e do poder do cristianismo na sociedade e ecoando o combate que se travava na III República Francesa. Um dos reflexos disso foi a exclusão dos direitos políticos dos religiosos submetidos a voto de obediência no texto da primeira Constituição federal republicana brasileira. Curiosamente, em período posterior, Rui Barbosa desenvolveu outra posição, esta mais alinhada com uma concepção estadunidense das relações entre Estado e religião. A isso corresponde o fato de que outro artigo da mesma Constituição de 1891 é praticamente a tradução do texto da 1ª Emenda à Constituição dos EUA. Tal situação significaria que o Brasil deveria ser considerado um híbrido dos dois tipos apontados por Diotallevi? Ou sempre um tipo predominaria sobre outro?

Há também outra perspectiva sobre o mesmo tema. Talvez não possamos dar conta da configuração das relações entre Estado e religião que se estabeleceu no Brasil simplesmente por referência a essas inspirações, às quais, aliás, certamente teríamos que agregar outras, ainda que menos importantes. Seria necessário deslocar o nível da análise para fazê-la incidir sobre o modo pelo qual no Brasil desenvolvemos definições e dispositivos específicos a partir da adoção de princípios como “separação entre Estado e igrejas”, “liberdade religiosa”, “isonomia entre instituições religiosas” e “laicidade”. Quando refiro-me a definições, é para apontar para a existência de debates, em vários momentos históricos, acerca desses princípios. Atualmente, por

exemplo, uma série de projetos em discussão no Congresso Nacional busca ampliar as prerrogativas de instituições religiosas – no terreno fiscal, para citar apenas um dos campos – buscando fundamentação exatamente na noção de liberdade religiosa. E quando refiro-me a dispositivos, é para apontar para os modos (jurídicos, institucionais, imagéticos) pelos quais as religiões podem se adequar às definições sociais do que deva ser a “religião”. Se um grupo pretender ser reconhecido socialmente como uma religião, terá que corresponder a essas definições, e elas envolvem, entre outras coisas, o acesso a formas jurídicas controladas pelo Estado. A partir dessas considerações, segue-se a pergunta: o arcabouço analítico proposto por Diotallevi interessa-se por essas dimensões das configurações de relações entre Estado e religião?

Diotallevi sugere que a laicidade identificaria uma configuração na qual a diferenciação entre sistemas sociais é frustrada por sua subordinação ao Estado ou ao político. Sem me remeter às teorias de Luhmann, eu gostaria de mostrar que existe a produção de diferenciação social mesmo em situações que seriam dominadas pelo que nosso autor associa à laicidade. Apresento brevemente o caso da França, que conheço por meio de pesquisas diretas e de bibliografia (Giumbelli, 2002). A legislação que instaurou a separação entre Estado – seguindo uma concepção deste em afinidade com a apontada por Diotallevi – e as quatro “religiões reconhecidas”, de 1905, foi a mesma que criou a figura jurídica da “*association cultuelle*”. A lógica com que essa figura foi criada estava baseada exatamente na possibilidade de circunscrever a religião a um espaço específico e diferenciado. A ideia era que todos os grupos interessados em desenvolver atividades religiosas se constituíssem como “*associations cultuelles*”. Outro exemplo de diferenciação social pode ser encontrado na polêmica mais recente, que toma a sociedade francesa desde os anos 1980, acerca das “*sectes*”. Uma das maneiras de entender o combate dirigido às seitas é como uma afirmação dos princípios que serviriam para manter as distinções entre esferas sociais. Assim, uma acusação recorrente aos grupos ou atividades tidos como sectários é o de introduzirem a religião na política, na economia, na saúde – ou seja, em âmbitos não religiosos.

Ao passo que se acusa as seitas religiosas de fazerem exatamente o inverso quanto ao campo religioso, infiltrando nele práticas ou lógicas que deveriam permanecer em suas esferas próprias. Em suma, nos dois casos, é possível perceber a ação do Estado produzindo certas formas de diferenciação social que incidem sobre a esfera religiosa.

Tenho feito também um comentário que leva em conta a situação estadunidense. A jurisprudência acerca de cada uma das cláusulas da Primeira Emenda e das relações entre elas é vasta. Diotallevi indica que uma das características do regime definido pela *religious freedom* é que nele se legitima a existência de obras e empreendimentos promovidos por igrejas e instituições religiosas. Mas houve momentos em que os tribunais nos EUA elaboraram critérios que submetem essas obras e esses empreendimentos a “fins seculares”. Ou seja, isso significaria uma subordinação do religioso ao secular, questão a partir da qual um autor tece um amplo panorama das relações entre religião e espaço público nos EUA (Carter, 1994). O título mesmo de outra obra acerca dos EUA motiva sua citação aqui: *The Impossibility of Religious Freedom* (Sullivan, 2004). Sua autora analisa o julgamento de um caso em que se pretendeu proibir determinados adornos nas sepulturas de um cemitério público, contrastando com o exemplo do vestuário tolerado mencionado por Diotallevi. Embora o livro discuta dados referentes a uma única situação, ele coloca uma questão mais geral: uma vez que se adota juridicamente a “liberdade religiosa”, o Estado fica forçosamente comprometido com a exigência de definir o que seja “religião”. Em outras palavras, o Estado atua, inclusive por meio do sistema jurídico, sobre as formas pelas quais o sistema religioso se configura (Sullivan, 2014).

Os comentários acerca do Brasil, da França e dos Estados Unidos trazem para o primeiro plano uma questão de que Diotallevi não trata, ao menos diretamente: a diversidade religiosa. Quando refere-se ao campo religioso, o texto utiliza ora o termo “Igreja”, ora a expressão “sistema religioso”. Entretanto, muitas das questões que envolvem o debate recente acerca das relações entre Estado e religião ocorrem por conta dos impactos sociais e culturais da presença de minorias e heterodoxias religiosas. Tal presença

revela exatamente a diferença de tratamento entre distintas religiões em determinado contexto. Por essa razão é que o conceito de “cooperação”, usado por Diotallevi em suas conclusões, pode se mostrar limitado. Ele é capaz de comportar e expressar as distintas posições em que se colocam Estado e religiões quando considerados em sua diversidade? Daí alcanço um último ponto, questão que pretende sintetizar meus comentários: se nos livramos de “separação” e “cooperação” como conceitos genéricos, não é o próprio fato das *relações* entre Estado, sociedade e religiões que deve se impor como nosso problema de pesquisa?

Volto assim a um dos pontos iniciais e decisivos do texto de Diotallevi: a constatação de que proliferam as situações de cooperação entre Estado e religiões. É muito significativo que essas situações não dependam de um rompimento do arranjo separatista. Ou seja, cooperação e separação, antes de se oporem, estão a conviver, e o que nos cabe, como cientistas sociais, é dar inteligibilidade a essa convivência. Para tanto, é fundamental que rompamos com a concepção segundo a qual a separação entre Estado e religiões não produz ou não depende de relações entre esses termos. Mesmo a separação mais estrita – e às vezes sobretudo esta – institui domínios que se definem mutuamente. É nesse sentido que se deve afirmar que toda separação é uma relação. E o desafio consiste em descrever e compreender os modos específicos pelos quais a adoção de modelos separatistas institui relações – eventualmente, cooperativas – entre Estado e religiões.

REFERÊNCIAS

BAUBÉROT, Jean; MILOT, Micheline. *Laïcités sans Frontières*. Paris: Seuil, 2011.

CARTER, Stephen. *The Culture of Disbelief*. New York: Anchor Books, 1994.

GIUMBELLI, Emerson. *O fim da religião: Dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo: Attar/PRONEX, 2002.

_____. The problem of secularism and religious regulation: anthropological perspectives. *Religion and Society: Advances in Research*, v. 4, p. 93-108, 2013.

SULLIVAN, Winnifred. *The Impossibility of Religious Freedom*. Princeton: Princeton University Press, 2007.

_____. The impossibility of religious freedom. *The Immanent Frame*, 2014. Disponível em: <<http://blogs.ssrc.org/tif/2014/07/08/impossibility-of-religious-freedom/>>. Acesso em: 30 set. 2014.

Recebido em: 16/07/2014

Aprovado em: 05/08/2014

COMENTÁRIO AO TEXTO DE LUCA DIOTALLEVI¹

*Enzo Pace*²

Em dez de outubro de 2003, Jacques Delors, que foi Presidente da Comissão Europeia de 1985 a 1995, em uma entrevista ao jornal *La Repubblica* expressava desta maneira sua ideia a respeito do projeto de Constituição Europeia:

Eu digo que temos um passado, que fomos construídos por este passado, intercalado por períodos de paz, de guerras civis entre nós, de fases de expansão e de regressão. Um conjunto de coisas que colocaria em uma frase para dizer que a Europa é o fruto da democracia e da filosofia grega, do direito romano, da herança judaico-cristã, das Luzes e também, é preciso reconhecer, em parte, do Islã, que até 1492 estava bem presente na Europa.

Jacques Delors – devemos recordá-lo –, que atualmente tem oitenta e nove anos, foi um militante do partido socialista francês desde 1974, realizando um feliz equilíbrio entre sua fé religiosa (cristã), jamais renegada, e a pertença política a um partido de tradições leigas “à francesa”, como o partido socialista.

Passemos a um outro intelectual e político francês: Régis Debray. Primeiramente, ele teve seu nome ligado ao fracasso do projeto de insurreição organizado na Bolívia por Che Guevara e, em seguida, ao sucesso do primeiro mandato do Presidente François Mitterrand, tornando-se um de seus mais escutados conselheiros. Em relação a Delors, Debray é um leigo que acredita na laicidade à francesa. Tanto é que em 2003, enquanto Delors pronunciava-se a favor do reconhecimento das raízes plurirreligiosas (para além da matriz filosófica grega e do direito romano da identidade europeia) da Constituição Europeia, Debray começava a participar da Comissão Stasi

¹ Tradução: Cláudia Mendonça Scheeren.

² Professor da Universidade de Pádua, Itália. Contato: vincenzo.pace@unipd.it

(recebeu o nome de seu presidente, Bernard Stasi), desejada pelo então Presidente Jacques Chirac. O relatório final daquela comissão tornou-se a base para uma nova lei que proibia todos os sinais de adesão “ostentada” a uma religião nas instituições públicas (das escolas aos hospitais e assim por diante; do véu à kipá, do turbante sikh ao crucifixo pendurado no pescoço). Debray, que havia se declarado favorável a tal lei, havia preparado um ano antes, em 2002, um importante relatório para o Ministro da Educação, que era na época Jacques Lang (por muito tempo, antes, Ministro da Cultura e, em seguida, justamente, Ministro da Educação durante a Presidência de Mitterrand). O título do relatório já é por si só significativo: *L'enseignement du fait religieux dans l'École laïque* (Paris: Odile Jacob, 2002). Como pode-se notar, fala-se em *école* com “E” maiúsculo qualificada de modo inequívoco como *laïque*. O assunto central do relatório pode ser resumido da seguinte forma: somos um estado leigo, mas não podemos permanecer indiferentes frente à ignorância religiosa que está aumentando nas novas gerações. Se não quisermos assistir impotentes às manifestações de intolerância religiosa, a conflitos etno-religiosos que explodem difusamente nas *banlieues* e nas escolas de periferia das grandes cidades francesas. É necessário que eduquemos os novos cidadãos da França leiga ao conhecimento do fato religioso. Em que implicava esta escolha em relação ao regime de separação entre Estado e Igreja, que foi estabelecido no longínquo 1905? Deixemos que o próprio Debray nos explique, quando fala, no relatório, de uma laicidade de inteligência:

A laicidade não é uma escolha espiritual entre as demais, mas é isso que torna possível a... coexistência [das religiões], pois aquilo que é comum por direito a todos os homens deve prevalecer sobre aquilo que os separa de fato. A faculdade de ter acesso à completude da experiência humana, no entanto, implica o estudo de sistemas de crenças existentes. Por isso, não se pode separar princípio de laicidade e estudo do fato religioso. (Debray, 2002).

O relatório traça alguns percursos concretos para a inserção do fato religioso nas escolas de todos os níveis e graus, não tanto com uma hora a mais no currículo escolar, mas como reflexão das disciplinas humanísticas e

como formação específica dos professores. É preciso levar em consideração – afirma o Relatório – que a falta de conhecimento dos códigos simbólicos religiosos da nossa cultura faz parte de uma falta de cultura em geral, de uma perda dos códigos de reconhecimento que atinge em particular os jovens:

Como entender o 11 de setembro de 2001 – escreve Debray – sem retomar o Wahabismo, as diversas filiações alcorânicas...? Como compreender as lacerações iugoslavas sem voltar ao cisma do Filioque...? Como entender o jazz e o pastor Luther King sem falar do Protestantismo e da Bíblia? (Debray, 2002).

O relatório deixou uma marca, uma vez que, em 2005, foi inaugurado o *Institut Européen en Sciences des Religions*, com o objetivo de formar uma nova leva de professores, que, sobre uma base voluntária, aceitaram, desde então até hoje, formarem-se sobre a cultura do fato religioso. A direção do Instituto, seja dito, foi até alguns anos sempre de um conhecido sociólogo da religião, como Jean-Paul Willaime. Fala-se de fato religioso, com um apelo evidente à tradição durkheimiana, do mesmo modo em que, casualmente, Danièle Hervieu-Léger e Régine Azria intitulam o *Dictionnaire des fait religieux* (Paris: PUF, 2010). Em ambos os casos, a fórmula expressa a ideia de um estudo crítico e distanciado dos fenômenos religiosos, subtraído a qualquer forma de apologia ou de defesa confessional. Concluindo, visto a partir do observatório da laicidade à francesa, na sociedade pós-moderna, um Estado leigo não pode dizer-se interessado à religião sem renunciar ao regime de separação. O que, no entanto, parece novo é que o Estado (leigo à francesa) não pode mais permitir-se considerar a religião um fato privado, sem qualquer relevância pública. Ao contrário disso, não se compreenderia porque o Estado deva ser chamado para regular, de qualquer maneira, a festa do sacrifício (*id a-ahda*) do calendário muçulmano, festa que prevê, por tradição, o sacrifício de um cordeiro ou de uma ovelha, em casa, realizado pelo chefe de família. Há tempo, essa prática é regulamentada por lei e regulamentos municipais, com base em regras de higiene e segurança alimentar. Sem entrar em detalhes, o Estado, fazendo assim, reconhece em parte a festa religiosa muçulmana.

Atravessemos agora para o outro lado do Oceano Atlântico. Em 2005, um professor de física, Robert Henderson, funda na web uma nova igreja, somente *online*: a *Church of Flying Spaghetti Monster*. O logotipo mostra um detalhe da criação da Capela Sistina: o dedo de Adão não se aproxima do de Deus. Encontra, em vez disso, um “tentáculo” de uma massa de espaguete com dois olhos monstruosos. Em cerca de quinze anos, a igreja não apenas ganhou seguidores, mas se organizou *offline*. Pode parecer uma brincadeira que deu certo. Na realidade, por trás do aparente jogo inicial, esconde-se uma questão que tem a ver com o tema da separação entre Estado e Igrejas nos EUA. De fato, em 2005, o estado do Kansas decidiu tornar obrigatório nas escolas públicas o ensino do criacionismo, em paralelo à teoria da evolução, de Darwin. Henderson escreveu, então, ao governador do Kansas, dizendo mais ou menos assim: o criacionismo não é cientificamente comprovado; é uma crença que se fundamenta em textos sagrados que não possuem certamente a pretensão de explicar em termos científicos a origem do mundo. É uma crença como tantas outras, como a do Pastafarianismo (uma combinação de Pasta + Rastafari), a doutrina segundo o evangelho de Henderson em que se inspira a Igreja do Espaguete Voador. Como se pode perceber, este acontecimento insere-se em uma relativa longa história que, pelo menos desde o início do século XX até hoje, divide a opinião pública americana, em particular contrapõe o protestantismo *liberal* ao fundamentalista. É sempre bom recordar que o termo pertence inteiramente à história do protestantismo norte-americano, desde quando entre 1910 e 1915 dois pastores difundiram alguns opúsculos que se intitulavam exatamente *The Fundamentals* (PACE, Enzo; GUOLO, Renzo. *Los fundamentalismos*. México, D.F.: Siglo XXI, 2006). Em uma nação com aquela norte-americana, nascida como *seita*, para retomar uma feliz intuição de Jean Baudrillard (*Amérique*. Paris: Hachette, 1988), o exercício da liberdade religiosa, que é a base da Constituição americana, permitiu a novos profetas, mestres espirituais e visionários fundarem novas igrejas, grupos esotéricos, escolas de meditação sem limites particulares. Além disso, em relação à Europa, o despertar religioso cíclico em ambiente protestante favoreceu a formação de novas igrejas, como a de

Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias (resumindo, mais conhecida por Igreja dos Mórmons), que nasceu a partir das visões que Joseph Smith diz ter tido em 1830. Um dos motivos que criou dificuldades para Smith aos olhos das autoridades políticas (federais e nacionais) do seu tempo não foi tanto o reconhecimento por parte do fundador da Igreja Mórmon da poligamia (diz-se que ele mesmo teve mais de trinta esposas!), mas quanto mais a ideia de preparar em terras americanas uma teodemocracia que se cumpriria completamente com a iminente segunda vinda de Jesus Cristo. Com essa ideia na cabeça, ele se apresentou às eleições presidenciais de 1844, com o apoio de um grupo de fieis (o Concílio dos Cinquenta ou da Constituição Vivente do Reino de Deus). Tratava-se de um milenarismo político que não era novo, que mesclava a espera do Reino com o pedido de independência de uma pequena cidade (Nauvoo, no Illinois, que Smith havia escolhido como quartel-general de seu movimento) e o resgate dos escravos de sua condição servil. Durante a campanha eleitoral, Smith fez-se nomear, pelo Concílio, Rei e Presidente do Reino de Deus na Terra. O sonho naufragou, mas, de alguma forma, foi, em parte, realizado mais tarde, quando uma colônia de mórmons, após uma longa marcha em direção ao Oeste Distante (Far West), chegou no território habitado pelo povo nativo dos Navajos e experimentou uma espécie de Estado Teodemocrático. Foram necessários quarenta e sete anos antes para que o Congresso decretasse a administração de Utah como 45º Estado da federação. A admissão foi obtida quando as autoridades da Igreja Mórmon abandonaram a prática da poligamia e a ideia de um Estado teocrático.

Delonguei-me com esses exemplos para colocar em relevo com que pontos concordo e com quais, ao contrário, não concordo com o que Luca Diotallevi argumenta em seu artigo. Do ponto de vista histórico e sociológico, as diferenças entre o modelo francês e o norte-americano estão bem ilustradas por Diotallevi, e explicam suficientemente porque a *laïcité* constitui um caso quase único no panorama europeu, no qual existiram Igrejas de Estado (da Inglaterra à Finlândia ou à Noruega), Igrejas que gozavam e gozam ainda hoje de uma posição privilegiada em relação a outras religiões e confissões

minoritárias (refiro-me aos diversos regimes concordatários que estão ainda em vigor na Itália ou na Espanha no que tange à Igreja Católica), ou, enfim, de Igrejas nacionais, como no caso das várias Igrejas ortodoxas da Grécia à Sérvia, da Romênia à Bulgária. É verdade, portanto, que, no modelo francês, a separação é funcional para o princípio da supremacia da política sobre a religião, enquanto no norte-americano, fundado no princípio da liberdade *de* religião (e não *da* religião), esta última assegura uma autonomia relativa da sociedade civil, coloca um limite às pretensões da política de definir as fronteiras simbólicas e o perímetro de ação dos sujeitos (indivíduos, grupos, igrejas, movimentos etc.) à vocação religiosa. Enfim, se na França é possível que o governo nomeie uma comissão para indagar sobre as seitas (veja-se a análise sobre este assunto feita por Danièle Hervieu-Léger em *La religion en miettes*. Paris: Calman-Lévy, 2001), nos Estados Unidos da América, é muito mais difícil que se configure um caso semelhante. No máximo, diante de grupos de extremistas religiosos ou de fanáticos, sob pressão de parte da opinião pública, intervém o FBI, como aconteceu, por exemplo, em 1993, com o cerco ao Rancho, sede da seita dos davidianos.

A abordagem de Luhmann, a qual Diotallevi se remete para sublinhar as diferenças entre os dois países, é também, penso eu, um ponto de vista útil para compreender também a evolução dos dois sistemas políticos. Aquilo que de fato me parece poder acrescentar a este respeito é que a teoria dos sistemas permite explicar o movimento de um sistema social. Não se limita, portanto, a descrever seu ponto de equilíbrio ideal que o mesmo deve atingir para funcionar como tal. Está aqui a distância que separa a teoria de Parsons da de Luhmann. Com isso, desejo mostrar como os dois modelos tão bem descritos e analisados por Diotallevi estão em movimento, são submetidos ciclicamente às pressões de um ambiente social que muda. Por isso, tanto o modelo francês quanto o norte-americano não foram fixados de uma vez por todas, são há tempo, em particular, submetidos a um considerável *stress* institucional. Nesse sentido, em relação à análise proposta por Diotallevi, seria importante refletir sobre como mudam os dois modelos.

Enfim, é importante recordar, quando fala-se em laicidade ou em separação, não somente Luhmann, mas também o pensamento de Carl Schmitt (falecido em 1985) (ver, especialmente, *La categorie del politico*. Bologna: Il Mulino, 1975), um sociólogo alemão que entendeu, melhor que tantos outros sociólogos da política, o nexo entre teologia e política na formação do Estado moderno. Em particular, são duas as ideias, a meu parecer, esclarecedoras. A primeira: as modernas categorias do “político” possuem uma raiz teológica. O próprio coração da lógica de funcionamento da política, a oposição amigo/inimigo evoca o *polemos* apocalíptico e escatológico da luta entre o Bem e o Mal. A segunda: o Estado moderno (seja quando se afirma sobre o princípio da liberdade *de* religião, seja quando, ao contrário, se move pelo pressuposto de liberar-se *da* religião) tem interesse em neutralizar os conflitos religiosos, ou seja, todos aqueles tipos de conflitos que possam determinar a divisão do território nacional, bloquear as recorrentes tentações de limpeza etno-religiosa, que retornaram ferozmente atuais no mundo contemporâneo e, por fim, o condicionamento das escolhas políticas por parte de movimentos fundamentalistas (evangélicos, judeus ultraortodoxos, muçulmanos, neo-hinduístas e neobudistas, católicos integristas e assim por diante).

Então, a pergunta de pesquisa que eu gostaria de fazer a Diotallevi é a seguinte: o panorama contemporâneo mostra-nos o insurgir de movimentos radicais de inspiração religiosa (as religiões fortes de que falam alguns estudiosos de fundamentalismo, como Almond, Appleby e Sivan) que pretendem que as leis dos homens (dos Parlamentos) reflitam a Lei de Deus, se estamos em um âmbito judeu, cristão ou muçulmano ou do Dharma, se estivermos em um ambiente budista ou hinduísta, aspirando definitivamente a realizar um regime da verdade. Tudo isso tem um impacto não somente sobre as retóricas políticas e sobre as lideranças (penso em alguns presidentes americanos e no relacionamento deles com os movimentos neofundamentalistas evangélicos), mas também sobre o subsistema jurídico. Então, não será que o dispositivo moderno da separação entre Estado e Igreja, entre

subsistema político e subsistema religioso (concordando com Luhmann), longe de estar desgastado e superado, torna-se de novo o único instrumento eficaz para reduzir a complexidade social produzida por formas de radicalismo religioso?

REFERÊNCIAS

BAUDRILLARD, Jean. *Amérique*. Paris: Hachette, 1988.

DEBRAY, Régis. *L'enseignement du fait religieux dans l'École laïque*. Paris: Odile Jacob, 2002.

DELORS, Jacques. Entrevista ao jornal La Repubblica. Itália: 10 de outubro de 2003

HERVIEU-LÉGER, Danièle; AZRIA, Régine. *Dictionnaire des fait religieux*. Paris: PUF, 2010.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *La religion en miettes*. Paris: Calman-Lévy, 2001.

PACE, Enzo; GUOLO, Renzo. *Los fundamentalismos*. México, D.F.: Siglo XXI, 2006.

SCHMITT, Carl. *La categorie del politico*. Bologna: Il Mulino, 1975.

Recebido em: 01/07/2014

Aprovado em: 05/08/2014

COMENTÁRIOS SOBRE *O SENTIDO E O PROBLEMA DO “SEPARATISMO MODERADO”: POR UMA CONTRIBUIÇÃO SOCIOLOGICA À ANÁLISE DA RELIGIÃO NO ESPAÇO PÚBLICO*,
DE LUCA DIOTALLEVI¹.

Patricia Birman²

Ao receber o gentil convite de Rodrigo Toniol para comentar o texto em questão, suponho que a intenção da redação da *Debates do NER* seja, como o próprio título da revista indica, dar lugar a pontos de vista diversos, não obrigatoriamente alinhados com a perspectiva do autor. Trata-se, inclusive, de uma temática de reconhecida importância que se encontra no centro das preocupações e debates dos estudiosos das práticas religiosas no espaço público. Assumo, então, desde o início, uma perspectiva que favorece um ponto de vista bem diverso daquele exposto no texto. Isso porque trago da minha experiência antropológica uma longa desconfiança sobre os modelos (sofisticados ou não) e aposto em uma compreensão baseada em análises fortemente apoiadas em categorias sociais nativas, além de históricas e situacionais. Valorizo aqui, em consequência, uma abordagem, talvez polêmica, para dar início a um debate. Ressalto também a qualidade analítica do texto que favorece o exercício crítico. Ele é inspirador e os problemas de que trata impelem grande parte dos pesquisadores da religião na atualidade.

O texto *O sentido e o problema do “separatismo moderado”: por uma contribuição sociológica à análise da religião no espaço público*, de Luca Diotallevi, propõe-se a discutir a validade e os limites de certos modelos de separação entre Igreja (ou Religião) e Estado³. Mas, ao contrário de muitos, apresenta

¹ Agradeço à Cecília Mariz pela sua precisão sociológica, que me foi de grande valia.

² Professora e pesquisadora do ICS/UERJ, pesquisadora do CNPq.
Contato: patriciabirman@terra.com.br

³ O autor utiliza de forma livre e intercambiável os termos Religião e Igreja em relação a Estado (todos os termos no singular e com letra maiúscula).

uma discussão densa e sofisticada sobre certas consequências teóricas relativas ao emprego dos modelos de "separatismo moderado" e "separatismo radical" para pensar a diversidade de casos da relação Igreja e Estado, no Ocidente. Argumenta que a diferença entre *separatismo moderado* e *separatismo radical* para qualificar as relações da Religião com o Estado não dá conta do que verdadeiramente importa. Em outras palavras, estas expressões e o binarismo que as compõem reúnem na mesma "casa" classificatória elementos cuja distinção permitiria melhor entender o que se passa contemporaneamente nesse campo, visto através dos modelos de laicidade tanto radical quanto moderada. O mais importante para Diotallevi, em suma, encontra-se na maneira pela qual o modelo norte-americano e francês – ambos situados na mesma chave de "separatismo radical", autorrealizam-se. Quais seriam as configurações sociais que estariam na base desses modelos? Em tudo eles se oporiam, embora ambos possam ser considerados próximos ao se usar como critério a noção de separatismo, seja esse radical ou moderado, defende o autor.

Luca Diotallevi prossegue, então, inspirando-se em Luhmann e Stepan (entre outros autores), para discutir como os modelos francês e norte-americano se distinguem – de forma a demonstrar o quanto é inapropriado associá-los através de uma mesma chave de leitura, aquela de *separatismo*. Como conclusão o autor sugere que, através de uma análise do modelo de diferenciação social, é possível compreender melhor o que se passa na atualidade entre os domínios do Estado e da Religião. A sua conclusão é também uma maneira de afirmar como o modelo francês já se esgotou prática e teoricamente – o melhor a fazer seria abandoná-lo para analisar os modelos de diferenciação e suas consequências, ao invés de insistir sobre "separatismos". Em todos os cantos do mundo imperam formas de *cooperação* que poderiam ser melhor compreendidas através de instrumentos mais adequados, ele insiste.

Religious freedom e *laïcité* seriam duas matrizes conceituais extremamente distintas. Enquanto a primeira supõe que haja, na sociedade americana, um processo de diferenciação e de autonomização das esferas sem atribuir

predomínio ao político e (ainda menos) ao Estado, a segunda, a *laïcité* francesa, baseia-se em uma sociedade na qual o Estado e a política subordinam as outras esferas. Na primeira, a sociedade americana teria como horizonte a ausência do Estado e a Religião como uma instância que funda a liberdade e a autonomia de todas as esferas sociais, inclusive a do indivíduo. Na sociedade estatal, a francesa, diz o autor, idealmente homogênea, o espaço da religião seria subtraído do Estado como força hegemônica que agiria contra a diferenciação das esferas e a autonomização dessas.

Podemos perceber que o autor se posiciona de modo favorável ao modelo norte-americano, através da valorização dos elementos estruturais desta sociedade, relacionados funcionalmente à noção de *religious freedom*.

ALGUMAS QUESTÕES

Vou ousar formular algumas questões que, diga-se de passagem, devem, em grande parte, à qualidade teórica dos seus argumentos, embora nem sempre formulados de maneira clara, segundo a minha percepção.

Em primeiro lugar, tive a impressão de que as distinções com as quais o autor trabalha para verificar a eficácia comparativa dos modelos de "separatismo moderado" e "separatismo radical", ou ainda da "laicidade" e da "religious freedom", apresentam-se descritas como "isolados" sociais que operam através da coerência que lhes seriam próprias em, digamos, "canais" exclusivos. Nesses "canais", o autor destaca causas e consequências, desdobramentos e atributos, sem que estes sejam pensados como minimamente "comunicantes" e inseridos na vida social. Nos embates históricos que estabeleceram a oposição, a diferenciação entre Estado e Igreja, por exemplo, na França, seria possível encontrar esta nitidez modelar? Parecem existir, através da sua descrição, entes sociais fiéis a eles próprios, como *Estado e Religião*, cujas relações não sofreriam qualquer intervenção para além de suas fronteiras respectivas e seus modos próprios de relacionamento. Assim, a sociedade americana, bem como a francesa, podem ter seus modelos analisados sem que se faça referência a situações nas quais atores múltiplos, forças e poderes diversos constituíram esses "canais" e interferiram permanentemente "neles" e com "eles". Será

possível produzir estes “isolados” sociais e analisar seus efeitos sem mencionar, digamos, o que os constitui nas complexas arenas e tramas da vida social?

Em segundo lugar, eu gostaria de mencionar a univocidade que, no texto, assumem as categorias sociais, não somente “religião” e “estado”, mas também “democracia”, “autoritarismo”, “cooperação” e “sociedade”. Podemos fazer referência aqui a alguns exemplos de trabalhos sobre o Estado que desconstroem os seus modelos produzidos grosso modo pela ciência política⁴. Será que é possível considerá-lo sem discutir qual versão dessa categoria se está assumindo? Quais as forças sociais que nele se encontram e com ele se conectam? Será que estas não modificam o que se pode entender por Estado? Quais as que agem em seu nome e em que circunstâncias? Na mesma direção, a noção de Religião nos parece francamente instável em seus sentidos e empregos. Basta mencionar que a noção de Religião aqui empregada parece naturalizar o fato desta não recobrir as mesmas práticas sociais em diferentes circunstâncias e lugares. Parece excluir do seu campo algumas das chamadas “seitas” de um lado do Atlântico (a França e a Alemanha) e admiti-las do outro (Estados Unidos e Brasil, entre outros países), por exemplo. O chamado “ensino religioso nas escolas”, no Brasil, é obrigatório em alguns estados e, dentre esses, como no Rio de Janeiro, não inclui as escolas particulares, predominantemente de classe média. Nestas últimas, por exemplo, o candomblé frequentemente é contemplado no currículo como *uma dimensão estética* da condição de *folclore*.

Creio que estes conceitos, como foram apontados por alguns autores, possuem uma instabilidade grande e o campo social ao qual se referem se encontra cada vez mais envolto em brumas e incertezas. Basta indicar os efeitos sobre as relações entre liberdade religiosa e esfera política e judiciária que o onze de setembro engendrou – as leis de exceção, a estigmatização

⁴ DAS, Veena; POOLE, Debora (Ed.). *Anthropology in the Margins of the State*. Santa Fe: School of American Research Press, 2004.

SHARMA, Aradhana; GUPTA, Akhil (Ed.). *The anthropology of the state: a reader*. New York, NY: John Wiley & Sons, 2009.

crescente do Islã e também uma “contaminação” da religião pela política e vice-versa que perdura – talvez distintas da diferenciação das esferas apontadas pelo autor. Com efeito, o que parece ocorrer é um domínio crescente da política estatal sobre a liberdade religiosa nos Estados Unidos (campeão dessa categoria), gerando limitações crescentes a esta. Não é preciso mencionar que a própria geopolítica mundial hoje em dia parece estar submetida a critérios em disputa sobre o papel das igrejas, sinagogas e mesquitas em diferentes partes do mundo.

Não é possível, no caso francês, por outro lado, dissociar a defesa da laicidade nos tempos recentes da reivindicação por uma *Europa Cristã* contra a migração africana por parte dos setores católicos e conservadores da sociedade. E ainda, as tensões sociais relacionadas ao antissemitismo que circulam entre os franceses de origem árabe – favoráveis, em grande medida, à criação de um Estado palestino –, somam-se a controvérsias que perduram sobre as antigas colônias, sobre o multiculturalismo, a *Europa* e as *raças*. As controvérsias políticas relativas ao uso do véu no espaço público também não podem ser consideradas isoladamente. Apresentou-se sem dúvida no contexto tenso relativo à ameaça do *mundo árabe* representado por um Islã amedrontador e onipresente como inimigo, parte da *guerra* contra o *terrorismo* e também, ao incômodo provocado pelas mulheres de origem africana no contexto de um crescimento da imigração clandestina. Estes *medos*, que não parecem diferir dos dois lados do Atlântico, possuem, é claro, suas especificidades.

E onde encontra-se o Estado americano? O controle social e político não parece ter seus limites territoriais no estado-nação. O caso de Guantánamo é exemplar como um lugar *fora* do território nacional e submetido pelo Estado americano a um regime de exceção. O Islã parece presente na sociedade americana como o fantasma e o contraponto à violência terrorista, associada ao radicalismo político. O amálgama entre islamismo e terrorismo, que parece ter ainda uma vida longa pela frente em escala global, faz com que pensemos o quanto as nossas categorias analíticas como *religião* e *estado* precisam ser postas em questão através dos usos que emergem entre as turbulências da vida cotidiana.

REFERÊNCIAS

DAS, Veena; POOLE, Debora (Ed.). *Anthropology in the Margins of the State*. Santa Fe: School of American Research Press, 2004.

SHARMA, Aradhana; GUPTA, Akhil (Ed.). *The anthropology of the state: a reader*. New York, NY: John Wiley & Sons, 2009.

Recebido em: 03/07/2014

Aprovado em: 05/08/2014

A ARTICULAÇÃO DO POLÍTICO E DO RELIGIOSO NAS DEMOCRACIAS CONTEMPORÂNEAS: UM DIÁLOGO COM LUCA DIOTALLEVI¹

*Philippe Portier*²

A sociologia política do religioso tem desenvolvido, ao longo dos anos, uma série de pesquisas importantes sobre o tema dos regimes de regulação da crença nos países ocidentais. O belo texto de Luca Diotallevi inscreve-se nesse campo de estudos com o objetivo de repensar sob nova perspectiva as teses habitualmente defendidas sobre o assunto.

Em seu ponto de partida, o autor traz uma análise dos grandes tratados da produção científica sobre o assunto. Para o sociólogo italiano, ela se articula globalmente em torno de dois pontos-chave. Ela assinala, por um lado, um fenômeno de convergência: fixados antes nas combinações singulares, produtos eles mesmos de processos diversificados de *nation-building*, os sistemas de secularismo teriam conhecido, ao longo das últimas décadas, uma reaproximação de seus modelos de organização, na qual a maior parte adotou um sistema de “separação moderada”. A produção científica reconhece, por outro lado, um fenômeno de resistência. Dois grandes países, os Estados Unidos e a França, permaneceram, por sua vez, na dependência de seu modelo original de “separação radical”, proibindo, segundo o axioma colocado no momento de sua entrada na modernidade, qualquer cooperação entre a instituição política e a instituição religiosa.

Nenhuma dessas conclusões, no entanto, foi convincente para Luca Diotallevi. O conceito de “separação moderada” agrega regimes de fato muito diferentes, que não desenvolvem todos o mesmo tipo de parceria entre

¹ Tradução: Fernanda Heberle.

² Diretor do Groupe Societé, Religions, Laïcités (GSRL) pertencente ao Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) e à École Pratique des Hautes Études (EPHE). Contato: philippe.portier@gsrl.cnrs.fr

Estados e Igrejas. O mesmo acontece com o conceito de “separação radical”, que erroneamente assimila o sistema francês e o sistema americano de secularismo, ainda que eles não agenciem de maneira idêntica a relação entre privado e público. No fundo, as críticas conectam-se: o sociólogo italiano critica os modelos de análise em seu caráter geral e, portanto, redutor: eles não levam em conta, diz ele, a pluralidade de experiências contemporâneas de gestão pública do crer, a despeito do processo de globalização.

A crítica clama por um programa. Luca Diotallevi dedica-se a retomar os diferentes modelos nacionais a fim de captar a sua idiossincrasia. Seu texto detém-se especialmente sobre os casos americano e francês: ele pretende mostrar que a «separação radical» entre o Estado e as forças religiosas é muito menos afirmada nos Estados Unidos do que na França. Fortemente argumentada, a tese é convincente. No entanto, ele deixa permanecer alguns pontos cegos, especialmente sobre a gênese e a plasticidade dos modos nacionais de articulação da relação Igrejas/Estado.

ZONAS DE CONVERGÊNCIA

A zona ocidental do mundo é caracterizada pelo que Alfred Stepan chama de “*twin toleration*”³ (grifo nosso), ela mesma associada ao processo de secularização (entendido aqui como um processo de perda de relevância social das afirmações de natureza religiosa). Por um lado, a instituição política, agora dissociada da vontade de Deus, não intervém mais no domínio da salvação: ela deixa cada um com suas próprias escolhas, e até mesmo com a sua liberdade de não acreditar. Por outro lado, a instituição religiosa, se intervém na esfera da disputa pública, já não determina a lei coletiva: é apenas uma voz entre outras vozes igualmente legítimas como base para a decisão política.

³ STEPAN, Alfred. Religion, Democracy, and the “Twin Tolerations”. *Journal of Democracy*, v. 11, p. 37-57, out. 2000.

Luca Diotallevi propõe, em primeiro lugar, uma análise do modo de geração desse secularismo jurídico. Seu esquema, que deve muito à obra de Niklas Luhmann, baseia-se no paradigma da diferenciação social. O princípio é conhecido: a fim de reduzir a “complexidade” do mundo, todos os humanos em conjunto organizam sua existência por meio da definição de esferas de atividades, todos eles postos por um sistema axiológico (sinn) e separados uns dos outros por fronteiras evolutivas. No entanto, releva o sociólogo italiano, este acordo tem evoluído ao longo da história. A era pré-moderna confronta-nos com uma diferenciação unificada: as funções políticas, econômicas, científicas, artísticas da sociedade são colocados sob tutela da norma religiosa. Hermann Tyrell descreve, assim, a articulação religião/política sustentada por esse modelo:

Com a fórmula do ‘coge intrare’ (ou ‘compelle intrare’), forjada por Santo Agostinho, o convite, por assim dizer, dirigido ao Estado, impõe, se necessário pela força (por meios especificamente estatais) o pertencimento dos sujeitos à Igreja, de modo que ‘grupo político’ e ‘grupo hierocrático’ acabam por se sobrepor, ‘coincider’, como disse Weber, em termos de seu impacto social e da sua esfera de dominação⁴.

A era moderna é construída, em vez disso, sob uma diferenciação pluralizada. Os subsistemas autonomizam-se em relação à função religiosa e definem seu próprio “meio de comunicação”. Assim se dá com a esfera política: ela afirma, contudo, uma soberania – o que a leva a rejeitar outros princípios normativos que não aqueles que ela dá a si mesma. Para Luca Diotallevi (2015), a liberdade religiosa do sujeito está ligada com a autonomia jurídica do poder. Isso ocorre porque as sociedades se constroem independentemente de uma norma englobante em que cada um pode decidir suas próprias opções, incluindo as da esfera espiritual, sem ser limitado por um poder político submisso à ordem religiosa: a diferenciação funcional

⁴ TYRELL, Hartmann. Religion und Politik: Max Weber und Émile Durkheim. In: BIENFAIT, A. (Ed.). *Religionen verstehen*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, 2011, p. 61.

produz os direitos. Sem dúvida, as relações institucionalizadas podem se manter entre as duas instâncias, como tem acontecido na maioria dos países europeus. Elas não são da mesma natureza da sociedade pré-moderna, uma vez que a lei política não depende mais da lei canônica.

Vamos nos tornar voluntários desse esquema analítico. No que diz respeito à relação de consecução postulada por Luca Diotallevi entre soberania política e liberdade religiosa, talvez devamos acrescentar esta advertência: a soberania política é uma condição necessária da liberdade religiosa; não é uma condição suficiente. Claude Lefort e Emilio Gentile mostraram em seus respectivos trabalhos sobre o comunismo e o fascismo, que a política poderia, mesmo num regime de modernidade, transformar-se em religião e abolir repentinamente a possibilidade de liberdade de consciência. A teoria dos sistemas sociais não pode, nesse caso, fazer a economia da teoria dos regimes políticos: para que a liberdade seja protegida, é necessário que, por meio de uma série de dispositivos técnicos, o sistema de direito estabeleça o poder político longe de qualquer concepção particular de bem (princípio da neutralidade), aceitando, na ordem que rege, todas as expressões religiosas e convicções, desde que, é claro, elas não prejudiquem outras (princípio da pluralidade).

O sociólogo italiano propõe, em segundo lugar, uma análise do modo de diversificação do secularismo jurídico. A modernidade não engendrou um modelo único de separação do político e do religioso: ela conhece “diferentes variantes da diferenciação institucional.” O texto cita o modelo inglês; faz também referência aos sistemas escandinavos de confissão. Ele para, contudo, diante dos casos americano e francês. Muitos autores os englobam voluntariamente, por assim dizer, na mesma categoria da “separação estrita”. Um sociólogo francês escreveu recentemente nesse sentido: “A França e os Estados Unidos aparecem como campeões da institucionalização da laicidade, [...], sendo guardiões de um quadro secular estabelecido precoce, durável e solidamente.”⁵

⁵ FROIDEVAUX, Camille. Religion et politique dans les sociétés sécularisées. *Critique internationale*, Paris, n. 44, p. 15, juil./sept. 2009.

Luca Diotallevi defende uma outra tese. Ele acredita, por sua vez, que se os dois países usam a mesma palavra, eles não cultivam de fato a mesma prática de separação. Na América, a separação é flexível e define um regime de "liberdade religiosa": para além da liberdade de religião que funda, aqui, a liberdade de consciência⁶, o "espaço público" é aberto à intervenção dos "discursos" e dos "atores" religiosos. A França apresenta traços simetricamente opostos: ela fez da liberdade de religião uma consequência da liberdade de consciência, e, desde a lei de separação, de nove de dezembro de 1905, fechou a esfera do Estado a qualquer interferência do poder eclesiástico. Ela apresenta um "regime de laicidade".

A descrição estende-se para um esquema explicativo. À maneira de um Pierre Birnbaum, na França, ou de um Mathias Koenig, na Alemanha, Luca Diotallevi coloca a variável estatal no primeiro plano de sua demonstração. Os EUA, afirma ele, seria uma sociedade sem estado (*Stateless Society*). O Estado é baixo. Ele não tem nenhuma vocação para ser, nas palavras de Émile Durkheim, o "reitor" da sociedade. Com o apoio de um sistema judicial independente do poder político, ele se contenta em articular os incontáveis pluralismos, sem reduzi-los a um. Esse esquema é ainda mais enraizado que o modelo de agenciamento do político de tipo federal. Nessa configuração, as fronteiras do político são necessariamente muito porosas e, nesse sentido, suscetíveis de se abrir, mais facilmente do que em outros lugares, ao religioso. A França confronta-nos ao contrário, especialmente a partir da Terceira República (1880), a um modelo de Estado forte (*Strong State*). O poder é realizado aqui visando à sociedade. À maneira da Igreja Católica, cujos traços ele retoma mimeticamente, contendo em si os arquivos da razão universal, ele pretende construir do alto, sob o fundamento de sua lei e de sua escola, um mundo do público em geral, no qual cada um poderá, amanhã, dissociando-se dos arcaísmos religiosos, ascender à "maioria". Exceto

⁶ Puisque la religion est ce qui se vit en conscience. Ver FORST, Rainer. *Toleranz im Konflikt*: Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs. Francfort-sur-le-Main: Suhrkamp, 2003.

entre alguns Republicanos (minoritários), não se trata, naturalmente, de que o Estado falhe em eliminar o religioso do horizonte humano. Significa, antes, contê-los apenas no espaço privado dos sujeitos.

Nós poderíamos ilustrar a tese de Luca Diotallevi por meio de dois exemplos. O primeiro diz respeito à questão do uso de símbolos religiosos nas escolas públicas. A França o tornou ilegal pela lei de quinze de março de 2004, invocando, ao mesmo tempo, a necessidade de promover a emancipação das meninas jovens em relação a uma prescrição confessional, e o objetivo de evitar que a escola da República se torne um espaço de convulsão de comunidades justapostas. Os Estados Unidos, em seu conjunto, não entenderam essa lei, fato relacionado a um tipo de universalismo estatal que eles não praticam. Eles, por sua vez, privilegiam o seu "princípio da tolerância", aceitando, sem qualquer dificuldade, o uso de símbolos religiosos nas escolas: o Estado aqui não deseja produzir a unidade. O seu papel é muito mais o de articular as diferenças.

O segundo exemplo diz respeito à questão do modo de constituição da religião civil. Na França, de fato, a relação entre religião civil nacional laica e o cristianismo, em particular a Igreja Católica, são quebradas depois de 1880, uma vez que o catolicismo é banido da esfera pública, o Estado-Nação, na representação que ele faz de si mesmo, é levado a renunciar a qualquer utilização do repertório de símbolos cristãos tradicionais. Não é assim na América. Sem se associar a denominações particulares, a religião civil, aqui, deve em muito a uma espiritualidade deísta, na qual todos, sem nenhum conflito necessário com a sua própria religião-Igreja, podem ser reconhecidos.

PONTOS DE DISCUSSÃO

O texto de Luca Diotallevi oferece um modelo de análise de primeira importância. No entanto, pode provocar discussão. Sem dúvida esta é a falha de sua qualidade: como em Luhmann, o modelo é acompanhado por um déficit de historicidade, devido, provavelmente, à subvalorização da

dinâmica da subjetividade, tal como indicado por Jürgen Habermas em sua crítica ao sistemismo. Gostaríamos aqui de tentar restabelecer a diacronia na sincronia da proposta, interrogando sucessivamente, como mencionado anteriormente, a gênese e o desenvolvimento dos sistemas ocidentais de regulação de crença.

A primeira pergunta é sobre a constituição dos modelos de relação Igrejas/Estado. Não está claro, na proposta de Luca Diotallevi, por que os franceses têm defendido a hegemonia do político e os americanos, a abertura religiosa. A resposta está no processo de construção do Estado-Nação. Duas características principais distinguem os dois países. Em primeiro lugar, suas trajetórias políticas. Na França, desde a época barroca, para reduzir as fraturas decorrentes das guerras religiosas, o Estado coloca-se acima das sociedades locais. Instala-se em toda parte nas províncias de administradores ligados ao centro parisiense, e impõe às periferias, contra a tradição estabelecida, a lei monarca.

Quanto à gestão da consciência pública, através das regras do gallicanismo, ele submete a Igreja Católica ao seu controle, defendendo, é verdade, a sua hegemonia formal. Aqui, a "dinâmica do Ocidente", descrita por Norbert Elias, apresenta-se por completo: enfrentando uma forte resistência das unidades locais, o poder governamental solidifica-se em torno de um governo central poderoso. Essa é a premissa de um pensamento de unidade do Estado, que a Revolução de 1789, o Império Napoleônico, e também a República, vão fortalecer ainda mais. O processo de *nation-building* não foi o mesmo nos Estados Unidos, onde o Estado foi construído por um remonte confederal (inicialmente) sem configuração autoritária da ligação política.

As estruturas religiosas dos dois países tiveram um peso ainda maior. Na França, o catolicismo é a força religiosa dominante, se não hegemônica. No entanto, isso é problemático. À época, o catolicismo opôs-se, de fato, às grandes ideias da modernidade emergente. No momento da redação da Concordata (1801-1802), Portalis, o grande jurista de Napoleão I, previu que a Igreja abdicaria de suas nostalgias do Antigo Regime para se colocar plena-

mente no mundo do Iluminismo. Não foi isso o que aconteceu, no entanto. Na medida em que o século XIX avançava, os fiéis de Roma mantêm-se numa intransigência cada vez mais acentuada, da qual o Syllabus de 1864 fornece uma ilustração clara, condenando a proposição segundo a qual "[...] o pontífice romano pode se reconciliar com a liberdade, o progresso, a nova civilização", e cultivando o projeto de substituir qualquer lei sob o governo da norma divina. Os Estados Unidos apresentam, por sua vez, uma configuração totalmente diferente. Aqui é o protestantismo, conformado por muitas denominações, que domina a cena religiosa, e cuja inclinação, inversa àquela seguida pelo catolicismo, é acompanhar a modernidade, de tal forma que muitos de seus líderes não hesitam em defender a ideia mesmo de separação após as elaborações de Roger Williams, no Estado de Rhode Island, no século XVII⁷. Isso traz-nos de volta à tipologia de Luca Diotallevi. Na França, as condições eram propícias para o estabelecimento de uma "separação assertiva"⁸. Em determinado momento, nos primeiros anos do século XIX, pensou-se poder associar a ideia de Estado forte àquela de religião pública. Era a aposta dos promotores do pacto concordatário. A retração da Igreja sob um forte tradicionalismo impediu que esse tipo de confessionalismo moderno, que vemos ainda funcionando em alguns países escandinavos⁹, pudesse perseverar-se em si mesmo. O caso americano, organizado, por sua vez, em torno de uma "separação passiva"¹⁰, procede

⁷ Sobre esses pontos, ver MARTIN, David. *Religion and Power: No Logos Without Mythos*. London: Ashgate, 2014. Ver também PORTIER, Philippe. Modernités plurielles? Une analyse longitudinale des régimes de regulation du croire dans les démocraties stabilisées. In: MILOT, Michelle; PORTIER, Philippe; WILLAIME, Jean-Paul. *Pluralisme religieux et citoyenneté*. Rennes: PUR, 2009, p. 220-255.

⁸ KURU, Ahmet. *Secularism and State Policies toward Religion: The United States, France, and Turkey*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2009.

⁹ Dans un contexte religieusement différent, où la religion dominante est un luthéranisme très adaptable à la modernité.

¹⁰ KURU, Ahmet. *ibid.*

de um outro contexto. Se os significados religiosos¹¹ foram capazes de se misturar, no coração mesmo do espaço público, aos significados políticos, é porque o Estado, aqui desprovido de qualquer propósito magisterial, não teve de lidar com uma religião que contestou sua autonomia. Uma pergunta permanece ainda sem solução: por que os EUA quiseram impedir o *establishment*, como foi o caso em outros países, a exemplo da Inglaterra, também favoráveis ao *ethos* religioso? Dá-se precisamente aqui, em um contexto marcado por um vasto pluralismo religioso, para permitir que indivíduos crentes pudessem cultivar seu pertencimento religioso, sem ser forçado ou influenciado pela escolha do Estado em favor de uma denominação em particular. Esses são originalmente, portanto, dois modelos distintos de separação que se confrontam: na França, ele é projetado com a intenção de roubar o Estado da empresa do religioso, considerada como potencialmente draconiana; nos Estados Unidos, ele é construído com o objetivo de conferir à sociedade civil em geral a mais ampla expressão religiosa, vista aqui como substancialmente civilizadora.

A segunda questão, mais central, refere-se à transformação de modelos de regulação da crença. O texto de Luca Diotallevi tende a congelá-los em uma estabilidade a-histórica. No entanto, a história confronta-nos com os padrões de mudança. Os Estados Unidos, por exemplo, experimentaram uma inflexão poderosa suficientemente "secular" nos anos 1960-1970, sob o efeito de um fortalecimento do Estado engajado desde o New Deal, mas também um processo de liberalização da opinião pública. A Suprema Corte produziu naquele momento toda uma jurisprudência que veio a marcar mais rigorosamente a separação entre o político e o religioso. Algumas decisões judiciais proibiram os momentos obrigatórios de oração dentro dos complexos escolares – como a decisão *Engel vs. Vitale*, em 1962, confirmada, em 2000, pela decisão *Santa Fé Distrito Escolar Independente vs. Doe*. Ainda a decisão

¹¹ Prenons soin de rappeler que si ce système accepte que des choix individuels se manifestent dans l'espace d'Etat ou l'expression d'une religiosité diffuse, il interdit toute reconnaissance officielle d'une confession particulière.

Lemon vs. Kurtzman, em 1971, na qual, aprofundando os argumentos do caso Everson vs. Board of Education, de 1947, proibiu-se qualquer possibilidade de financiar atividades escolares confessionais. O que permitiu a uma jurista francesa, Elizabeth Zoller, dizer que os Estados Unidos haviam instituído um sistema "tão exigente quanto a laicidade francesa"¹².

É verdade, no entanto, para ir na direção de Luca Diotallevi, que o período recente, sob a pressão da dessecularização descrita por Peter Berger, em certos pontos, (pensemos nas Faith Based Initiatives defendidas por Bush e por Obama) renovou o espírito *philoclerical* do período anterior. A França evoluiu também, graças à sua adesão em 1970 aos mecanismos do Estado de Direito (com um aumento do poder do sistema judiciário), ela mesma ligada a um questionamento do republicanismo excessivo. Dali em diante, o Estado financia os cultos, confia as missões de mediação e de especialidade às Igrejas, abre suas escolas para o ensino das fés religiosas, admite praças confessionais nos cemitérios comunais, de modo que podemos, sem dúvida, agora subsumir o modelo francês na categoria de "separatismo moderado".

O que pensar dessa categoria, na qual, hoje em dia, os comentaristas inserem a maioria dos Estados? Para Luca Diotallevi, essa categoria é excessivamente ampla. Segundo ele, ela ignora o fato de que os estados que a instituíram não têm a mesma *public agency*, nem a mesma relação com a sociedade civil (ele opõe, a partir deste ponto de vista, o modelo "corporativista" e o modelo "associativista"). O sociólogo italiano toca apenas em uma parte. A Alemanha, por exemplo, com o seu sistema de Estado subsidiário, não é a Inglaterra, com seu regime de Estado liberal. Ao mesmo tempo, os pontos de convergência ocorrem: sua inscrição em um contexto semelhante, marcado pela imigração, pela perda de poder do Estado, pela afirmação de reivindicações religiosas, pelos regimes ocidentais em tudo estabelecidos sem abolir todas as características de seu sistema anterior,

¹² ZOLLER, Elizabeth. *La Laïcité américaine*. Paris: Dalloz, 2005. p. 17.

em esquema de pluralismo ordenado (ou "neocorporatismo") baseado nas interações mais pesadas entre o Estado e as Igrejas. Sem dúvida, devemos deixar o nosso "nacionalismo metodológico" e concordar que a segunda modernidade, com a entrada no universo da mundialização, tem, no Ocidente, um efeito dissolvente sobre os modelos de secularismo nascidos na primeira modernidade¹³.

¹³ PORTIER, Philippe. Les laïcités à l'épreuve de la deuxième modernité. In: BAUBÉROT, Jean; MILOT, Micheline; PORTIER, Philippe. *Laïcité, Laïcités*. Paris: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2014.

REFERÊNCIAS

- FORST, Rainer. *Toleranz im Konflikt: Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*. Francfort-sur-le-Main: Suhrkamp, 2003.
- FROIDEVAUX, Camille. Religion et politique dans les sociétés sécularisées. *Critique internationale*, Paris, n. 44, p. 15, juil./sept. 2009.
- KURU, Ahmet. *Secularism and State Policies Toward Religion: The United States, France, and Turkey*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2009.
- MARTIN, David. *Religion and Power: No Logos Without Mythos*. London: Ashgate, 2014.
- PORTIER, Philippe. Modernités plurielles? Une analyse longitudinale des régimes de régulation du croire dans les démocraties stabilisées. In: MILOT, Micheline; PORTIER, Philippe; WILLAIME, Jean-Paul. *Pluralisme religieux et citoyenneté*. Rennes: PUR, 2009. p. 220-255.
- _____. Les laïcités à l'épreuve de la deuxième modernité. In: BAUBÉROT, Jean; MILOT, Micheline; PORTIER, Philippe. *Laïcité, Laïcités*. Paris: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2014.
- STEPAN, Alfred. Religion, Democracy, and the «Twin Tolerations». *Journal of Democracy*, v. 11, p. 37-57, oct. 2000.
- TYRELL, Hartmann. Religion und Politik: Max Weber und Émile Durkheim. In: BIENFAIT, A. *Religionen verstehen*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, 2011, p. 61.
- ZOLLER, Elizabeth. *La Laïcité américaine*. Paris: Dalloz, 2005, p. 17.

Recebido em: 02/07/2014

Aprovado em: 05/08/2014

ALÉM DA DIMENSÃO INSTITUCIONAL, OU MELHOR, O PAPEL DO INDIVÍDUO NA DIATRIBE ENTRE A LAICIDADE E A LIBERDADE RELIGIOSA¹

Roberto Cipriani²

PREMISSA

No texto de Diotallevi, parece ser inteiramente ausente a dimensão subjetiva das escolhas que cada ator social realiza no curso de sua existência e que prescindem, na medida do possível, de quadros institucionais de referência. Na verdade, nem tudo é tratado no nível estrutural. E, mesmo em um regime altamente constritivo, o indivíduo sozinho será capaz de exprimir, de algum modo, a sua liberdade religiosa, a sua taxa de laicidade.

Contudo, mesmo sem compartilhar os excessos da *rational choice* (Coleman, 1990), é comprovado que, de tempos em tempos, toma-se uma decisão – e, desta vez, é sério – de acordo com o contexto, a situação do momento, as perspectivas futuras, as preferências de base. Para não falar dos fatores emocionais, afetivos, autorreverenciais e autorreferenciais que fazem prevalecer aquilo que parece irracional em relação ao que pareceria mais racional.

As diferenças funcionais, aliás, não passam somente por meio dos limites *hard* da sociedade, mas atingem também o nível *soft*, extremamente maleável, flexível, talvez até baumanianamente “líquido”, (Bauman, 2000) da vontade individual.

No entanto, é necessário partir de um fato que não é facilmente questionável: lá onde uma forma de religião, em sentido *lato*, está presente e operante, ela possui seu capital (de vários tipos: cultural, econômico, social,

¹ Tradução: Jane Diogo Trein. Revisão: Cláudia Mendonça Scheeren.

² Professor da Universidade de Roma TRE. Contato: roberto.cipriani@tlc.uniroma3.it

relacional, entre outros), que permite interagir no campo da comparação entre público e privado, de igual para igual ou quase, com outras formas sociais (estatais, políticas, econômicas, sindicais, corporativas etc.).

Há de se considerar também que os três (ou principalmente dois) casos tomados para serem examinados não só apresentam diferenças substanciais entre eles (que realmente Diotallevi reconhece), mas contêm, todavia, dentro deles posições e perspectivas que não são facilmente homogeneizáveis em um único modelo nacional ou estatal ou federal. Mesmo sem examinar a fratalização dos Estados Unidos, o exemplo britânico do, assim chamado, Reino Unido apresenta problemas que não são facilmente solucionáveis com um *referendum*, como aquele mais recente acerca da independência da Escócia, que expôs todas as sequelas e insatisfações profundamente enraizadas em uma parte da população que permanece consideravelmente desiludida com o resultado em favor da manutenção do *status quo*.

RELIGIÃO E POLÍTICA

Em primeiro lugar, é necessário se perguntar se realmente decaiu a influência da religião na política em geral. Estamos falando de países que sempre tiveram ligação com a religião católica, anglicana, protestante ou cristã que fosse, para não falar de outras rupturas e vicissitudes que de vez em quando atravessam o mundo transalpino, o contexto norte-americano e o albiônico.

Entretanto, lá onde o secularismo parece então ter se estabelecido também no plano jurídico (obviamente a referência é a França e a sua lei de 1905), a realidade, na verdade, apresenta diversas fendas e a laicidade estabelecida... arruina-se! Em suma, mesmo em situações extremas, registram-se, no entanto, formas de acomodação, compromissos, acordos substanciais aos quais se seguem conflitos e confrontos de fachada e *pro forma*.

Radicalismo e moderantismo, sem dúvida, incluem-se entre as modalidades habituais dos regimes e dos comportamentos políticos. Para dizer a verdade, não faltam casos em que o radicalismo se modera e se torna realista e o moderan-

tismo, de sua parte, se radicaliza. Entre o fundamentalismo e o possibilismo não existe, realmente, de fato um hiato claro, mas uma certa dose de continuidade, mais ou menos marcada pelas contingências e pelas conveniências.

O sociólogo perspicaz bem sabe que, especialmente na política, o dito pode ser desmentido facilmente pelos fatos. Basta uma mudança de regime, o advento de um líder diferente daquele que o precedeu; a necessidade de não estimular as contraposições por razões instrumentais em vista de ganhos posteriores de créditos e consensos. E, portanto, eis que a laicidade oficializada pelo Estado é repudiada pelos fatos cotidianos.

Hoje mesmo, enquanto estou escrevendo estas reflexões, presenciei cenas contraditórias e ouvi afirmações conflitantes por parte de um mesmo sujeito que não só deve ser considerado único, mas também peculiarmente representativo de uma situação muito difundida. E aqui estão os fatos.

Estava prestes a começar uma manifestação não só de cunho religioso, mas étnico-nacionalista ao mesmo tempo. Uma entrevistadora aproximou-se de um alto oficial do exército que estava fardado, presente no local, porém em uma posição mais ou menos pessoal (mas, então, por que de farda?). Antes de dar a entrevista, o militar começou dizendo que não tencionava, de modo algum, falar de política. E, portanto, o conteúdo das perguntas e das respostas permaneceu em um nível totalmente religioso e cultural no sentido mais amplo. Entretanto, deve-se notar que aquele representante do Estado, com a sua presença na cerimônia religiosa, já estava cumprindo publicamente um ato de grande visibilidade e significado sociopolítico. Não só. Pouco depois, posicionou-se na primeira fileira, com todos os seus galões dourados e um quepe de alto posto para carregar uma faixa de evidente caráter religioso e político, enquanto era apresentada, simultaneamente, a imagem sacra venerada naquela ocasião, junto com os símbolos oficiais de dois Estados-Nação. Em seguida, um sacerdote começou o rito com uma oração, também recitada fervorosamente pelo coronel. Poucos minutos depois, foram executados dois hinos nacionais: um do país de origem dos imigrantes, que se reuniram para a festa de seu santo padroeiro, e o outro do país anfitrião. Em ambos os casos, obviamente, com um equilíbrio

extraordinário de gestos e movimentos da cabeça, do rosto e das mãos, o alto oficial conseguiu, ao mesmo tempo, cantar em voz alta as palavras de seu hino nacional, saudar militarmente com a mão direita apoiada no quepe e a segurar firmemente o cartaz com o título e os símbolos da manifestação política e religiosa. Portanto, esta foi realmente uma extraordinária metáfora das dinâmicas habituais que se interpõem entre a Igreja e o Estado, entre laicidade e religiosidade, entre político e religioso.

De cunho diferente, mas, no final das contas, com um resultado final bastante similar, é uma outra experiência empírica no campo da pesquisa ligada a manifestações de religiosidade popular. Refiro-me à Polônia e à peregrinação masculina (Cipriani, 2014) ao santuário da Virgem de Piekary na década de 80, no momento em que o movimento *Solidarność* era considerado fora da lei pelo governo filocomunista. Então, a única possibilidade de se fazer presente era a de participar com as suas bandeiras e suas faixas nas procissões e nos ritos populares religiosos. Por outro lado, a hierarquia eclesiástica escolhia o direito oferecido pelo encontro de dezenas de milhares de pessoas para mover pesadas críticas do púlpito aos governantes. Culpados de um grave desastre ambiental, devido à presença, a céu aberto, de todos os resíduos do trabalho nas minas de carvão. Para não mencionar, então, o estreito entrelaçamento entre política e religião personificado pela mesma figura de um Papa polonês protagonista de uma influência importante nos acontecimentos sociopolíticos de seu país. A imagem de João Paulo II, colocada bem à vista, sobressaía-se solenemente no lugar do rito em Piekary.

Mas a casuística não para por aqui. O que dizer então do peso da religião em uma realidade social como aquela da Argentina? Quando Jorge Mario Bergoglio era cardeal e ordinário diocesano de Buenos Aires, intervinha abertamente nas questões políticas, na presença do próprio líder do governo, Nestor Kirchner, que vinha sendo duramente criticado por sua gestão nos assuntos públicos. Atualmente, o mesmo Bergoglio, em seu novo papel de Papa, presta bem mais atenção ao intervir. No entanto, é a mesma parte do governo a ter mudado de atitude: não mais um distanciamento, mas contínuas tentativas de reaproximação, também física, uma vez que a presi-

dente, Cristina Kirchner, sucessora de seu marido, repetidamente viajou a Roma, no Vaticano, para encontrar o seu adversário ideológico de outrora.

Por outro lado, há de se considerar que também a liberdade religiosa, proclamada e conclamada nos textos legislativos de algumas nações, na verdade, é, então, negada, sobretudo lá onde algumas expressões confessionais são favorecidas e, outras, ao contrário, são marginalizadas, financiadas por uns e penalizadas por outros. Isso acontece, com maior frequência, onde uma determinada religião é dominante ou também é reconhecida como a religião oficial do Estado, razão pela qual a codificada tomada de posição jurídica de *religious freedom* é contradita pelas evidências dos fatos, que veem um exercício diferenciado de liberdade, estratificado segundo privilégios concedidos ou negados, de acordo com as autorizações e proibições, segundo rigorismos e laxismos, de tempos em tempos implementados com base no indivíduo religioso receptor.

Em suma, no Estado pressupostamente laico como aquele em que está em vigor formalmente a liberdade religiosa, verificam-se inúmeras vezes desvios, remanejamentos, adaptações, que na verdade, repudiam – é realmente o caso de dizê-lo com este verbo – os princípios inspiradores. A isso, acrescente-se que dificilmente uma normativa, escrita ou pragmática, conseguirá tirar dos indivíduos as suas prerrogativas de escolha final, de decisão operativa. Por isso, de um ponto de vista sociológico, convém, ainda mais, investigar o terreno das situações concretas.

DIOTALLEVI DEFENDE...

Convém, antes de acrescentar outras observações mais ou menos críticas, colocar em foco com uma certa clareza expositiva e precisão terminológica o que é defendido por Diotallevi, o qual parte da constatação de que o “separatismo moderado” entre Estado e igreja (ou religião, principalmente cristã, nos casos da França, dos Estados Unidos e da Grã-Bretanha) seria dominante. Em suma, prevaleceria a tendência à adaptação, ao compromisso, às soluções intermediárias. Ao contrário, a contraposição férrea, absoluta e

rígida do “separatismo radical” não pareceria ter muito espaço. E também, nas formas de “separatismo moderado”, seriam encontradas facilmente muitas diferenças tipicamente funcionais, que Diotallevi procura colocar em evidência, amparando-se nos pensamentos de Niklas Luhmann (1984; 1990) que via a sociedade como caracterizada por uma substancial diferenciação de acordo com funções.

Entre outras coisas, os modelos do secularismo, assim como os do separatismo, também são “múltiplos”, segundo a perspectiva sugerida por Alfred Stepan (2011), usada como suporte por Diotallevi. E não é por acaso que a própria secularização foi também definida como processo de diferenciação funcional dentro da religião ou da Igreja (ou das Igrejas cristãs em sentido lato).

Os fatores em jogo são, obviamente, de natureza política e religiosa, mas Diotallevi leva em consideração também os de matriz jurídica, essencialmente em conexão com a questão dos direitos; este último tema ainda referente à derivação luhmanniana (Luhmann, 1984; 1990).

Via de regra, sustenta-se ter em ação uma linha de tendência voltada à cooperação apesar do “separatismo radical” da França e Estados Unidos. Isto também confirmaria “a retomada da influência da religião na política” apresentada por Casanova (1994).

Mas a este respeito vale a pena se perguntar quando, em quais circunstâncias, em quais contextos nacionais e internacionais tal influxo tenha decaído e por quanto tempo. Aqui, porém, não se está analisando a contribuição do sociólogo hispano-norte-americano, que será melhor reexaminado em um outro momento.

Um par fundamental de conceitos no discurso de Diotallevi é o constituído pela Laicidade (*laïcité*) e liberdade religiosa (*religious freedom*). A primeira é contextualizada na França, a segunda, mais nos Estados Unidos. Mas não é só esta a diferença dos dois separatismos considerados radicais. Será particularmente a referência aos aspectos jurídicos que fixará um dado divisor de águas.

Um ponto estratégico é a tomada em consideração de Diotallevi, por razões expositivas e argumentativas, da ideia de Madeley (2003) de um

“desmantelamento de todas as formas de religião de Estado” (*antidisestablishmentarianism*), datável ao vicênio entre 1980 e 2000, considerando que, anteriormente, entre 1900 e 1970 teria ocorrido exatamente o contrário, isto é, uma separação clara entre a esfera política e a esfera religiosa, a partir da lei francesa de 1905 sobre a laicidade do Estado.

Contudo, torna-se difícil aceitar essas periodizações tão precisas nos anos de início e fim quanto vagas nos conteúdos de referência. No entanto, o intervalo de tempo entre 1971 e 1979 continua a agir como um amortecedor entre as duas fases alternativas, sem qualquer caracterização. (Um período de transição? Uma fase de incerteza? Um longo momento de reflexão? Uma neutralidade casual ou intencional?). Aqui, a crítica não é dirigida a Diotallevi, mas aos autores que amam deixar de lado as fases históricas e os fenômenos que normalmente não apresentam soluções evidentes de continuidade.

Entretanto, afirma-se que, superada a concepção de uma religião de Estado, ou de um Estado confessional, mas também a de um Estado completamente separado das questões religiosas, o dado de fato assim chamado de “novo”, seria o envolvimento estatal, governativo, nas *religious issues*, com modalidades muito diferentes entre si, especialmente nos dois (ou três casos) objeto de estudo por parte de Luca Diotallevi. A este respeito, ele poderia trazer algum elemento posterior à discussão e referência ao caso mexicano, em que efetivamente, e mais que em outro lugar, vige a proibição de “[...] usar [...] publicamente roupas ou sinais que expressem uma entidade religiosa” (Diotallevi, 2015, p. 22).

Agora, porém, convém examinar a pedra fundamental da abordagem: duas cláusulas da primeira emenda à Constituição dos EUA dão lugar ao princípio de *religious freedom* que marca a distinção entre o modelo dos Estados Unidos e da França. Oportunamente, reporta-se a Jepperson (2002) para avaliar se uma sociedade é mais corporativa (para defesa dos direitos de grupos específicos) ou associativa (voltada a defender os direitos de todos) e também se é gerida de modo mais ou menos institucionalizado ou mais ou menos invasivo dos direitos individuais. A esse respeito, Diotallevi remete-se justamente a Silvio Ferrari (2012), mas negligencia outra contribuição fundamental como a de Francesco Margiotta Broglio (2011).

Mas passemos ao essencial: tudo baseia-se no fato de que, nos Estados Unidos, a liberdade religiosa vem em primeiro lugar, antes mesmo da liberdade de consciência; e, na França, ao invés, é a própria liberdade de consciência que permite e garante a liberdade religiosa. Enfim, entre os dois separatismos, corre um sulco bem profundo, que diz respeito aos fatores-chave da questão, mas que sobretudo não pode evidenciar a centralidade do papel do indivíduo nas suas escolhas de fundo. Na prática, é o sujeito social que decide o que fazer, mesmo prescindindo das declarações de princípios, das leis em vigor, da primazia da religião e/ou consciência. Ele tem os seus direitos e os usa na íntegra, só com a prudência de não incorrer em eventuais sanções estatais. Resumindo, a autonomia subjetiva, de qualquer maneira, reemerge sempre, também em uma condição de absoluta negação da liberdade dos direitos dos cidadãos individualmente.

Todavia, o Estado continua a estar muito presente no modelo de regime fundado na *laïcité*, em que ele reserva para si mesmo a gestão da presença da religião no espaço público (enquanto o cidadão pode expressar-se religiosamente em particular). No contexto de *religious freedom*, os indivíduos, ao contrário, teriam o direito de participar de forma pública nas suas atividades de natureza religiosa e desse modo impediriam, de fato, o Estado de estender o próprio poder até colonizar todo o espaço público.

No gráfico ilustrativo no final, que poderia ser mais bem elaborado, Diotallevi destaca a separação entre público e privado como pertencente à *laïcité*, razão pela qual a religião permaneceria confinada no privado. A separação de tipo *religious freedom*, ao contrário, diz respeito, precisamente, ao espaço público no qual os cidadãos manifestam abertamente as suas crenças e participam de suas cerimônias, mas o Estado não intervém e, portanto, não pode manifestar a sua influência. Na prática, para as questões religiosas, o espaço público (homogêneo, indiferenciado) do modelo francês é atribuído ao Estado; no norte-americano, às confissões religiosas que fazem algo fortemente diferenciado e livre de condicionamentos externos do Estado (ou de outras instituições).

A contribuição de Diotallevi prossegue, então, com uma retomada do tema luhmanniano dos direitos, em particular do *Grundrecht* como

“instituição” capaz de combinar o direito de liberdade com o direito de igualdade (sobre isso, seja dito incidentalmente, jogam-se as partidas por parte das religiões minoritárias que aspiram a obter uma legitimação por parte do Estado com a finalidade de poder praticar abertamente os seus cultos, com o mesmo título que a religião do Estado ou reconhecida pelo Estado ou de alguma forma dominante em um dado contexto nacional ou territorial). Enfim, a liberdade e a igualdade são critérios fundamentais do *Grundrecht*, isto é, da “instituição” que garante a diferenciação e a liberdade religiosa, favorecendo o respeito político do religioso, isto é, da liberdade individual.

Em segundo lugar, Diotallevi observou que a moderação, ou melhor, a manutenção de um equilíbrio entre direito de liberdade e direito de igualdade impede a vinda de uma supremacia do social sobre o pessoal (ou ainda do contrário). A justa combinação das duas cláusulas (da liberdade ou do *disestablishment* e da igualdade, ou seja, do *free exercise*) dá lugar a uma liberdade religiosa nos Estados Unidos bem diferente da de outros contextos socioterritoriais.

E, por fim, o luhmanniano “acoplamento estrutural” entre política e religião, como dois subsistemas do sistema social do qual derivam os direitos fundamentais, permite justamente a liberdade religiosa como um direito fundamental. Deve acrescentar-se, no entanto, que o subsistema político também interage com o sistema judiciário. De fato, o *religious freedom* norte-americano baseia-se na triangulação entre política, religião e direito.

Exatamente o “acoplamento estrutural” diferente faz divergir o separatismo radical da federação norte-americana do da francesa. Com efeito, é impensável que o modelo francês seja aplicado nos EUA. Isso se deve ao fato de que o religioso e o político dos dois contextos contêm elementos muito diferentes entre si. A diversificação diz respeito ao próprio subsistema jurídico, que é *common law* nos Estados Unidos (e na Grã-Bretanha), com base nas práticas de regulamentação que de tempos em tempos consolida-se, mas de *civil law* e de Estado de direito na França (ou *Rechtstaat* na Alemanha), com leis homogêneas escritas e não fácil e imediatamente modificáveis.

Por outro lado, historicamente, a *laïcité* tem como matriz a paz de Vestfália (1648), com o início da secularização que legitima o domínio estatal, enquanto o *religious freedom* não tem um antecedente histórico correspondente e, assim, se desenvolve no âmbito de outros horizontes.

Em uma sociedade funcionalmente muito diferenciada, caso se registre um retorno do peso da religião na política, isso não quer dizer que se está diante de um processo de de-diferenciação. Do mesmo modo, não é possível entender de forma inequívoca o que acontece em uma sociedade que é pouco diferenciada, uma vez que o político dominou: em tal caso, a retomada da influência religiosa na política não pode ter um significado claro.

Mas, os dois separatismos radicais e secularismos radicais, norte-americano e francês, têm orientações diferentes também em relação às Igrejas. Nos Estados Unidos (modelo da sociedade sem Estado), visa-se à manutenção da diferenciação funcional da sociedade, na França (modelo da sociedade de Estado), essa diferenciação é questionada.

Além disso, nos EUA, assiste-se a uma ausência da tentativa de governar e organizar a sociedade, em vez disso, na França, existe uma diferente gestão da diferenciação entre política e religião, que envolve uma ligação mais estreita entre o poder dominante do Estado e o poder judiciário, bem como um controle direto do Estado sobre o espaço público.

Apesar de tudo, no entanto, a cooperação entre política e religião coexiste em ambas as realidades sociais em questão, segundo as formas de separatismo e secularismo, ambos moderados, mas também muito diferenciados. Assim, nos Estados Unidos, a cooperação apresenta-se também como competição, concorrência, entre Estado e igrejas, o que não está no regime da *laïcité*, no qual o Estado prevalece e de fato administra a colaboração entre política e religião.

Deve-se notar que muito depende da relação (mais autônoma ou menos autônoma) do subsistema judiciário em relação ao político. O nível de tal autonomia deveria ser medido mais adequadamente no âmbito do grupo supostamente mais numeroso, representado pelo separatismo moderado.

Finalmente, deve-se ter em mente que o *religious freedom* norte-americano possui origens britânicas e é diferente daquele do norte europeu luterano e dos Estados que legitimam a religião católica ou outra religião cristã como religião de Estado.

Por outro lado, o modelo de laicidade à francesa não pode permanecer como único ponto de referência (Blancarte, 2013). A própria Europa tem situações muito variadas não reduzíveis à unidade.

Em última análise, para Diotallevi, a *laïcité* não deveria mais ter muita relevância, levando em conta as inúmeras e diversas experiências a seu respeito. Em particular, o dado sociológico que dá suporte à tese diotalleviana seria de uma presença majoritária do “secularismo moderado” que atestaria entre 70% e 90% (de qual universo estatístico? Com quais indicadores? Revelado por quem, onde, quando?).

...MAS NÃO SE PODE ESQUECER QUE...

As reflexões teóricas de Diotallevi não são banais, mas deveriam ser reforçadas mediante dados empíricos ou, pelo menos, colocados em comparação com resultados de pesquisas de campo.

Além disso, deve ser apreciado o esforço, junto com a honestidade intelectual, de querer atualizar um debate sobre o tema da laicidade que ficou demasiado ancorado à diátribe de matriz francesa, claramente datada em 2005, ano em que se comemorou o centenário da lei sobre a laicidade do Estado, aprovada em nove de dezembro de 1905 (já em sete de julho de 1904, os religiosos tinham sido excluídos do ensino). Certamente, o primeiro artigo da Lei de 1905 indicava a primazia da liberdade de consciência. Portanto, é a partir daquela primeira orientação dada pela lei que deriva a primazia da consciência no que diz respeito à religião, e, conseqüentemente, o direito de liberdade de consciência em relação ao direito de liberdade religiosa.

Ao mesmo tempo, não se pode, todavia, deixar de salientar que, ao contrário do que foi afirmado no segundo artigo da referida lei (“a República não reconhece nem paga e nem subsidia qualquer culto”), a verificação empírica a respeito disso prova exatamente o contrário, especialmente na França, na Alsácia e na Lorena. Para não mencionar a maciça intervenção do Estado francês para a preservação do patrimônio histórico e cultural da Igreja Católica: trata-se de quantias imensas e quase incontroláveis, que nem os mais atualizados especialistas do setor são capazes de quantificar. Pode-se também supor que o montante total seja superior ao que o Estado italiano paga à Igreja Católica de acordo com a declaração de impostos dos cidadãos que optam em favor da atribuição de oito partes de mil de seus impostos em favor da religião mais difundida.

Algumas observações finais. Fala-se de uma crítica de Moodod (2012) a Bhargava, mas nada é dito sobre este autor e sua posição no debate em curso. O tema da neutralidade em matéria de religião só é mencionado com duas rápidas referências bibliográficas a Ahdar e Leigh (2005) e a Monsma (2000), contudo, o assunto não é secundário pelas problemáticas que levanta. A colocação entre parênteses da situação da Grã-Bretanha e o contemporâneo privilégio das questões imersas na França e nos Estados Unidos talvez impeçam uma maior riqueza para o debate em curso. A quadripartição das combinações entre o nível institucional alto e baixo da *public agency* e da sociedade corporativa ou associativa se desenvolvia de um modo mais explícito, talvez até didático, em benefício do leitor. Permanece, entretanto, vago o conceito de *Grundrecht* como instituição, mesmo para a pouco ágil e difusa familiaridade com o pensamento de Luhmann. A propósito deste último, parece um pouco abstrata a ideia de que o subsistema político se defenda de outros subsistemas e deixe o espaço de ação fora dele: na realidade dos fatos, as dinâmicas são bastante complicadas e não facilmente classificáveis, especialmente na visão externa em relação ao subsistema político. A referência a Simmel (1890) é relevante na nota dez, no rodapé, deixando na verdade indefinidos o conceito e o processo

de “individualização” junto ao da diferenciação. O mesmo aplica-se aos conceitos de *state society* e de *stateless society*. Por fim, um olhar específico para a Europa como uma comunidade sociopolítica e econômico-cultural poderia ser apropriado. Uma bibliografia atualizada e abundante torna-se, certamente, muito útil.

O modo de proceder de Diotallevi às vezes cria problemas, porque faz alusão e sintetiza, toma como certo e frequentemente dá saltos de lógica, que interrompem a continuidade do raciocínio. Eu não nego que a leitura foi cansativa, mas, no final, houve a compreensão do texto.³

³ Dedico, grato, este texto a Massimo Rosati, que pouco antes de nos deixar, me repreendeu por ser muito crítico com Luca Diotallevi.)

REFERÊNCIAS

- AHDAR, Rex; LEIGH, Ian. *Religious Freedom in the Liberal State*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- BAUMAN, Zygmunt. *Liquid Modernity*. Cambridge, UK: Polity Press, 2000.
- BLANCARTE, Roberto. *Las leyes de reforma y el estado laico: importancia histórica y validez contemporánea*. México, D.F.: El Colegio de México; Universidad Nacional Autónoma de México, 2013.
- BROGLIO, Francesco Margiotta. *Religione, diritto e cultura politica nell'Italia del Novecento*. Bologna: Il Mulino, 2011.
- CASANOVA, José. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- CIPRIANI, Roberto. Un pellegrinaggio al maschile: il caso di Piekary. In: PRUFER, Paweł; SLOWINSKI, Przemysław (Ed.). *Relacja, Komplementarność, integracja włoskie i polskie osobliwości, Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa im. Jakuba z Paradyża w Gorzowie Wielkopolski*, 2014.
- COLEMAN, James. *Foundations of Social Theory*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990.
- FERRARI, Silvio. Law and Religion in a Secular World: a European Perspective. *Ecclesiastical Law Journal*, Cambridge, UK, n. 14, v. 3, p. 355-370, 2012.
- JEPPERSON, Ronald. Political Modernities: Disentangling two Underlying Dimensions of Institutional Differentiation. *Sociological Theory*, n. 20, v. 1, p. 61-85, 2002.
- LUHMANN, Niklas. *Religious Dogmatics and the Evolution of Societies*. New York: Mellen, 1984.
- _____. *La differenziazione del diritto*. Bologna: Il Mulino, 1990.

MADELEY, John. European Liberal Democracies and the Principle of State Religious Neutrality. In: _____. *Church and State in Contemporary Europe: The Chimera of Neutrality*. London: Frank Cass, 2003. p. 1-22.

MODOOD, Tariq. Moderate Secularism, Religion as Identity and Respect for Religion. In: REED, Esther; DUMPER, Michael. *Civil Liberties, National Security and Prospects for Consensus*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2012. p. 62-80.

MONSMA, Stephen. Substantive Neutrality as a Basis for Free Exercise: No Establishment Common Ground. *Journal of Church & State*, Oxford, n. 42, v. 1, p. 13-36, 2000.

SIMMEL, Georg. *Über Soziale Differenzierung: Soziologische und psychologische Untersuchungen*. Leipzig: Duncker & Humblot, 1890.

STEPAN, Alfred. The Multiple Secularism of Modern Democratic and Non-Democratic Regimes. In: CALHOUN, Craig; JUERGENSMEYER, Mark; VAN ANTWERPEN, Jonathan. *Rethinking Secularism*. Oxford: Oxford University Press, 2011. p. 114-144.

Recebido em: 20/07/2014

Aprovado em: 05/08/2014

A RELIGIÃO NO ESPAÇO PÚBLICO: O CASO DA ARGENTINA ENTRE *LAÏCITÉ* E *RELIGIOUS FREEDOM*¹

Verónica Roldán²

No seu texto, *Il senso e il problema del 'separatismo moderato'. Per un contributo sociologico alla analisi della religione nello spazio pubblico*, Luca Diotallevi analisa, primeiramente, as reconstruções principais da literatura sociológica dedicadas às relações entre Estado e Igrejas nas últimas duas décadas e destaca alguns pontos críticos em que uma evidente convergência: a afirmação segundo a qual os casos de separatismo radical conhecem um declínio, os casos de separatismo moderado conhecem, pelo contrário, um significativo crescimento. O autor, todavia, considera, por razões de ordem metodológica e substancial, que seja oportuno discutir a utilidade analítica da categoria de “separatismo moderado” e, mesmo antes, que seja necessário destacar as substanciais diferenças das diversas maneiras de separação entre poder político e poder religioso. Para este fim, considera, por um lado, o caso francês e, por outro, os casos britânico e estadunidense. O objetivo é mostrar como a diferença entre os regimes de laicidade e os regimes de liberdade religiosa emerge mais claramente se se considerar não uma relação bipolar, mas o complexo das relações que se estabelecem sobretudo entre três polos: o do poder político, o do poder religioso e o do poder jurídico. Para o sociólogo italiano, uma operação analítica deste tipo parece particularmente adequada a uma teoria social que assuma com devida consideração a importância dos processos de diferenciação por funções da sociedade, de acordo com a teoria proposta por Niklas Luhmann.

No específico dos estudos sociológicos das últimas décadas, Diotallevi destaca como na análise sobre a evolução das relações Estado/Igreja foi destacado um elemento crucial das transformações do espaço público: a

¹ Tradução: Claude Petrognani.

² Professora da Universidade de Roma TRE. Contato: roldan@uniroma3.it

retomada da influência da religião sobre a política, também nas sociedades denominadas “ocidentais avançadas”, com um amplo consenso em torno do declínio do modelo separatista e de uma crescente difusão das relações de maior cooperação entre Estado e Igreja.

Após uma avaliação de algumas obras de autores, como Stepan (2011), T. Modood (2012a; 2012b), J. T. S. Madeley, (2003, p. 17; 2009), Finke (2013), Rahman (2013), J. Haynes (2010), J. Fox (2006) e Casanova (2009, p. 1058), o sociólogo italiano apresenta algumas críticas às reconstruções principais e põe em dúvida não tanto a tendência geral, mas a interpretação e a tipologia com a qual elas são analisadas: a utilização de um par de categorias mais ou menos sobrepostas, por exemplo, secularismo ou separatismo radical vs. secularismo ou separatismo moderado. Para Diotallevi, o resultado do seu uso provoca alguma perplexidade não somente de natureza formal mas sobretudo de natureza substancial. A crítica principal é, porém, de ordem metodológica: põe-se em dúvida a utilidade e a coerência de uma mesma categoria que serve para definir demasiados casos, como se verifica com a categoria de “*moderate secularism*”, em que seriam definíveis nestes termos – embora isso dependa dos cálculos – de 70 a 90% dos casos estudados em nível mundial, apesar das suas substanciais diferenças estruturais.

Impacta ainda mais, lendo alguns autores como Stepan (2011), Fox (2006) e Jensen (2011), observar que, na maioria dos casos, o separatismo estadunidense e o francês acabam na mesma categoria, quando, em realidade, os dois casos deveriam compartilhar o papel de protótipos opostos entre si, pois as diferenças entre o regime francês e o estadunidense – no que diz respeito à relação entre poder religioso e poder político – são substancialmente diferentes, sobretudo quanto às condições de acesso dos atores religiosos no espaço público.

Em última análise, ao interpretar a evolução das relações Estado/Igreja a partir da utilização do par de categorias como “separatismo radical” vs. “separatismo moderado” (ou equivalentes), Diotallevi sublinha que, se na primeira categoria – em que, no entanto, estão inseridos poucos casos –

acaba-se por colocar juntos casos muito diferentes entre si, como o francês e o estadunidense, é plausível que o mesmo aconteça com a utilização da segunda categoria, na qual acontece um número bem maior de casos. É, portanto, provável que o conceito de “separatismo moderado” possua uma utilidade analítica ainda menor daquela de “separatismo radical”. É por esta razão que o “separatismo moderado” (ou termos análogos) requer um aprofundamento crítico.

O objetivo principal da contribuição de Diotallevi é, portanto, o de oferecer uma hipótese capaz de contribuir para uma crítica clara à tendência em se generalizar a análise de casos muito diferentes entre si. O autor realiza esse empreendimento a partir da teoria da diferenciação social elaborada por Niklas Luhmann (1997, p. 743 et seq.). A formulação desta hipótese parte do questionamento da assimilação do separatismo francês e do estadunidense. Para construir e desenvolver a hipótese, o autor segue também o caminho traçado por P. Beyer (2012) e P. Gorski (2000).

Portanto, o que procura fazer Diotallevi é pôr em relevo uma diferença fundamental entre regime francês e regime estadunidense, capaz de dissuadir qualquer intenção de assimilação dos dois casos de separatismo, pois podem ser muito diferentes as formas de cooperação Estado/Igreja, nem todas desenvolvidas com base na equivalência.

No que concerne à *laïcité* francesa e ao *religious freedom* estadunidense, o princípio organizativo da sociedade (corporativo ou associativo), assim como o nível de institucionalização da *collective agency* (elevado ou modesto) – ou seja, qual é a forma de auto-organização da política e de diferenciação do resto da sociedade – verifica-se facilmente que o caso francês e o estadunidense pertencem a categorias bem diferentes.

Um ponto importante é enquadrar a questão da diversidade destes dois tipos de separatismos a partir da diferença entre noções de ordem pública e dos papéis que em cada um dos casos o sistema judiciário é chamado a desenvolver, seus tribunais e suas decisões. Escreve Diotallevi (2015, p. 27-28):

Não por acaso os regimes de *laïcité* e os de *religious freedom* tratam de maneira muito diferente a noção de autonomia dos sujeitos religiosos; em torno dos graus e das formas de reconhecimento da autonomia dos atores religiosos se joga uma partida crucial: enquanto no caso da *laïcité* o espaço público resulta homogêneo e dominado pelo poder político, no caso do *religious freedom* o espaço público resulta, pelo contrário, heterogêneo e subtraído de cada hegemonia. O regime de *laïcité* é, portanto, um elemento crucial da *polity* de um *state society*, enquanto o regime de *religious freedom* é um elemento crucial da *polity* de um *stateless society*.

RELIGIÃO, ESPAÇO PÚBLICO E DIREITO

A contribuição de Diotallevi leva, portanto, em consideração um terceiro e fundamental elemento: o papel do direito na definição do espaço público. Na comparação entre *laïcité* e *religious freedom* e função pública da religião, emergem grandes diferenças: a privatização da religião na primeira *vs.* não privatização da religião na segunda; e ainda: monarquia *vs.* poliarquia, *civil law vs. common law*, *religion civil vs. civil religion*. Mesmo o conceito de liberdade religiosa e de liberdade de consciência, das relações entre política e espaço público, além de entre política e direito, assumem significados completamente diferentes no primeiro e no segundo caso.

Entenda-se, acrescenta o nosso autor, que a hegemonia garantida para o Estado na França, também com referência à religião (legado daquele *cuius regio eius et religio* consagrado em Westfalia), é simplesmente impossível e mesmo impensável nos Estados Unidos. A hipótese avançada é, portanto, a de compreender a diferença entre os dois regimes e os dois casos de acoplamento estrutural entre subsistema religioso e subsistema político realizados a partir de instituições de conteúdo e de perfil decididamente diferente. Para compreender a diferença entre separatismo francês e separatismo estadunidense, conseqüentemente, é preciso se concentrar sobretudo nas relações entre política e direito, bem como entre essas duas realidades e a religião. Os dois separatismos são manifestações parciais, mas decisivos de

duas formas muito diferentes (mais radical a norte-americana, menos a francesa), e como dois graus (mais elevado o primeiro e menos o segundo) do primado da diferenciação funcional da sociedade sobre outras formas de diferenciação social: o separatismo da *religious freedom* tem por objetivo preservar a diferenciação funcional da sociedade, o separatismo da *laïcité*, ao contrário, o de contê-la, de reduzi-la, ou de negá-la. E supõem orientações muito diferentes uma da outra em relação a uma elevada autonomia dos outros subsistemas sociais, a partir daquele econômico, científico e familiar, e, antes de tudo, em relação a um elevado grau de autonomia por parte do sistema judiciário e da administração do direito. Em suma, os dois casos determinam bem diferentemente a ação social da Igreja, do Estado, das organizações religiosas e das organizações políticas.

A LAICIDADE NA ARGENTINA: *LAÏCITÉ OU RELIGIOUS FREEDOM?*

Concordando que os processos de diferenciação e de autonomia das distintas esferas da vida social ocorram em tempos variados e de maneira não homogênea nas diferentes áreas territoriais, o que impede de falar de um processo de diferenciação social – e, portanto, de processos de separação entre poderes políticos, religiosos, jurídicos – igual em todos os contextos e de um modelo único de laicidade (à francesa) na Europa e alhures, aqui, na sequência, propõe-se a análise do caso argentino seguindo a hipótese que propõe o nosso autor.

Aplicando a análise de Diotallevi ao contexto argentino, revela-se em que medida esta nação tem sido influenciada, principalmente – desde o período de independência do reino de Espanha, no começo do século XIX – pelo protótipo de modernidade de origem francesa no que diz a respeito à conformação do Estado-nação, mas, também, a partir de um modelo de modernidade anglo-saxônico, no que concerne ao desenvolvimento de uma economia de livre mercado.

De fato, a influência do modelo político e cultural francês já está clara na *Revolução de Maio de 1810*, que estabelece a formação do *primer gobierno patrio*, ou seja, da primeira *Junta de governo* formada somente por crioulos em substituição ao último vice-rei espanhol Don Baltazar Hidalgo de Cisneors. As ideias à base dessa revolução são principalmente as do argentino Mariano Moreno, que durante os seus anos de estudo de direito no Peru ficou fascinado pelas ideias iluministas dos pensadores franceses e em particular pelas de Jean-Jacques Rousseau e o seu *Contratto sociale*³. Moreno dá o impulso inicial a um longo e difícil processo para a formação de um Estado nacional na Argentina, que vai se afirmando de uma forma mais estável em torno da década de 1880 e mais definida entre o final do século dezenove e o início do século vinte. Neste período, os processos econômicos, políticos e culturais originados na Europa entre o século dezoito e dezenove têm consequências para além-mar, portanto, no sul das Américas.

A Argentina, todavia, aguardou até março de 1854 para ter o primeiro presidente eleito nos termos da Constituição do ano precedente: Justo José de Urquiza, junto com o vice-presidente Salvador Maria del Carril. A partir desse momento – com a exceção de uma interrupção em 1860 – a sucessão dos presidentes ocorreu até 1930, respeitando as normas legais.

Em nível jurídico, a constituição argentina, no seu artigo segundo, compromete o governo federal a sustentar o culto católico apostólico romano e, na Carta constitucional de 1853, esclarece-se que o presidente da República deve professar a religião católica⁴.

No processo de modernização da Argentina, a recepção das ideias francesas torna-se manifesta também na escola de pensamento denominada *Generación del 80*, cujas mentes principais são as de Paul Groussac, Miguel Cané, Eduardo Wilde, Carlos Pellegrini, Luis Saenz Peña y Joaquín V.

³ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Contratto sociale*. Torino: Einaudi Editore, 2005.

⁴ A modificação deste artigo ocorreu em agosto de 1994, durante o primeiro governo do Presidente Carlos Saul Menem (1989-1995), de origem muçulmana mas convertido ao catolicismo.

González⁵. Tratava-se de uma classe dirigente com grandes expectativas no progresso econômico do capitalismo industrial e na organização política de um novo tipo de sociedade baseada na ordem e no progresso. Esta visão, de forte marca positivista, prevê a necessidade de eliminar os obstáculos para a sua plena realização: a saber, a cultura e a tradição, seja autóctone/indígena seja hispânica. Promove-se, também, o desenvolvimento de um tipo de educação laica e de estilo europeu. Então, os processos de racionalização e de “humanização” apresentam-se como os pilares do projeto iluminista que impõe, antes na França e depois em outros países europeus, bem como em suas colônias, a ideia de que cada sujeito racional deve gozar da liberdade política na sua completa autonomia a partir de uma nova dimensão de responsabilidade. Os indivíduos livres e iguais, pela sua natureza racional comum, serão capazes, finalmente, de introduzir um sistema legislativo e político que garanta o bom funcionamento da vida social e política sem mais restrições de natureza religiosa.

Outro objetivo é o de racionalizar a cultura do país e promover a separação da Igreja Católica das questões relacionadas ao Estado, o que implica o início da laicização deste último e um forte contraste entre poderes políticos e religiosos. Os setores liberais e os católicos na Argentina não se dividem, porém, nas questões socioeconômicas: o papel da nação como “celeiro do mundo”, ou seja, fornecedor de matérias-primas para o exterior encontra o acordo entre os dois setores.

E, embora as ideias da *Generación del 80* estejam de acordo com o liberalismo econômico, mantém-se, em geral, um claro conservadorismo político, caracterizado por práticas antidemocráticas indistintamente dos diferentes alinhamentos políticos que se alternam no poder administrativo nacional e cujo projeto de modernização – na maior parte – é marcado por nítidos caracteres anticatólicos.

⁵ Cf. DÍAZ, Alejandro. *Ensayos sobre la historia económica argentina*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1975; VÁZQUEZ-PRESEDO, Vicente. *Auge y decadencia de la economía argentina*. Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias Económicas, 1992; DONGHI, Tulio Halperín. *Vida y muerte de la República verdadera*. Buenos Aires: Ariel, 2000.

De fato, no começo de 1800 e ainda mais sistematicamente no final do século passado, a sociedade argentina conhece repetidas tentativas de hegemonia por parte de grupos com atitudes céticas em relação à religião, porque a finalidade última é a secularização do pensamento e do sistema político.

A partir da terceira década do século vinte, assiste-se, também, a um processo de recuperação e de afirmação da identidade católica da nação, bem como de reação contra o modelo laicista dependendo da diversidade de posição dos governos que se sucedem – de aliança ou de conflito – com a Igreja Católica. Como afirma o sociólogo argentino Juan Esquivel:

*En el siglo XX y con la crisis de los ideales positivistas que anunciaban un progreso indefinito, el cattolicismo reafirmó su batalla por la hegemonía ideológica y moral, por establecer un nuevo horizonte de sentido desde el cual permear la cultura estatal, política y de la sociedad argentina en general [...] Reconocida como religión nacional, cattolicismo y patria, se funden y se confunden. Y en el marco de esa 'Argentina católica', impulsaría un proceso de catolización del Estado, de las clases dirigentes, de la Fuerzas armadas, de los partidos políticos y de la sociedad argentina en su conjunto*⁶.

E, sobretudo, o retorno da democracia na Argentina a partir de 1983:

*[...] no modificó el tradicional modus operandi de la conducción eclesiástica. La ascendencia sobre las altas esferas de gobierno continuó siendo un eje central del comportamiento de la institución católica. El nivel de proximidad o de confrontación con cada gobierno estuvo signado por el margen de influencia que dispusieron los agentes superiores de la institución religiosa sobre áreas que consideraban 'naturalmente' de su incumbencia: principalmente, la educación, la asistencia social y la moral familiar y sexual. Así las cosas, las relaciones con los gobiernos de Raúl Alfonsín y Néstor Kirchner mostraron signos de conflictividad, mientras que la administración de Carlos Menem y de Fernando De la Rúa se distinguieron por la mutua legitimidad*⁷.

⁶ ESQUIVEL, Juan Cruz. Los espacios de lapicida en el Estado argentino. *Debates do NER*, Porto Alegre, Ano II, n. 18, jul./dez. 2010. p. 149-171.

⁷ Ibidem.

No entanto, nos primeiros anos de 2000, ocorre uma recuperação do processo de laicização à francesa realizado pelos governos “laicistas” de Néstor Kirchner (presidente de 2003 até 2007) e de sua esposa Cristina Fernández (presidente de 2007 até 2011, reeleita em 2011).

Com Néstor Kirchner, os objetivos parecem nítidos: a separação Igreja/Estado e a configuração do ordenamento político a partir de uma legislação que estabelece os limites de aplicação mútua; a privatização da religião como consequência desses limites de ação das instituições religiosas no âmbito público em que práticas e raciocínios devem permanecer, para existir, no âmbito do privado; a promoção da educação pública e laica, pois a configuração profunda do novo desenho social é aquela da formação de novos cidadãos, a partir de um próprio projeto antropológico; uma moral social laica derivada da prática social normativa, proveniente do Estado no qual o fundamento religioso resulta inadmissível. Em suma, o objetivo é uma república que contemple expressamente a laicidade do Estado e estabeleça um aparato normativo que torne eficaz, em todos os âmbitos, este princípio.

De fato, no início do novo milênio, para os argentinos, a religião parece estar presente como instância no íntimo das consciências, mas com menor vigor na esfera social⁸, a tal ponto que o cardeal Jorge Mario Bergoglio afirma que na Argentina a Igreja Católica é, agora, uma minoria, não tanto pelos números, mas, antes, pelos fatos. O presidente da Conferência Episcopal Argentina refere-se ao declínio da influência intelectual e ao pouco peso, no debate público, dos valores religiosos, católicos em particular.

Bergoglio denuncia a aversão aos valores cristãos por parte da cultura dominante, ou seja, do laicismo e do secularismo, presentes também na Argentina, mas como consequência de processos mais amplos.

Os parciais sucessos dos projetos laicistas produziram um modelo social – uma versão argentina de *laïcité* – hoje em dia, porém, em crise. A partir de 2013,

⁸ OLIVA, Lorena. Religiosos en lo privado, laicos en lo público. *La Nación*, Buenos Aires, 24 oct. 2012. Disponível em: <<http://www.lanacion.com.ar/1317791-religiosos-en-lo-privado-laicos-en-lo-publico>>. Acesso em: 20 nov. 2014.

ou seja, posteriormente à eleição do presidente da Conferência Episcopal Argentina, cardeal Bergoglio, a ocupar a sede de San Pietro, há uma gradual redefinição da religião e das suas instâncias no espaço público junto a uma forte mudança de rumo da posição atual do governo nacional.

A religião – católica em particular – reconquista espaços na arena pública impensáveis há poucos anos e os novos eventos levantam questões se a *nova* relação de entendimento entre Francisco e a presidente Cristina Fernández de Kirchner nos deixa vislumbrar, num futuro próximo, um modelo mais anglo-saxônico de separação das relações entre religião e política na Argentina...

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Historicamente, o caso da República Argentina seria colocado entre os contextos nacionais influenciados pelo modelo francês, em particular pelo seu ideal republicano e o seu sistema jurídico baseado na separação formal dos poderes políticos daqueles religiosos, por serem, estes últimos, considerados impróprios, com a criação de um Estado de direito, que, no caso francês, traduz-se na realização de um Estado como projeto político de soberania absoluta.

Aquele modelo de Estado laico (ou melhor, laicista), que restringe a presença da religião no espaço público a partir de um ideal de remoção de todas as referências a valores e conteúdos religiosos nas áreas reguladas pelas leis civis, foi visto como uma meta a ser alcançada também pelos patriotas da Argentina que estava nascendo no início do século dezenove.

Se a noção de laicidade, nos vários contextos nacionais, apresenta-se principalmente em relação às configurações de interação entre o Estado e a sociedade civil, no caso específico do contexto argentino, existem várias razões de interesse para aprofundar a análise da religião no espaço público: entre as dinâmicas a serem consideradas, há, antes de tudo, o fato de que o catolicismo foi um fator decisivo de modernização e de formação da identidade nacional que se manteve como patrimônio cultural da nação.

No caso argentino, confirma-se a afirmação inicial de Diotallevi no que diz respeito às transformações do espaço público: na evolução das relações Estado/Igreja, foi identificado um elemento crucial, a retomada da influência da religião sobre a política, também nas sociedades influenciadas por aquelas denominadas “ocidentais avançadas”, com um largo consenso em torno do declínio do modelo separatista e uma crescente difusão de relações de maior cooperação entre Estado e Igreja.

Se assumirmos a perspectiva analítica adotada aqui e utilizá-la como critério de discernimento, como propõe Diotallevi, torna-se possível distinguir tipos muito diferentes de cooperação entre Estado e Igreja e, portanto, também entre modelos diferentes de “*moderate secularism*” ou de “*moderate separatism*”. Torna-se possível, então, reconhecer e apreciar adequadamente a presença da variante britânica da história das relações Estado/Igreja.

E tendo presente a estreita relação entre modelos de laicidade e as atuais configurações estatais, compreende-se como este tipo de laicidade à francesa está em crise pelo simples motivo que atualmente há uma crise mais radical, a crise do Estado e das *state societies*, portanto, não mais se sustenta a equação “público=estatal”. Revela-se, dessa forma, a crise do modelo separatista das relações entre poderes religiosos e poderes políticos, bem como a presença de alternativas, como é o modelo da *religious freedom*.

Refletir sobre a relação entre religião e modernidade, religião e espaço público, poderes políticos, poderes religiosos e poderes judiciários, assim como analisar a atual complexidade do catolicismo numa nação como a Argentina, parece ser de grande interesse e um desafio analítico a desenvolver num futuro próximo.

REFERÊNCIAS

- BEYER, Peter. Socially Engages Religion in a Post-Westphalian Global Context: Remodeling the Secular/Religious Distinction. *Sociology of Religion*, Oxford, v. 2, p. 109-130, 2010.
- CASANOVA, José. The Secular and Secularism. *Social Research*, v. 4, p. 1049-1066, 2009.
- DÍAZ, Alejandro. *Ensayos sobre la historia económica argentina*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1975.
- DONGHI, Tulio Halperín. *Vida y muerte de la República verdadera*. Buenos Aires: Ariel, 2000.
- ESQUIVEL, Juan Cruz. Los espacios de lapicida em el Estado argentino. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano II, n. 18, p. 149-171, 2010.
- FINKE, Roger. Origins and Consequences of Religious Freedoms: A Global Overview. *Sociology of Religion*, n. 74, v. 3, p. 297-313, 2013.
- FOX, Jonathan. World Separation of Religion and State Into the 21st Century. *Comparative Political Studies*, v. 39, Issue 5, p. 537, jun. 2006.
- GORSKI, Philip S. Historicizing the secularization debate: Church, State, and Society in late Medieval and Early Modern Europe, ca. 1300 to 1700. *American Sociological Review*, n. 65, p. 138-167, 2000.
- HAYNES, Jeffrey. Religion and politics in Europe, the Middle East and North Africa. In: _____ (Ed.). *Religion and politics in Europe, the Middle East and North Africa*. London: Routledge, 2010. p. 1-20.
- JENSEN, Darryn. Classifying church-state arrangements. Beyond religious versus secular. In: HOSEN, Nadirsyah; MOHR, Richard (Ed.). *Law and Religion in Public Life*. The contemporary debate. London: Routledge, 2011. p. 15-33.
- LUHMANN, Niklas. *La differenziazione del diritto*. Bologna: Il Mulino, 1990.
- _____. *Das recht der gesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp, 1995.

_____. *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. v. II. Frankfurt: Suhrkamp, 1997.

OLIVA, Lorena. Religiosos em lo privado, laicos en lo público. *La Nación*, Buenos Aires, 24 oct. 2010. Disponível em: <<http://www.lanacion.com.ar/1317791-religiosos-en-lo-privado-laicos-en-lo-publico>>. Acesso em: 20 nov. 2014.

MADELEY, John. European liberal democracies and the principle of state religious neutrality. In: _____. *Church and state in contemporary Europe: The Chimera of neutrality*. London: Frank Cass, 2003. p. 1-22.

_____. Unequally yoked: the antinomies of church-state separation in *Europe and the USA*. *European Political Science*, n. 8, p. 273-288, 2009.

MODOOD, Tariq. Is There a Crisis of Secularism in Western Europe? *Sociology of Religion*, n. 73, v. 2, p. 130-149, 2012a.

_____. Moderate secularism, religion as identity and respect for religion. In: REED, Esther D.; DUMPER, Michael. *Civil liberties, national security and prospects for consensus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012b. p. 62-80.

RAHMAN, Fatima. The Effects of State-Established Religion on Religious Freedom for Minorities. *Interdisciplinary Journal of Research on Religion*, n. 9, p. 1-24, 2013.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Contratto sociale*. Torino: Einaudi Editore, 2005.

STEPAN, Alfred. The Multiple Secularisms of Modern Democratic and Non-Democratic Regimes. In: CALHOUN, Craig; JUERGENSMEYER, Mark; VAN ANTWERPER, Jonathan. *Rethinking Secularism*. Oxford: Oxford University Press, 2011. p. 114-144.

VÁSQUEZ-PRESEDO, Vicente. *Auge y decadencia de la economía argentina*. Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias Económicas, 1992.

Recebido em: 24/07/2014

Aprovado em: 05/08/2014

RÉPLICA NÃO CONCLUSIVA¹

Luca Diotallevi²

Agradeço a esta revista pela honra que me concedeu e pela oportunidade que me ofereceu. Agradeço aos colegas que tomaram em consideração o meu texto. Agradeço-os pela atenção, na esperança de que o seu esforço seja pelo menos em parte recompensado. Agradeço-os também e, sobretudo, pelas críticas que formularam. Dada a sua capacidade de estimular a pesquisa, elas constituem o melhor prêmio que o diálogo científico pode oferecer.

Na réplica solicitada, não me debruçarei sobre os pontos de consenso. Eu gostaria, pelo contrário, de me dedicar às críticas verdadeiras, em vários casos, formuladas por diversos autores. Penso poder coletá-las em seis.

Peço desculpas antecipadamente por qualquer mal-entendido ou excesso de simplificação. Também, por isso, a resposta que segue deve ser entendida não como um encerramento do confronto, mas como um relançamento que o mantém aberto e que, caso consiga, procura, por sua vez, fazê-lo progredir.

Na resposta, eu não gostaria de insistir nas referências à literatura. Os textos que precedem, no seu conjunto, colocam-se em um lugar ideal do debate sociológico dentro do qual se insere esta réplica. As coordenadas deste espaço já foram esclarecidas. Além disso, e para não sobrecarregar esta segunda intervenção, permito-me reenviar a um trabalho meu que está para ser publicado: *L'ordine imperfetto: Modernizzazione, Stato, secolarizzazione* (Rubbettino, 2014) (A ordem imperfeita. Modernização, Estado, secularização), no qual poderão facilmente encontrar ainda mais detalhadas as referências à literatura científica.

¹ Traduzido por Claude Petrognani.

² Professor da Universidade de Roma TRE. Contato: luca.diotallevi@uniroma3.it

POUCA ATENÇÃO À EXPERIÊNCIA RELIGIOSA SUBJETIVA

Tanto Portier quanto Cipriani, também explicitamente, indicam no meu texto pouca atenção à dimensão subjetiva da experiência religiosa. Como todos sabemos, esta crítica exprime uma tensão clássica e crucial da sociologia (e não somente da “sociologia da religião”). Acredito que os dois colegas percebem muito bem a minha orientação. Essa exprime uma particular ideia da sociologia e das suas competências. Efetivamente, pelo que pode valer, não estou convencido de nenhuma das propostas *sociológicas* que pretendem tratar *também* (e algumas até mesmo: *apenas*) da experiência subjetiva da religião ou de qualquer outro tipo. Acredito, antes, que a sociologia tenha encontrado um lugar entre as ciências somente a partir do momento em que, e possa mantê-lo somente na medida em que, ocupa-se da relativa – ou seja, nem absoluta nem nula – autonomia dos fenômenos sociais acerca das realidades que têm por cenário a consciência pessoal ou, a um nível ainda mais elementar, a dimensão exclusivamente psico-físico-químico-biológica do corpo humano. Portanto, é absolutamente correto sustentar que o meu texto é mais uma expressão de uma sociologia que se ocupa de comunicações (e entre estas também das ações), de instituições, de organizações e de semânticas enquanto realidades (sistemas, do ponto de vista particular que eu tento seguir) sociais. Esta posição não implica de modo algum que não existam fenômenos atribuíveis à subjetividade, nem que esta seja menos importante da realidade social ou determinada por esta, nem que esta última não possa ser fortemente condicionada por aquela, nem, enfim, que não possa ser também objeto de análise científica. Simplesmente, esta é a posição epistemológica implícita, a sociologia produz teorias e conhecimento mais úteis quando assume não ser competente diretamente pela experiência subjetiva e quando – entre outras coisas – limita-se a estudar apenas as perturbações e as influências que produz sobre o social.

Talvez neste ponto possa ser útil acrescentar duas breves notas:

- a. Por si só o critério apenas enunciado não é questionado quando a sociologia emprega conceitos como o de “religiosidade” ou de “demanda religiosa”, ou outros semelhantes. Mesmo nesse caso, de fato, trata-se ainda de comunicações (e eventuais ações), de instituições ou de semânticas e acoplamentos estruturais. Este é muito evidente – por exemplo – quando analisam-se os indicadores empregados pela literatura baseada no uso do modelo multidimensional da análise da religiosidade (de Glock e Stark em diante) ou naquela que estuda os fenômenos da demanda religiosa (Iannaccone) ou do consumo religioso (B. S. Turner).
- b. Na perspectiva teórica elaborada por Niklas Luhmann, a que o texto em questão tenta utilizar, o ponto apenas mencionado assume uma forma muito precisa e muito radical. As pessoas, de um lado, e as realidades sociais, de outro, possuem pelo menos um grau comum de realidade, entendendo-se que não se dariam os segundos sem os primeiros; possuem uma estrutura significativamente heterogênea e reciprocamente irreduzível, podem reciprocamente influenciar-se, perturbar-se, desenvolver acoplamentos estruturais (ou, de acordo com uma categoria um pouco mais simples, interpenetrar-se). O fato que sejam – brutalmente – “dois tipos de coisas diferentes” não significa que não tenham relações. O fato de haver relações, porém, não justifica a existência de uma única disciplina científica competente para ambos. Mesmo nesse caso, parece-me que Luhmann se coloca no rastro de muitos clássicos, Weber e Simmel, primeiramente, e, por exemplo, da distinção entre social e pessoal que este último mantém quando sustenta que diferenciação social e individuação, apesar de não ser a mesma coisa, procedem juntas. De outra parte, parece-me que Luhmann, muito mais que Habermas, dá conta e respeita a irreduzibilidade do pessoal ao social, diria o excedente, quase a transcendência do pessoal sobre o

social. O racionalismo de Habermas considera o pessoal mas para lhe ditar regras morais e para assimilá-lo. Talvez devido a um excesso de kantismo de minha parte, mas o interesse de Habermas a prescrever o que é necessário para o meu bem e para o bem da sociedade causa-me suspeita. Ainda mais quando isto ocorre em nome *da* razão e impondo aos indivíduos que pretendem tornar-se cidadãos de pleno direito estranhas obrigações de tradução ou, pelo menos, de traduzibilidade das suas razões na sua razão (Sweetman).

DÉFICIT DE HISTORICIDADE

Uma parte dos comentadores sublinhou um significativo déficit de historicidade: pouca atenção à variedade que os fenômenos estudados assumem, seja em termos sincrônicos ou em termos diacrônicos.

A respeito disso, penso poder propor três argumentos:

a. O primeiro e o mais importante é que verdadeiramente poucos sociólogos (incluídos os “clássicos”) podem se orgulhar de uma utilização vasta das suas teorias, tanto de parte da sociologia histórica (Gorski) quanto da pesquisa historiográfica, no sentido próprio (pode-se pensar, por exemplo, em muitos expoentes da escola do *Konfessionalisierungsparadigm*). Naturalmente, é muito provável que a minha utilização das teorias de Luhmann não tenha as qualidades dos casos apenas citados, mas, justamente, por esta razão, o eventual déficit de historicidade da análise que propus tem pouco a ver com a contribuição do sociólogo alemão.

b. Em segundo lugar, conviria controlar o que resta das críticas de a-historicidade uma vez isolado o peso de um fator diferente. O texto que propus reflete, pelo menos em parte, reconstruções históricas certamente não minoritárias na literatura sociológica em geral, mas, certamente, minoritárias entre as reconstruções das quais se vale a sociologia e em particular a sociologia da religião de língua latina (francês, português, espanhol, italiano). Com isso, não se quer abso-

lutamente sustentar que a reconstrução histórica aqui adotada seja aquela “verdadeira” enquanto que a prevalecente na porção da sociologia apenas indicada seja a “falsa”. Para chegar a uma conclusão semelhante, dever-se-ia entrar no mérito. Em todos os casos, acho extremamente útil poder discutir esta crítica. Fazendo isso, acaba-se, de fato, por tocar num tema ainda mais importante. Ou seja: de qual historiografia da modernidade depende a sociologia (e, mais uma vez, não apenas a sociologia da religião)? Muito poucos de nós nos colocamos uma questão deste tipo. Pensemos somente o quanto ela pode ser relevante quando enfrentamos problemas estruturalmente diacrônicos como o da secularização. Em casos como este, não é absolutamente a mesma coisa assumir a narrativa de Berman ou Grossi ao invés daquela de Böckenförde ou P. Prodi, aquela racionalista idealista em lugar de outras. No fundo, o que estamos lidando não é outra coisa se não a enésima variante de um interrogativo crucial e muitas vezes removido na sociologia (da religião) de língua latina: quanto esta sociologia depende ainda da ideologia da laicidade e da III República Francesa? Por exemplo, podemos bem dizer que o processo de formação do estado na França se ressentia do confronto com a realidade muito importante da Igreja e do catolicismo franceses. Mas, por que assumir como certo que a única forma de modernização política seja aquela que conduz o poder político à sua forma absoluta, à soberania, à subordinação de qualquer outra instituição social? O evento da modernização política mostra-nos, pelo contrário, também outros percursos e a diversidade entre estes e aquele francês não pode ser nem explicada nem arquivada recorrendo à presença de um competidor católico ou a diversos graus de homogeneidade/pluralismos religiosos (a respeito disso, ver, entre outros, Rokkan, Gorski etc.). Por um lado, podemos encontrar modelos de evolução política que apontam para uma diferenciação por especialização e não por absolutismo. Por outro lado, podemos encontrar firmemente raízes luteranas (a teoria dos “dois Reinos”) para a pretensão de um domínio político sem resíduos sobre a ordem social. Ou ainda, e mais profundamente, podemos representar a modernização como

afirmação progressiva do Estado e da sua laicidade (ou seja, da sua religião política e da sua autossacralização), ou, ao contrário, podemos representar o processo de modernização como uma série de *multiple modernities* (Eisenstadt), ou, ainda, podemos representar a modernização como uma progressiva afirmação do primado da diferenciação da sociedade por funções e, portanto, o estado absoluto como movimento de reação, de deformação e de freio modernos da modernização (Germani, Luhmann etc.). Neste último caso, o “Estado” e a *state society* aparece não como protótipo mas como degeneração da modernidade. A discussão acerca da utilidade destas e de outras hipóteses deve ser deixada para o confronto, entre outras, das disciplinas históricas e das sociológicas, mas, no entanto, podemos dizer sem ferir ninguém que apenas na primeira hipótese surge a pretensão – avançada justamente só por esta hipótese – de ser a única e que esta mesma singular hipótese exclusiva desenvolve ainda o papel de não criticamente discutir o quadro de orientação na maior parte da sociologia em línguas latinas. É, então, dentro desta sociologia que a opção laica, agora quase sempre na defensiva, adota a mesma estratégia defensiva que evoca uma não diversa definida e justificada pluralidade de laicidade e aquela, complementar, de definir “laicos” também os modelos de liberdade religiosa. A hipótese laica procura, assim, sobreviver à falsificação (ou seja, o desmascaramento de uma insustentável pretensão de universalidade), salvando a sua própria marca de “laicidade/laico”, mais uma vez empiricamente e até mesmo filologicamente um injustificável respiro de “espécie”, e não somente de “gênero”. Ou, ainda, algo semelhante acontece quando ao lado da oportuna recordação das raízes religiosas (de matriz cristã) da ideia de absolutismo político, realizado por C. Schmitt (Pace), não se recorda a matriz também religiosa (e também cristã) do seu oposto e a deslegitimação das pretensões operadas por E. Peterson.

Termino este ponto assinalando um possível tema de pesquisa. Por que os sociólogos (da religião) acolhem acriticamente uma representação do magistério do Concílio Ecumênico Vaticano II como momento de reconciliação entre o catolicismo oficial e a laicidade, enquanto que com

a declaração do mesmo Concílio sobre a liberdade religiosa, *Dignitatis humanae*, nos encontramos na presença da mais radical condenação da laicidade e da mais radical opção para os princípios da solução característica do regime de *religious freedom*? Uma solução que prevê um regime de separação entre poderes políticos e poderes religiosos em todos os aspectos alternativos daquela da laicidade.

c. Entre outros, Portier, Oro/Petrognani e Birman percebem, com razão, na minha opinião, a ligação entre o que consideram um defeito de historicidade e o esforço presente neste texto em adotar definições, o quanto mais possíveis, precisas e formais. Parece-me que a parte importante do seu dissenso seja aquela considerada no ponto precedente b). Todavia, muitas vezes, é por trás de problemas de ordem metodológica como este que a consideração do ponto b) pode acabar se tornando assim invisível e, portanto, deixar de exercer o próprio estímulo positivo em relação ao pensamento e à pesquisa. Por isso que creio ser útil ensinar todos os esforços para jogar por terra esconderijos desse tipo. O desejo de compreender cientificamente o contingente e, portanto, também o multiforme e o variável é algo a que não se pode renunciar. E, realmente, só Deus sabe quanto é contingente, multiforme e variável o social. Agora, dado que o conhecimento não é só do tipo científico, e que este – o conhecimento científico – é simplesmente diferente (nem melhor nem pior) em relação aos outros, trata-se de se manter nos seus próprios caracteres. Em suma: a principal das suas características é o interobjetivo controle dos seus acertos e das suas passagens lógicas. Se prescindirmos disso, simplesmente deixa-se de fazer ciência. A necessidade de definir conceitos antes de empregá-los e a transparência da estrutura lógica das teorias são ideais reguladores que podem ser satisfeitos/preenchidos em mais outras maneiras, mas das quais não se pode escapar.

As definições, as teorias e as operações devem ser sempre discutidas. Elas possuem a forma própria para poderem ser facilmente controladas e discutidas. Portanto, podem ser, devem ser e de fato têm sido inúmeras

vezes substituídas... Mas, na verdade, substituídas por outros conceitos, outras teorias e outros procedimentos operativos, que somente depois de definidos podem ser sempre arriscadamente e provisoriamente utilizados. Ao contrário, não tem nenhuma utilidade criticar uma teoria ou uma definição pela sua abstração e pela sua incapacidade de acompanhar a realidade em todas as suas nuances e suas mudanças. Se elas servem para o conhecimento científico, que é sempre artificial, limitado, finito, específico, é porque os seus instrumentos e seus métodos possuem estas características. Não importa o que nos tenha dado a sugestão ou como as ideias científicas nos chegaram à mente (Popper, Kuhn). O que importa – para começar um trabalho científico – é que lhe seja dado uma forma que permita um uso particular e uma particular forma de questionamento. O conhecimento científico não pode se emancipar do seu caráter altamente seletivo; só pode-se deixá-lo transparecer. Além de um certo limite, não é nem mesmo útil aumentar a complexidade das definições, das operações e das teorias, porque, dessa maneira, tornam-se rapidamente inutilizáveis.

Em suma, um conceito, um esquema, uma matriz para a classificação, um método ou uma teoria são feitas exatamente para serem criticadas, mas a crítica consiste não em chorar ou em estigmatizar a univocidade e o caráter abstrato, mas em propor outros conceitos, outros esquemas, outras matrizes, outros métodos e outras teorias mais úteis para resolver os mesmos problemas. Abstração e univocidade estão entre as características mais preciosas dos conceitos científicos, e devem ser elogiadas onde podem ser reencontradas. Caso contrário, o que resta é conversa fiada e não crítica.

A estas condições não escapa nem mesmo a análise histórica, a qual tendo a ver com eventos únicos e não com regularidade e formas (como a sociologia), e devendo empregar os instrumentos de diferentes disciplinas, aprecia ainda mais qualidades como a formalidade e a precisão. Graças a elas, e não à perfumaria e a oportunismos cognitivos, ela consegue aproximar, por aquele pouco ou muito que a ciência pode, a originalidade do singular e muitas vezes irrepetível evento.

QUANTAS LAICIDADES?

Numerosas críticas possuíam por objeto a noção de laicidade utilizada no texto. Até onde pude observar, pode ser acrescentada uma nota adicional:

- i. Considerando que nos encontramos com dois construtos lógicos irreduzíveis um ao outro – (a) privatização da religião, ordem social monárquica, *civil law*, *religion civile* e (b) não privatização da religião, ordem social poliárquica, *common law*, *civil religion*;
- ii. Admitido (e não concedido) que (a) se mostra relativamente e comparativamente útil em identificar primeiramente o regime francês de separação entre poderes políticos e poderes religiosos e (b) o regime britânico e estadunidense de separação entre poderes políticos e poderes religiosos mas também (com aceitação da Corte Constitucional italiana e da sua sentença 203/1989) aquele pelo qual opta a Constituição italiana em vigor;
- iii. Reconhecida a variedade dos fundamentos assumidos por estes dois regimes no tempo e a multiplicidade das soluções que no tempo e no espaço a modernidade ofereceu ao problema da separação entre poderes políticos e poderes religiosos, acabamos por nos encontrar *com pelo menos dois problemas* bastante precisos:
 - Dentro da variedade sincrônica e diacrônica a qual nos referimos em *iii*, há casos de regimes de separação entre poderes políticos e poderes religiosos que não possuem os citados quatro (em *i*) tipos de (a) sem, por isso, ter aqueles de (b)? É abordando diretamente uma questão desse tipo que se pode apreciar ou contestar a utilidade do par de constructos lógicos em questão, dos quais é *logicamente impossível* imaginar um híbrido (Giumbelli). Sem essa característica lógica, e talvez também sombreando os contornos e as condições dos dois construtos, seria impossível dar-se conta se a realidade social e histórica – como muitas vezes ocorre – tem sido capaz de ir além das capacidades da nossa imaginação;

- Estamos em condição de não nos prender na constatação de que tanto num como em outro caso, mas em termos muitos gerais, pode-se falar de “pluralismo ordenado” (Portier) ou de “panorama religioso heterogêneo do espaço público” (Pace) ou semelhantes? Utilizar o nosso esquema permite dar prosseguimento a perguntas como aquela recentemente feita por J. Casanova: “quem traça a separação entre política e religião?” Porque é evidente que uma coisa é ser política a traçar a linha de separação entre política e religião, e uma outra é se esta linha é o produto do conflito, sem vencedores nem árbitros entre política e religião (e, talvez, entre política, religião e direito). Em suma, recorrendo a um esquema como aquele proposto, sem excluir que outros esquemas possam funcionar como este, ou ainda melhor, é possível (para utilizar os termos de Portier) distinguir se a ordem para o pluralismo é dada exclusivamente pela via política, ou, então, não; se o espaço público religiosamente heterogêneo (para utilizar os termos de Oro/Petrognani) é definido somente pela política ou então não. Em suma: o pluralismo posto abaixo e dentro do primado da política não é a mesma coisa do que o pluralismo dentro do qual está como a religião e também a política e que esta última relativiza as reivindicações, não as sobrepondo nem as submetendo definitivamente nem às instâncias da religião nem a outras. Esta operação analítica é simplesmente impossível caso se siga Baubérot e se considerar o regime de *religious freedom* simplesmente como uma das “tantas laicidades do mundo”.

Uma coisa é fazer sociologia para defender a laicidade, também ao custo de dispersar saber sociológico, outra coisa é tentar acumular saber sociológico aceitando contrastar as modas culturais (e os poderes) dominantes ou também apenas localmente dominantes. O texto de Roldán, por exemplo, pareceria mostrar uma certa utilidade do esquema proposto, uma vez aplicado ao caso argentino.

A PROPÓSITO DE DIFERENCIAÇÃO SOCIAL

Críticas análogas, embora menos difusas e menos explícitas, dizem respeito à noção de diferenciação social em torno da qual, de fato, discorre o texto. Readaptado a este caso, poderia ser dito algo de muito semelhante ao que foi dito anteriormente a propósito de “laicidade”.

Muito mais rapidamente, aqui gostaria apenas de reenviar a noção luhmanniana de modernização. Esta pode ser entendida como primado da diferenciação por funções da sociedade sobre as outras formas de diferenciação social (segmentação, centro/periferia, estratificação etc.). Primado não implica substituição. As outras formas de diferenciação social continuam a funcionar, mas simplesmente o fazem a partir de, ou seja, condicionadas pelo primado de um particular tipo de diferenciação social. A noção de diferenciação social em Luhmann é precisa, e muito diferente de outras, em particular daquela proposta por Parsons. Por outro lado, nem todas as formas de diferenciação social é diferenciação funcional da sociedade (Giumbelli). Isto significa que onde há não somente a diferenciação funcional da sociedade, mas o primado desta sobre outras formas de diferenciação social, este caso contingente e preciso obriga a analisar com atenção e no detalhe quanto os outros tipos de diferenciação social resultam não anulados, mas deformados a partir dele, e como, nestas circunstâncias específicas, desenvolvem a sua ação.

Acrescento duas notas. A compreensão da modernização elaborada por Luhmann consente (a) considerar os casos de positiva relação entre aquelas que Weber chamava de “esferas sociais”: na forma da interpenetração ou naquela do acoplamento estrutural, por exemplo. Nessa direção é possível dar conta de como o primado da diferenciação funcional da sociedade não significa absolutamente redução, mas, pelo contrário, aumento das relações e, de como, no âmbito da noção de relação (Giumbelli), há ainda espaço para distinguir cooperação e conflito, perturbação e influência, e muito mais.

(b) Além disso, a teoria luhmanniana que estamos considerando ajuda a considerar distintamente o efeito deste processo em nível global, em nível regional e também em nível local, mas também as suas relações. Em particular, o caráter global do primado da diferenciação funcional da sociedade não exclui que permaneçam também significativas diferenças entre âmbitos regionais também contíguos nos quais se afirmam diferentes regimes de acoplamentos estruturais entre subsistemas, dando, assim, lugar a “configurações” muito diferentes, segundo um esquema utilizado, entre outros, por P. F. Kjaer, com resultados importantes.

CLASSIFICAR NÃO É EXPLICAR

Classificar não é explicar; muito menos, prever. Portanto, não podemos deixar de concordar com a observação, explícita em Pace e implícita em outros comentários, de que o texto deixa em aberto a questão de como evoluem os modelos. O texto, de fato, concentra-se na crítica e na eventual revisão de um particular modelo de classificação (separatismo moderado vs. separatismo radical).

Qual pode ser a contribuição para a explicação do que é legítimo esperar de uma hipótese de classificação? Pelo menos duas, parece-me. *Por um lado*, uma classificação reenvia a uma teoria e, portanto, predispõe um elemento essencial dos procedimentos de previsão (tanto em relação a um período de tempo decorrido quanto a um período de tempo a chegar) e, depois, de controle das previsões. Admitido que a expressão seguinte tenha uma qualquer plausibilidade, com uma classificação “a-teórica” não seria possível conduzir alguma operação científica (que, obviamente, não exclui que esta – como qualquer outra ideia, ainda que vaga – possa ser causa remota de úteis inspirações, também do tipo científico). *Por outro lado*, e convém fazer referência direta ao caso tratado no texto que está sendo discutido, uma classificação pode ser útil também para enfatizar o caráter crucial de uma variável. No caso em questão, procura-se colocar em evidência o papel da relação direito/política (e, portanto, direito/lei) acerca da identificabilidade

de regimes diferentes de separação entre poderes políticos e poderes religiosos. (A semelhantes conclusões chegam também autores como Richardson). Agora, não há dúvidas de que a literatura sociológica, no que diz respeito às relações entre política e religião, só raramente leva em consideração tal variável, assim como trata como sinônimos “lei” e “direitos”, talvez mesmo acriticamente, assumindo a lei como fonte do “direito”. (Trata-se do enésimo exemplo da forte e persistente influência em uma parte tão grande desta disciplina da cultura da Terceira República francesa, do seu estatismo e do consequente “nacionalismo metodológico”). Uma hipótese de classificação como aquela avançada, segundo a qual a consubstancialidade de regimes jurídicos reciprocamente incomensuráveis ajuda a distinguir entre regime de laicidade e regime de liberdade religiosa, pode proporcionar uma boa ocasião à sociologia para discutir a utilidade de alterações na própria orientação prevalente.

É SEMPRE MAIS URGENTE SEPARAR PODERES POLÍTICOS E PODERES RELIGIOSOS

Para concluir, ou seja, para relançar, é difícil não estar de acordo com as considerações finais do comentário de Pace. A atualidade obriga-nos a refletir bem se é o caso de desistir da separação entre poderes políticos e poderes religiosos, ou, pelo contrário, se não seja o caso de lutar ainda mais vigorosamente por ela.

Todavia, também e sobretudo quando se responde desta última forma (“é preciso lutar pela separação entre poderes políticos e poderes religiosos”), como pessoalmente julgo oportuno, torna-se urgente se perguntar: para qual tipo de separação entre poderes políticos e poderes religiosos deve-se lutar? Pela laicidade ou pela liberdade religiosa?

Também admitindo que os modelos modernos de separação sejam apenas dois (laicidade e liberdade religiosa) e, mais ainda, que fossem mais numerosos, deve ser rejeitada com força, a partir de uma sede puramente analítica, a pretensão característica da laicidade de confundir laicidade

e separação. Aqui, como em toda a confusão estudada, esconde-se – na forma de abuso cognitivo e da ideologia – não o germe, mas a planta já robusta da violência.

Em suma, frente ao fogo dos terroristas existem muitas razões para dizer “*je suis Charlie*”, e para fazê-lo, sem mas ou poréns. Quando, no entanto, se passa à fase *costruens*, é possível que seja “*je ne suis pas Charlie*” o que se deva dizer. E, de resto, não são poucos os que avançaram a suspeita de que a laicidade não é outra coisa a não ser império e violência de uma outra e mais ambígua religião, a religião do político que se fez absoluta na forma de “Estado” e que se tornou invisível atrás do véu de uma suposta razão imposta como única.

REFERÊNCIAS

CASANOVA, José. *Oltre la secolarizzazione*. Bologna: Il Mulino, 2000.

_____. The Secular in Secularism. *Social Research*, v. 4, New York, p. 1049-1066, 2009.

DIOTALLEVI, Luca. *L'ordine imperfetto: Modernizzazione, Stato, secolarizzazione*. Soveria Mannelli, CZ: Rubbettino, 2014.

GORSKI, Philip. Historicizing the secularization debate: Church, State, and Society in late Medieval and Early Modern Europe, ca. 1300 to 1700. *American Sociological Review*, n. 65, p. 138-167, 2000.

_____. The Secular, Secularizations, Secularisms. In: CALHOUN, Craig; JUERGENSMEYER, Mark; VAN ANTWERPEN, Jonathan. *Rethinking Secularism*. Oxford: Oxford University Press, 2011. p. 54-74.

LUHMANN, Niklas. *Funktion der Religion*. Frankfurt: Suhrkamp, 1977.

_____. *La differenziazione del diritto*. Bologna: Il Mulino, 1990.

_____. *Das recht der gesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp, 1995.

_____. *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. v. 2. Frankfurt: Suhrkamp, 1997.

_____. *I diritti fondamentali come istituzione*. Bari: Dedalo, 2002.

_____. *Organizzazione e decisione*. Milano: Bruno Mondadori, 2005.

SIMMEL, Georg. *La differenziazione sociale*. Roma; Bari: Laterza, 1982.

TURNER, Bryan. *Religion and Modern Society: Citizenship, Secularization and the State*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2011.

Recebido em: 04/02/2015

Aprovado em: 10/02/2015

DOSSIÊ RELIGIÃO
E POLÍTICA
NAS ELEIÇÕES

ELEIÇÕES GERAIS DE 2014: RELIGIÃO E POLÍTICA NO RIO GRANDE DO SUL

Ari Pedro Oro¹

Erico Tavares de Carvalho Junior²

Resumo: Este texto efetua um balanço das relações entre religião e política nas eleições de 2014 no Rio Grande do Sul. Mais especificamente, analisa as aproximações dos candidatos ao executivo estadual com segmentos religiosos, notadamente os evangélicos, bem como as candidaturas de indivíduos que acionaram seus vínculos religiosos na disputa de vagas para a câmara federal e o legislativo estadual. Por fim, será realizada uma breve análise comparativa entre os pleitos de 2010 e 2014 no que se refere às imbricações entre religião e política.

Palavras-chave: Religião; Política; Rio Grande do Sul; Eleições 2014.

Abstract: This paper evaluates the relationship between religion and politics in the 2014 elections in Rio Grande do Sul. More specifically, it analyzes the approaches of candidates for the state executive toward religious segments, particularly evangelicals. It also analyzes the candidacy from individuals who triggered their religious ties in the dispute for vacancies in the chamber of deputies and the state legislature. Finally, it holds a brief comparative analysis of the 2010 and 2014 elections, regarding to the overlapping of religion and politics.

Keywords: Religion; Politics; Rio Grande do Sul; 2014 Elections.

¹ Professor do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Contato: arioro@uol.com.br

² Estudante de Graduação do Curso de Ciências Sociais da UFRGS e bolsista BIC/UFRGS do Núcleo de Estudos da Religião (NER). Contato: erico.carvalho@hotmail.com

INTRODUÇÃO

No Brasil, mas não somente aqui, religião e política são esferas que se comunicam e dialogam entre si, especialmente por ocasião dos pleitos eleitorais, denotando, dessa forma, a existência de uma instrumentalização mútua entre essas duas esferas sociais (Mariano; Oro, 2011). Este texto procura analisar como esta relação ocorreu nas eleições gerais de 2014 no Rio Grande do Sul. Uma perspectiva comparativa com o que ocorreu nas eleições de 2010 relativamente à aproximação com o religioso também será realizada neste texto, para melhor compreender as especificidades e as recorrências dos processos eleitorais.

Será aqui privilegiada uma abordagem empírico-ilustrativa dos fatos, a qual não contempla a análise de tópicos sensíveis como as motivações das aproximações entre religiosos e políticos no “tempo da política” e as implicações de ordem teórica que isto suscita. Estes temas já foram contemplados em outros textos (Oro, 2003; 2007; 2010) e por outros tantos autores, entre eles Hervieu-Léger (1997), Michel (1997), Burity (2000), Novaes (2001), Ribeiro (2002), Burity e Machado (2006), Moreira e Mariano (2012).

A RELIGIÃO E OS RELIGIOSOS NAS ELEIÇÕES 2014 NO RIO GRANDE DO SUL

Iniciamos a análise das articulações entre religião e política ocorridas relativamente às disputas ao governo do estado do Rio Grande do Sul e ao seu representante ao senado federal. Posteriormente, a mesma análise será feita no tocante às vagas à Câmara Federal e à Assembleia Legislativa.

GOVERNO ESTADUAL

Nas eleições de 2014, sete candidatos concorreram ao governo do estado do Rio Grande do Sul. São eles: José Ivo Sartori (PMDB), Tarso Genro (PT), Vieira da Cunha (PDT), Ana Amelia Lemos (PP), Edison Estivalete (PRTB), Humberto Carvalho (PCB) e Roberto Robaina (PSOL). A análise

a seguir centrar-se-á apenas nos quatro primeiros, devido à sua votação e às suas aproximações com os segmentos religiosos do estado. Salienta-se, porém, que, ao contrário de José Ivo Sartori, nenhum dos outros candidatos explicitou seu pertencimento religioso.

José Ivo Sartori é um católico assumido, ex-seminarista. Formado em filosofia, elegeu-se vereador de Caxias do Sul, em 1976, e deputado estadual por cinco vezes (1982, 1986, 1990, 1994 e 1998). Em 2002, foi eleito deputado federal, renunciando em 2004 para concorrer à prefeitura de Caxias do Sul, cargo ao qual se elegeu, sendo reeleito em 2008. Durante a última campanha, trabalhou uma imagem de simplicidade, associada à sua origem proveniente de uma família de agricultores, descendentes de imigrantes italianos e católicos. Não buscou apoio explícito nos setores religiosos, a não ser a produção da sua própria imagem de católico, associada à ideia de cidadão rio-grandense, da qual aparentemente derivou seu sucesso. Aqui é interessante notar que, ao menos no caso do Rio Grande do Sul, o investimento do candidato nessa imagem estereotipada associada a uma religiosidade hegemônica, torna desnecessário uma maior aproximação aos segmentos católicos. Também vale ressaltar que parte do seu sucesso eleitoral se deve a uma já clássica disputa no RS entre o PT e o PMDB (que ocupa o governo do Estado pela quarta vez). O candidato chegou ao segundo turno com Tarso Genro, vencendo o pleito com 3.859.611 votos (61,21%).

Tarso Genro é formado em direito e possui uma longa carreira política. Foi vereador em Santa Maria pelo MDB (1969-1972), depois, já pertencente ao PT (Partido dos Trabalhadores), foi vice-prefeito de Porto Alegre por duas vezes (1988-1989 e 1990-1992), deputado federal pelo Rio Grande do Sul (1989-1990), prefeito de Porto Alegre por dois mandatos (1993-1996 e 2001-2002), ocupou secretarias e ministérios do governo federal entre 2003 e 2010, e foi eleito governador do Estado em 2010. Durante a campanha, deu ênfase ao discurso da diversidade e do pluralismo religioso, sem grande ênfase nas alianças pré-existentes. Recebeu o apoio do PR, sigla que conta com grande apoio pentecostal, como da Assembleia de Deus, da Igreja Batista, da Igreja Presbiteriana e mais recentemente da Igreja Mundial do Poder de Deus.

Em uma análise retrospectiva mais abrangente, percebemos um diálogo constante do candidato com os setores religiosos nos meses que antecederam o pleito eleitoral. Assim, em doze de dezembro de 2013, encontrou-se, em reunião-almoço, com cerca de setecentos pastores evangélicos, entre eles o presidente do Conselho de Pastores de Porto Alegre, Isaías Figueiró (Encontros de Fé), o Pr. Roberto Machado (Brasil para Cristo), o Pr. Egon Koberec (Igreja Evangélica Luterana do Brasil) e o Pr. Ubiratan Batista Job (Assembleia de Deus)³. Em 26 de março de 2014, falou na Convenção das Igrejas Evangélicas e Pastores da Assembleia de Deus do Rio Grande do Sul, em Itaara, declarando: “Não permitimos que o Estado seja laicizado ao contrário, ou seja, que se relacione apenas com um grupo religioso, mas dialogamos com todas as organizações com olhar para o ser humano”⁴. Em 9 de maio realizou uma reunião-almoço com várias lideranças evangélicas do estado, entre elas o Pr. Christian Lo Iacono (Encontros de Fé), o Pr. Hudson Teilor Rodrigues (Igreja Batista Brasa) e o Pr. Ubiratan Batista Job (Assembleia de Deus)⁵. Relativamente ao segmento afro-religioso, o candidato manteve a política petista de valorização da cultura afro e luta contra a discriminação, comparecendo, no dia 28 de março, na I Conferência Estadual do Povo de Terreiro. Na ocasião, declarou: “Essas religiões sempre foram segregadas, sempre foram identificadas como religião dos oprimidos, dos explorados, dos excluídos dentro da história do nosso Brasil”⁶. Vale recordar que em seu mandato foi articulado e constituído o Comitê Estadual de Povo de Terreiro, inaugurado no Palácio Piratini. Durante a campanha, o candidato também compareceu no Encontro de Povos de Terreiros, no

³ Disponível em: <<http://www.convensul.com.br/noticia/tarso-genro-se-reune-com-700-lideres-evangelicos-do-rs/#.VDaVxfldWSo>>. Acesso em: 9 out. 2014.

⁴ Disponível em: <<http://www.rs.gov.br/conteudo/193920/governador-participa-de-encontro-evangelico-na-regiao-central>>. Acesso em: 16 out. 2014.

⁵ Disponível em: <<http://www.saladeimprensaormon.org.br/artigo/lideres-religiosos-almocam-com-governador-tarso-genro>>. Acesso em: 9 out. 2014.

⁶ Disponível em: <<http://www.rs.gov.br/conteudo/194090/governador-participa-da-i-conferencia-estadual-do-povo-de-terreiro>>. Acesso em: 16 out. 2014.

Largo Zumbi dos Palmares, em Porto Alegre, em trinta de setembro.⁷ No segundo turno, obteve 2.445.664 votos (38,79%), perdendo as eleições para José Ivo Sartori.

Ana Amelia Lemos, jornalista, natural de Lagoa Vermelha/RS, elegeu-se senadora em 2010, com 3.401.241 votos, considerada uma candidata conservadora, representante dos interesses rurais, recebendo o apoio da grande mídia (representada na figura do Grupo RBS). Formou a coligação *Esperança que une o Rio Grande*, com seu partido PP (Partido Progressista), além do PSDB (Partido Social Democrata Brasileiro), SD (Solidariedade) e PRB (Partido Republicano Brasileiro), partido considerado braço político da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), recebendo, aliás, o apoio explícito desta denominação. Timidamente buscou o apoio de outros segmentos evangélicos antes mesmo do período eleitoral, como no dia 26 de abril, quando participou do 16º Encontro da Mulher Obreira da Igreja Evangélica Assembleia de Deus, em Canoas⁸. Ficou em terceiro lugar, com 1.342.115 votos (21,79%).

O candidato *Vieira da Cunha* foi eleito vereador de Porto Alegre duas vezes (1986 e 1989), deputado estadual por três mandatos e deputado federal em 2006 e 2010. Foi apoiado pelo PSC (Partido Social Cristão), partido que tem como ampla base os segmentos evangélicos mais conservadores, oriundos de pequenas denominações. Ficou em quarto lugar, com 263.062 votos (4,27%).

SENADO

Para o senado, tivemos apenas um candidato declaradamente religioso, o vereador e pastor da Igreja Universal, *Waldir Canal* (PRB), que entrou como segundo suplente da candidata *Simone Leite* (PP), os quais receberam

⁷ Disponível em: <<http://www.sul21.com.br/jornal/tarso-genro-participa-do-encontro-dos-povos-de-terreiros/>>. Acesso em: 20 out. 2014.

⁸ Disponível em: <<https://www.facebook.com/anaamelialm>>. Acesso em: 16 out. 2014.

uma votação baixa, 606.329 votos (10,58%), figurando em quarto lugar⁹. Melhor resultado obteve o candidato *Lasier Martins* (PDT), que recebeu o apoio do Partido Social Cristão (PSC), elegendo-se com 2.145.479 votos (37,42%), apenas 121.062 votos à frente do candidato *Olívio Dutra* (PT). O sucesso eleitoral do candidato vencedor deu-se principalmente devido à sua atuação como jornalista durante 26 anos, tendo sido alvo preferencial do voto conservador.

CANDIDATOS RELIGIOSOS À CÂMARA FEDERAL

No Rio Grande do Sul, nas eleições de 2014, compareceram 308 candidatos a deputado federal, que disputavam 31 vagas. Daquele total, dezoito acionaram sua identidade religiosa durante a campanha eleitoral. Foram quatorze evangélicos e quatro católicos¹⁰. Dentre os evangélicos, dois candidatos foram por nós assim considerados, posto que sua filiação religiosa é publicamente conhecida, apesar de não ser acionada por ocasião do pleito.

⁹ Como já havíamos apontado em outro texto (Oro; Junior, 2013), além de pastor, Waldir Canal é comunicador de rádio e de TV (Record). É carioca e em 1993 mudou-se para o Rio Grande do Sul. Foi vereador em Sapucaia do Sul por dois mandatos (2000-2004 e 2005-2008). Em 2008, foi eleito vereador em Porto Alegre com 7.046 votos, sendo o primeiro vereador do PRB a ser eleito na capital, e reeleito pelo mesmo partido em 2012, com 8.211 votos.

¹⁰ A título de informação, vale destacar que tomando como base apenas as listagens das candidaturas disponibilizadas pelo Tribunal Regional Eleitoral (TRE) constatamos que, em todo o país, 431 candidatos explicitaram sua identidade religiosa através de um título religioso associado ao nome, mais especificamente, entre os cristãos, foram 224 pastores (a), 85 irmãos (a), 50 missionários (a), 21 bispos (a), 11 apóstolos (a), 15 padres, e 2 freis. Entre os afro-religiosos, foram 1 pai, 4 mães e outros 3 que utilizaram nomes associados à religião. Entre os Estados, São Paulo (53), Rio de Janeiro (39) e Minas Gerais (28) apresentaram maior número de candidatos religiosos, enquanto que Mato Grosso (3), Sergipe (5) e Piauí (6) apresentaram o menor número. Obviamente que os dados acima são limitados pelo desconhecimento dos contextos locais de cada Estado, o que dificulta a identificação de outros candidatos que acionaram de outras formas uma identidade religiosa.

Evangélicos

Os quatorze candidatos evangélicos pertenciam às seguintes denominações: Assembleia de Deus (4), Assembleia de Deus Gideões Missionários (1), Internacional da Graça de Deus (2), Universal do Reino de Deus (1), Batista Betel (1), Quadrangular (1), Presbiteriana (1), Luterana (1), Mundial do Poder de Deus (1), 1 não declarou seu pertencimento denominacional.

Foram os seguintes os candidatos da Assembleia de Deus: *Ronaldo Nogueira*, de Carazinho, eleito vereador em 2004, e suplente a deputado federal em 2006 e 2010, tendo assumido a Câmara Federal em 2011. Foi indicado como candidato oficial da Assembleia de Deus e se elegeu com 77.017 votos; *Oséas Costa*, pastor e músico, de Santa Maria, já havia concorrido ao cargo em 2006 e a deputado estadual em 2010, chegando à suplência com 15.851 votos; *Iran Jasper*, pastor de Caxias do Sul, e *Eder Neves Leal*, presbítero de São Borja, ambos concorrendo pela primeira vez. Ainda da Assembleia de Deus Gideões Missionários, concorreu o cantor *Vilmar de Souza*, de Caxias do Sul.

A Igreja Internacional da Graça de Deus apresentou dois candidatos: *Gauchinho de Deus*, cantor gospel, natural de São Luiz Gonzaga, já conhecido no meio eleitoral por ter concorrido a um cargo eletivo nos anos 2008, 2010 e 2012, e a advogada *Roseli Poggere*, de Erechim, concorrendo pela primeira vez.

Pela Igreja Universal, concorreu o pastor *Carlos Gomes*, eleito duas vezes para a Assembleia Legislativa, em 2006 e em 2010. Foi eleito no pleito de 2014 com 92.323 votos. Da Igreja Batista Betel, concorreu, sem êxito, o pastor *Getúlio Vargas*, que já havia disputado, também sem sucesso, a eleição de 2010.

A Igreja Quadrangular apresentou um candidato oficial à Câmara de Deputados. Trata-se do pastor *Airton Lima*, de Cachoeira do Sul, que concorreu pela primeira vez, não logrando obter sua eleição.

Outros dois candidatos foram também considerados por sua conhecida filiação religiosa, apesar de não acionarem sua identidade religiosa por ocasião da campanha eleitoral. São eles: *João Derly*, ex-judoca, membro da Igreja Presbiteriana do Brasil e o segundo vereador mais votado em Porto

alegre em 2012, que obteve 14.038 votos, e *Onyx Lorenzoni*, membro da Igreja Evangélica de Confissão Luterana do Brasil, que já possui um mandato como deputado estadual (1998) e três como deputado federal (2002, 2006 e 2010), integrando oficialmente a Bancada Evangélica no Congresso Nacional¹¹. Ambos foram eleitos.

É válido recordar que, no caso de João Derly e Onyx Lorenzoni, assim como o ocorrido com a eleição do prefeito de Porto Alegre, José Fortunati, em 2012, e sua esposa nesta eleição, há um elemento de associação indireta da religião à figura dos candidatos. Ou seja, apesar de não ser explorada diretamente como recurso eleitoral, esta informação circula no meio evangélico e condiciona em alguma medida o voto nestes candidatos que, em alguns casos, como o de João Derly, chega a fazer campanha no meio religioso, sem, no entanto, tocar na temática religiosa. Além disso, a propósito do candidato João Derly, é preciso informar que a sua votação se deveu também à importante influência da ex-deputada federal Manuela D'Ávila, a qual, sem dúvida, conquistou muitos votos para o ex-judoca. Esta candidata, depois de alguns mandatos na câmara federal, lançou-se como pretendente à Assembleia Legislativa Estadual, tendo sido eleita com 222.436 votos. O seu apoio foi decisivo para a eleição de João Derly. Ambos concorreram pelo PCdoB.

O candidato *Cajal Nardes*, presidente do PR no Rio Grande do Sul, apesar de não se declarar membro da Igreja Mundial do Poder de Deus, recebeu seu apoio, realizando campanha junto com o Missionário Volnei Alves; ambos apareceram juntos no material de campanha com o Apóstolo Valdomiro Santiago, fundador e líder máximo daquela igreja pentecostal. No dia seis de abril, foi abençoado pelo Apóstolo em sua visita ao Rio Grande do Sul, durante a Festa da Uva.¹² No dia quinze de agosto, acrescentou

¹¹ Disponível em: <www.diap.org.br/index.php?option=com_content&view=article&id=14637&Itemid=296>. Acesso em: 28 set. 2014.

¹² Disponível em: <<http://partidodarepublica.com.br/noticias/ver/cod/140>>. Acesso em: 14 nov. 2014.

em seu Facebook o comentário: “O Missionário Volnei e eu Cajar Nardes fomos Ungidos pelo Apóstolo Valdomiro Santiago. Nessa eleição somos Candidatos pela Igreja Mundial, vamos juntos na Fé.”

Tivemos ainda um candidato, *Julian Narciso*, de Guaíba, que apesar de se declarar abertamente evangélico, não revelou a qual denominação pertence.

A tabela a seguir apresenta uma síntese informativa dos candidatos evangélicos do Rio Grande do Sul à Câmara Federal. Nota-se que quatro deles foram eleitos, e que, juntos, os quatorze candidatos evangélicos somaram um total de 589.417 votos.

Tabela 1 – Evangélicos candidatos a deputado federal

Nome	Partido	Filiação Religiosa	Relação	Votos	Eleitos
Carlos Gomes	PRB	IURD	Pastor	92.323	Eleito
Ronaldo Nogueira	PTB	AD	Pastor	77.017	Eleito
João Derly	PCdoB	Igreja Presbiteriana	Membro	106.991	Eleito
Onyx Lorenzoni	DEM	Luterana do Brasil	Membro	148.302	Eleito
Cajar Nardes	PR	IMPD	–	55.434	Não Eleito
Eder Neves Leal	PSC	AD	Presbítero	1.074	Não Eleito
Oséas Costa	PP	AD	Pastor	18.613	Não Eleito
Iran Jasper	PSC	AD	Pastor	296	Não Eleito
Getúlio Vargas	PSL	Batista Betel	Pastor	2.237	Não Eleito
Vilmar de Souza	PSC	Gideões Missionários	Cantor	390	Não Eleito
Airton Lima	PTB	Quadrangular	Pastor	31.924	Não Eleito
Roseli Poggere	PSB	IIGD	Membro	31.606	Não Eleita
Gauchinho de Deus	PSC	IIGD	Cantor	20.909	Não Eleito
Julian Narciso	PDT	Não Identificada	Membro	2.301	Não Eleito
Total				589.417	

Fonte: Organizado pelos autores.

Católicos

Nas eleições 2014, quatro candidatos à Câmara Federal pelo Rio Grande do Sul declararam-se católicos. São eles: *Wambert Di Lorenzo*, advogado, professor da PUCRS, concorreu na última eleição à prefeitura de Porto Alegre, obtendo uma votação baixa (2,46%). Possui fortes laços com a Igreja Católica, sendo membro da Ordem de Malta¹³; *Marlene Backes*, pedagoga e catequista, eleita vereadora em Presidente Lucena por três vezes consecutivas; *Julio César*, advogado, eleito vereador em Rio Grande, em 2012; e *Hermes Spolaor*, membro Centro de Tradições Gaúchas Alma Crioula, faz parte do Conselho da Igreja São João Batista de Canoas. Nenhum deles conseguiu eleger-se nessa eleição.

A tabela a seguir apresenta uma síntese informativa dos candidatos católicos do Rio Grande do Sul à Câmara Federal. Nenhum deles foi eleito.

Tabela 2 – Católicos candidatos a deputado federal

Wambert Di Lorenzo	PSD	Católico	Membro	13.074	Não Eleito
Julio César	PMDB	Católico	Membro	16.421	Não Eleito
Marlene Backes	PMDB	Católica	Membro	1.317	Não Eleita
Hermes Spolaor	PMDB	Católico	Membro	1.999	Não Eleito
Total				32.811	

Fonte: Organizado pelos autores.

¹³ Como já dissemos em outro lugar (Oro; Junior, 2013), este candidato é também membro da Cruz Vermelha e do Instituto Jacques Maritain, foi consagrado Cavaleiro de Graça Magistral em 2010 e Cavaleiro da Ordem do Santo Sepulcro (Vaticano), em 2005. Também possui fortes ligações com o Exército, principalmente com a Associação dos Ex-combatentes da FEB.

CANDIDATOS RELIGIOSOS A DEPUTADO ESTADUAL

No estado do Rio Grande do Sul, concorreram 675 candidatos a 55 vagas para Deputado Estadual, dos quais ao menos 36 acionaram a sua identidade religiosa durante a campanha eleitoral. Foram 31 evangélicos, assim divididos: 4 da Assembleia de Deus, 1 da Igreja Universal, 1 da Igreja Mundial do Poder de Deus, 1 da Igreja Internacional da Graça de Deus, 1 da Igreja Quadrangular, 1 da Metodista Wesleyana, 2 da Igreja Batista Filadélfia, 7 de denominações pentecostais independentes e 13 que não explicitaram seu pertencimento denominacional. Tivemos ainda 2 afro-religiosos, sendo 1 deles pai-de-santo, 1 espírita ou espiritualista, e 3 católicos, 1 dos quais é sacerdote.

Candidatos evangélicos

Nas eleições de 2014, três candidatos evangélicos lograram ser eleitos para a Assembleia Legislativa do estado do Rio Grande do Sul. *Sérgio Peres*, pastor da IURD, natural de Santo Antônio da Patrulha, que já havia sido eleito para a Assembleia Legislativa em 2002 pelo PSB (46.652). Deixou a vida política para se dedicar à atividade religiosa na região de Bagé. Retornou nesta eleição, elegendo-se em sexto lugar, com 67.002 votos, 548 votos a mais do que o pastor Carlos Gomes, então candidato da denominação à Assembleia Legislativa em 2010; o pastor e missionário, *Volnei Alves*, um dos líderes da Igreja Mundial do Poder de Deus na região metropolitana, ao lado do Bispo Darker Douglas, que declarou que sua candidatura faz parte de um projeto da igreja, sendo ele escolhido como candidato em um encontro que contou com mais de trezentos pastores¹⁴. Foi eleito com 33.255 votos, quadruplicando a votação obtida pelo candidato da

¹⁴ Em entrevista ao programa Assembleia Entrevista. Disponível em: <<http://www2.al.rs.gov.br/noticias/ExibeNoticia/tabid/5374/Default.aspx?IdMateria=295052>>. Acesso em: 14 nov. 2014.

denominação em 2010, que obteve 8.040 votos; a pastora *Liziane Bayer*, filha do missionário Alcides Bayer, líder da Igreja Internacional da Graça de Deus no Rio Grande do Sul, a qual foi escolhida como candidata oficial da igreja. Foi eleita com 29.121 votos.

A Assembleia de Deus contou com ao menos quatro candidatos à Assembleia Legislativa, um pastor e três membros. Nenhum deles foi eleito. Entre eles, *Jurandir Maciel*, o candidato oficial da denominação, natural de Canoas, é pastor da Assembleia e concorreu à prefeitura desta cidade em 2008, ficando na suplência a deputado estadual em 2010, com 29.564 votos (assumindo em 2011). Nas eleições de 2014, ficou novamente na suplência, tendo obtido 33.713 votos; *Fernando Vilande*, policial civil, natural do Rio de Janeiro e filho do pastor Adelino Vilande, da Assembleia de Deus de Butiá, foi eleito vereador de Palmeira das Missões em 2008 e 2012; *Laura Loureiro*, presidente do PSC de São Borja, concorreu pela primeira vez; *Darci Domingues*, advogado, natural de Barracão, vive hoje em São Leopoldo e também concorreu pela primeira vez. Ainda tivemos um candidato da Assembleia de Deus Gideões Missionários, *Fabio Negrine*, natural de Rio Grande, que concorreu pela primeira vez e se apresentou como ex-homossexual e ex-travesti.

Outros evangélicos concorreram, sem sucesso, a uma cadeira no legislativo estadual. São eles: o cantor *Cláudio Conceição*, da Igreja Batista Filadélfia de Porto Alegre, que candidatou-se nas últimas quatro eleições: em 2006, pelo PSDB e, a partir de 2008, pelo DEM; o candidato da Igreja do Evangelho Quadrangular, pastor *Celso Moraes*, de Itaqui, que já concorrera a deputado estadual em 2010 e foi eleito vice-prefeito em 2012; *Rozélio Camargo*, da Igreja Metodista Wesleyana de Uruguaiana, que concorreu pela primeira vez. Além deles, houve seis candidatos de denominações independentes. São eles: o pastor *Jaderson Maretoli*, da Missão Santa Maria, natural de Itaqui, que concorreu pela primeira vez; o pastor *Perci Pereira*, da Igreja A Glória de Deus, de São Leopoldo, o qual foi eleito vereador desta cidade em 2012; *Michele Bettega*, diaconisa da Igreja de Cristo de Vacaria;

o pastor *Airton Borges*, da Igreja Cristo é a Solução, de São Miguel das Missões; o pastor *Ezequiel Welter*, da Igreja Cristo é a Solução Renovada de Quaraí, já tendo concorrido a vereador, em 2012; e o pastor *Marcos Calegari*, da Igreja Comunidade Cristã de Sapucaia do Sul, que concorreu nas últimas três eleições.

Outros treze candidatos, apesar de se identificarem como evangélicos, principalmente em suas páginas de Facebook utilizadas para a campanha, não declararam publicamente seu pertencimento denominacional. São eles: a professora de Caxias do Sul, *Eliane Campos*; a psicóloga de Santa Maria, *Ana Neri Knupp*, que já havia concorrido a vereadora em 2012; o presidente do PSC de Porto Alegre, *André Maia*; o cantor gospel *Jair Martins*, de Novo Hamburgo; o presidente do PSC de Canoas, *Vagner Santos*; *Mario Gonçalves*, de Alvorada, que já havia concorrido a prefeito em 2012; *Gilberto Santos*, de Campo Bom, que também concorreu a vereador em 2012; *Tarcísio de Góis*, de Portão; *Divaldino Luiz Pires*, de Aratiba; o pastor *Clovis da Silva*, de Santa Rosa; o músico *Paulo Roberto da Silva*, de Santo Augusto, líder da banda Opus Dei; o locutor de rádio e cantor *Adair Santos*; e *Elmar Cainelli*, de Bento Gonçalves, que já havia concorrido a prefeito em 2012.

Ainda tivemos a candidatura de *Regina Becker Fortunati*, esposa do prefeito de Porto Alegre, José Fortunati, que é publicamente conhecida como membro da Igreja Batista Filadélfia, assim como seu esposo, mantendo ativamente contato com o segmento evangélico. Por ocasião do pleito, porém, não acionou a sua identidade religiosa; baseou a sua campanha na sua ação como defensora dos animais. Mas, como já comentamos anteriormente, o não acionamento desta identidade não significa um desconhecimento deste pertencimento por parte dos eleitores e, ainda, deve-se levar em conta a sua associação à figura de seu esposo. Foi eleita deputada com 46.788 votos.

Em um recorte por partido, vemos o PRB (Partido Republicano Brasileiro), PR (Partido da República), PSB (Partido Socialista Brasileiro), PSL (Partido Social Liberal), DEM (Democratas, anteriormente PFL), PTC

(Partido Trabalhista Cristão) e PDT (Partido Democrático Trabalhista) com um candidato evangélico em cada um deles, o PMDB (Partido do Movimento Democrático Brasileiro) com dois, o PTB (Partido Trabalhista Brasileiro) com três e o PSC (Partido Social Cristão) com dezenove. Este último, que surgiu em 1985, recebeu o seu registro oficial em 1990 e vem crescendo a cada eleição, conquistando vagas nos legislativos e prefeituras por todo país,¹⁵ sem, no entanto, conseguir eleger um governador ou mesmo obter uma boa votação para seus candidatos à presidência.¹⁶ Este inchamento das candidaturas do PSC pode indicar uma política institucional dos evangélicos de obterem visibilidade ou uma maior disposição em participar no pleito eleitoral, compatível, dessa forma, com o pensamento recorrente no meio evangélico de uma maior participação na política nacional. Trata-se de uma projeção que, nestas eleições de 2014, culminou com o lançamento do candidato evangélico à presidência da república, Pastor Everaldo¹⁷, além

¹⁵ O PSC possui hoje treze deputados federais, um senador, 34 deputados estaduais e 1.431 vereadores.

¹⁶ Nas eleições de 1994, lançou o candidato à presidência Hernani Fortuna, que obteve o último lugar, com 0,38% dos votos; em 1998, lançou o candidato Sergio Bueno, que ficou em penúltimo lugar, com 0,18%; em 2006, o partido tentou lançar a candidatura de Rogério Vargas, mas este desistiu na última hora; e nas eleições 2014 novamente o partido atingiu uma baixa votação, ficando em 5º lugar.

¹⁷ O candidato *Pastor Everaldo* (PSC), nascido no Rio de Janeiro, formado em Ciências Atuariais, pastor da Assembleia de Deus e vice-presidente do PSC, apresentou um programa político totalmente vinculado às suas convicções religiosas, representando os setores evangélicos mais conservadores e partidários do liberalismo econômico. Sua campanha foi mais estática, recebendo apoio de alguns líderes evangélicos, mas perdendo apoio ao longo do processo. Também foi apoiado pelo pastor Silas Malafaia e pelo deputado Marco Feliciano. Apesar do apelo à fé e de representar a oportunidade para os segmentos evangélicos atingirem uma posição política de relevância, o candidato não conseguiu sensibilizar o eleitorado, recebendo apenas 780.513 votos (0.75%). Seu fracasso eleitoral aparentemente se deu devido ao posicionamento excessivamente fundamentalista, o que desagradou principalmente os segmentos neopentecostais, em razão do seu discurso sobre o “Estado mínimo”, que afastou seus eleitores, pois, segundo pesquisa Datafolha,

de novamente comparecer à disputa à presidência da república, a candidata Marina Silva, fiel da Assembleia de Deus¹⁸.

A tabela a seguir apresenta uma síntese informativa dos candidatos evangélicos que, nas eleições de 2014, pleitearam uma vaga ao legislativo estadual do Rio Grande do Sul. Quatro deles foram eleitos.

em torno de 73% creem que o Estado tem o dever de interferir na economia. Além disso, esse discurso foi associado à perda da assistência básica prestada pelo governo na saúde, educação e nos programas sociais, como o bolsa família. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/poder/2014/09/1512202-eleitorado-de-everaldo-rejeita-estado-minimo-aponta-datafolha.shtml>>. Acesso em: 13 nov. 2014.

¹⁸ De fato, a candidata *Marina Silva* (PSB), embora seja fiel da Assembleia de Deus, desde a sua candidatura à presidência pelo PV, em 2010, busca desvincular sua identidade religiosa da política, sem, no entanto, afastar o eleitorado evangélico, optando por declarar-se uma candidata laica. Em 2014, foi indicada como candidata à vice-presidência de Eduardo Campos. Seus esforços em afirmar-se como candidata laica não impediram Campos de circular pelo meio religioso. Assim, em 5 de agosto participou de evento da Assembleia de Deus que contou com cerca de 2.000 pastores, juntamente com o seu adversário Pr. Everaldo. Dias depois, em 13 de agosto, o político faleceu em um trágico acidente aéreo, assumindo Marina como candidata à presidência. A candidata obteve um aumento nas intenções de voto, chegando a 37% no final de agosto entre os eleitores evangélicos, segundo pesquisa Ibope. Mas, logo em seguida, devido à campanha desfavorável no meio cristão, foi obrigada a optar por retirar de seu programa algumas propostas sensíveis a este segmento, como o apoio à união de pessoas do mesmo sexo, decisão que melhorou sua imagem junto a este segmento, mas lhe custou o apoio do eleitorado GLBT.

Tabela 3 – Evangélicos candidatos a deputado estadual

Nome	Partido	Filiação Religiosa	Posição	Votos	Situação
Sérgio Peres	PRB	IURD	Pastor	67.002	Eleito
Volnei Alves	PR	IMPD	Missionário	33.255	Eleito
Liziane Bayer	PSB	IIGD	Pastora	29.121	Eleita
Regina B. Fortunati	PDT	Igreja Batista Filadélfia	Membro	46.788	Eleita
Cláudio Conceição	DEM	Igreja Batista Filadélfia	Cantor	7.183	Não Eleito
Jurandir Maciel	PTB	AD	Pastor	33.713	Não Eleito
Fernando Vilande	PSC	AD	Membro	5.472	Não Eleito
Laura Loureiro	PSC	AD	Membro	642	Não Eleita
Darci Domingues	PSC	AD	Membro	375	Não Eleita
Fabio Negrine	PSC	Gideões Missionários	Missionário	507	Não Eleito
Celso Moraes	PTB	Quadrangular	Pastor	30.003	Não Eleito
Jaderson Maretoli	PTB	Missão Santa Maria	Pastor	3.939	Não Eleito
Perci Pereira	PSL	Igreja a Glória de Deus	Pastor	3.449	Não Eleito
Michele Bettega	PSC	Igreja de Cristo	Diácono	441	Não Eleita
Rozélio Camargo	PSC	Metodista Wesleyana	Membro	298	Não Eleito
Airton Borges	PSC	Cristo é a Solução	Pastor	1.677	Não Eleito
Ezequiel Welter	PSC	Cristo é a Solução Renovada	Pastor	371	Não Eleito
Marcos Calegari	PMDB	Igreja Comunidade Cristã	Pastor	2.335	Não Eleito
Paulo Roberto da Silva	PMDB	Não identificada	Musico	18.644	Não Eleito

Clovis da Silva	PTC	Não identificada	Pastor	156	Não Eleito
Ana Neri Knupp	PSC	Não identificada	Membro	1.112	Não Eleita
André Maia	PSC	Não identificada	Membro	1.309	Não Eleito
Jair Martins	PSC	Não identificada	Cantor	959	Não Eleito
Vagner Santos	PSC	Não identificada	Membro	549	Não Eleito
Mario Gonçalves	PSC	Não identificada	Membro	1.194	Não Eleito
Gilberto Santos	PSC	Não identificada	Membro	722	Não Eleito
Tarcísio de Góis	PSC	Não identificada	Membro	354	Não Eleito
Divaldino Luiz Pires	PSC	Não identificada	Membro	1.714	Não Eleito
Eliane Campos	PSC	Não identificada	Membro	1.620	Não Eleita
Adair Santos	PSC	Não identificada	Cantor	732	Não Eleito
Elmar Cainelli	PSC	Não identificada	Membro	838	Não Eleito
Total				516.257	

Fonte: Organizado pelos autores.

Nota-se que o total de votos direcionados aos evangélicos para a Assembleia Legislativa é relativamente próximo àquele obtido pelos candidatos evangélicos à Câmara Federal, ou seja, 516.257 para a primeira e 589.417 para esta última.

Afro-religiosos e espírita

Como dissemos anteriormente, nas eleições de 2014 ao legislativo estadual do Rio Grande do Sul, compareceram dois candidatos que explicaram publicamente o seu vínculo com o campo afro-religioso. São eles: *Pai Antonio de Ogum*, líder do Templo de Umbanda Pai Ogum Beira em Santa Cruz do Sul, que já concorreu a vereador pelo PT, nesta mesma cidade, em 2012. Obteve 454 votos. E *Bara-Exu Olumide Betinho*, que concorreu pelo PT e obteve 3.157 votos. Apresentou-se com uma proposta de identificação total com as religiões de matriz africana, começando por

utilizar seu nome religioso (Olumide) associado ao nome do orixá Bará, em uma posição polar de resistência e não identificação com a cultura cristã circundante. Com os dizeres “Quem é de Axé, quem é de Saravá vem com a gente”, buscou congregar o apoio como representante das religiões de matriz africana. Alcançou 3.157 votos.

O candidato espírita, ou espiritualista, como ele também se chama, Marlon Santos, já tinha sido eleito deputado estadual na legislatura de 2002-2006. Antes disso, fora vereador em Cachoeira do Sul, onde alcançou fama como renomado curandeiro espírita. Nessa cidade, atendia, em todos os sábados, entre 800 e 1.200 pessoas que o procuravam em busca da cura. Nestas ocasiões, trabalhava em estado de transe¹⁹. Não se reapresentou como candidato nas eleições de 2006. Tentou retornar à Assembleia Legislativa em 2010, ficando na primeira suplência do PDT, com 33.174 votos. Nas eleições atuais de 2014, foi eleito com a maior votação do PDT: 91.100 votos.

Católicos

Pelo menos quatro candidatos ao parlamento estadual declararam sua pertença ao catolicismo durante a campanha eleitoral de 2014. Nenhum deles elegeu-se deputado. São eles: 2 fiéis, 1 pregador e 1 sacerdote. Este último é o padre capelão *Wilson Pedro Lill*, responsável pela Paróquia São Cristovão, em Passo Fundo, eleito vereador deste município em 2012. Concorreu pelo PSB e obteve 7.891 votos. O pregador é o engenheiro civil *Luciano Martins*, membro da Renovação Carismática Católica. Foi eleito vice-prefeito de Capão da Canoa em 2000 e concorreu em 2004 e 2012

¹⁹ Em abril de 2003, disse-nos, em entrevista, o então parlamentar: “trabalho em estado de transe, que possibilita que a entidade espiritual (que já passou pela terra) atue por intermédio do mediador (ele próprio), auxiliando as pessoas que buscam o atendimento. No meu caso, entro em um transe completo, que inviabiliza minha consciência, pois, se eu ficar consciente, acabo atrapalhando o trabalho da entidade”. E completou: “Entro em transe às oito horas da manhã, paro ao meio-dia, volto a uma hora da tarde e fico até quando tem gente para atender.”

a vereador, ficando como suplente no último pleito. Nas eleições de 2014, concorreu pelo PMDB e obteve 13.878 votos. Os dois outros fiéis católicos são: *Aldacir Oliboni*, do PT, político bastante conhecido no meio católico, principalmente por sua atuação como Cristo, desde 1981, durante as representações da Paixão de Cristo em Porto Alegre (Bem; Tadvald, 2004), eleito três vezes vereador, em 2000, 2004 e 2008, e suplente para a Assembleia Legislativa em 2010, assumindo em 2012. Obteve 19.162 votos. E *Edson da Rosa*, eleito três vezes como vereador em Caxias do Sul, em 2004, 2008 e 2012, tendo sido secretário municipal de educação entre 2009 e 2011. Concorreu pelo PMDB e recebeu 14.858 votos.

RELIGIÕES E ELEIÇÕES: REINCIDÊNCIAS E ESPECIFICIDADES

Uma breve comparação com o ocorrido nas eleições de 2010 mostra que, relativamente à disputa ao Palácio Piratini²⁰, tanto naquela quanto na eleição de 2014, os seus candidatos têm buscado apoios junto a líderes e organizações religiosas. Assim, o candidato Tarso Genro, vencedor das eleições em 2010, reuniu-se naquela campanha com pastores da Igreja Assembleia de Deus e da Igreja Mundial. Outro candidato, José Fogaça, participou de cerimônia de inauguração do templo da igreja Bola de Neve, no bairro Sarandi, em Porto Alegre, enquanto que a então governadora Yeda Crusius, compareceu num encontro da Universal no Gigantinho e conquistou o apoio de representantes do Partido Republicano Brasileiro (PRB). Yeda Crusius ainda compareceu, em Porto Alegre, à cerimônia do ano novo judaico, na Sociedade Israelita Brasileira de Cultura e Beneficência.

As aproximações dos candidatos ao executivo com lideranças religiosas, sobretudo evangélicas, é, portanto, recorrente, e isso em praticamente todas as eleições que se sucederam ao período ditatorial no país. Como vimos, isso também ocorreu nas eleições que acabam de se realizar. Por isso mesmo, como dissemos em outro lugar (Oro; Mariano, 2010, p. 13), toda essa

²⁰ Sede do governo estadual no Rio Grande do Sul.

reincidência indica “[...] que os candidatos a cargos eletivos não desconsideraram na campanha eleitoral o potencial político detido pelas organizações religiosas, sobretudo as evangélicas. Como outros autores já mostraram, esta situação é recorrente em todo o Brasil (Burity, 1997; Sanchis, 1991; Mariano; Hoff; Dantas, 2006)”.

Relativamente à disputa por cadeiras na Câmara Federal, recordamos que, nas eleições de 2010 no Rio Grande do Sul, compareceram seis candidatos religiosos, todos evangélicos, dos quais somente um deles, Onyx Lorenzoni, logrou ser eleito. Além dele, concorreram dois pastores pentecostais (Ronaldo Nogueira, da Assembleia de Deus, e Valdir Canal, da Igreja Universal), o cantor gospel Gauchinho de Deus (associado à Igreja Internacional da Graça de Deus) e dois pastores de igrejas evangélicas históricas (Getulio Vargas, da Batista Betel, e Elias Vidal, da Adventista do Sétimo Dia). Nas eleições atuais, a maioria deles compareceu novamente como candidato, menos Elias Vidal. Desta feita, Onyx Lorenzoni e Ronaldo Nogueira foram eleitos, Valdir Canal apresentou-se como suplente ao senado na candidatura de Simone Leite e Getulio Vargas concorreu novamente a deputado federal, obtendo uma votação bem aquém daquela alcançada em 2010. Naquela eleição, concorrendo pelo PSC, obteve 17.057 votos enquanto que nas eleições de 2014, desta feita concorrendo pelo PSL, obteve 2.237 votos.

Portanto, diferentemente do que ocorreu nas eleições precedentes, quando somente um candidato evangélico conquistou uma cadeira na Câmara Federal, nas eleições atuais, quatro candidatos evangélicos foram eleitos para a Câmara Federal pelo Rio Grande do Sul: Onyx Lorenzoni (Igreja Luterana), Ronaldo Nogueira (Assembleia de Deus), João Derly (Igreja Presbiteriana) e Carlos Gomes (Igreja Universal).

No que concerne à disputa para a Assembleia Legislativa do Estado do Rio Grande do Sul, em 2010, foi eleito somente um pastor evangélico. Ocorreu, então, a reeleição do pastor Carlos Gomes, da Universal, que, nas eleições atuais, foi eleito como deputado federal. Ainda nas eleições de 2010, outras denominações evangélicas, como a Assembleia de Deus e a Quadrangular, apresentaram candidatos provenientes de suas fileiras, mas

nenhum deles foi eleito. Da Assembleia de Deus, compareceram, no mínimo, cinco pastores e uma fiel que se declararam candidatos e membros dessa denominação. Alguns foram apoiados oficialmente pela cúpula dirigente da Igreja enquanto que outros se lançaram como candidatos por conta própria. O resultado foi, como já havia ocorrido em eleições anteriores, a pulverização dos votos e a não eleição de nenhum dos candidatos, por excesso de opções dentro de uma mesma denominação. Já a Igreja Quadrangular havia apresentado um candidato, que também não logrou ser eleito. O mesmo ocorreu com o representante da Igreja Mundial do Poder de Deus.

Nas eleições de 2014, o sucesso evangélico foi maior: elegeram-se três deputados ao parlamento estadual. Contribuiu, para tanto, o fato de que as três denominações que emplacaram seus representantes adotaram o modelo da candidatura oficial, inaugurada com a Igreja Universal há algumas décadas (Oro, 2003). Ou seja, essas denominações procederam à escolha de candidatos membros das mesmas, escolhas essas realizadas não pelas bases, mas pelas cúpulas dirigentes, e concentraram neles toda a sua capacidade de mobilização visando às suas eleições, o que, via de regra, tem resultados positivos, que podem ser contrapostos a estas iniciativas isoladas de religiosos sem o apoio massivo dos líderes de suas denominações, tendo como consequência uma votação baixa ou, no caso de vários candidatos, na pulverização dos votos.

Há, porém, diferenças de prática de campanha eleitoral entre as denominações que adotaram o modelo da candidatura oficial. A Universal e a Mundial apresentaram seus candidatos durante os cultos – sobretudo os dominicais – e, ao término dos mesmos, incentivavam os irmãos a votarem neles. Ou seja, naquelas duas denominações, a propaganda eleitoral ocorreu também no interior dos templos. Já na Internacional da Graça, a campanha ocorreu “da porta para fora”. Isto é, foi interdito pela cúpula dirigente de se falar em eleições no interior do recinto religioso. Foi também proibido apresentar a candidata oficial ou distribuir material de campanha dos candidatos oficiais da própria Igreja. Tudo isso ocorreu da porta do templo para fora. É neste local que foi entregue o material de campanha aos membros da

igreja e demais transeuntes²¹. Neste particular, a própria candidata Liziane Bayer assim se expressou:

A igreja tem aquela restrição. A gente não pode falar de política dentro da igreja. Tu trabalha uma conscientização das pessoas, a necessidade de tu te envolver, de tu não se excluir de política, mas ao mesmo tempo, tu não pode pedir voto lá dentro.²²

A candidata ainda salientou que o fato de ser filha de uma importante liderança da igreja e ter realizado trabalho como apresentadora de televisão ajudaram na divulgação de sua candidatura.

Esta peculiar divisão entre política e religião é comum dentro do segmento evangélico e já foi trabalhado anteriormente (Pedde, 2004; Meirelles; Weege; Picolloto, 2006). Porém, isso não impede o desenvolvimento neste meio religioso da necessidade da intervenção da religião na manutenção dos princípios cristãos dentro da administração pública, seja pela eleição de religiosos ou pelo apoio de candidatos que defendem tais princípios. A partir daí, surge uma variedade de posições: o afastamento do político mas defendendo o voto consciente (Congregação Cristã e Deus É Amor),

²¹ No material de campanha dos seus candidatos no Rio Grande do Sul (Missionário Volnei e Cajar Nardes), o Missionário R. R. Soares, da Igreja Internacional da Graça, convocou os seus fiéis a votarem nestes dizendo que “[...] é no parlamento que as leis que nos regem são feitas [...]. Para não termos nenhum impedimento na realização da obra do Senhor, faz-se necessário eleger homens de caráter, compromissados com a verdade e a moralidade [...]. Os favoráveis ao aborto não desistem de lutar para que muitos bebês não nasçam.” E finaliza dizendo que “Se as pessoas de bem se calarem, as famílias serão destruídas em breve.” O tema da valorização da família, bem como o combate à drogadição, também figurou no material de campanha dos candidatos oficiais da Universal. Por exemplo, um dos compromissos do candidato a deputado estadual Sergio Peres era a “valorização da família para combater a drogadição e a criminalidade”, além de “estruturação dos centros de tratamento de dependentes químicos”.

²² Entrevista ao Programa Assembleia Entrevista. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=pCB9aaZVIZQ>>. Acesso em: 12 jan. 2015.

o não lançamento de candidatos mas o apoio a um candidato específico, religioso ou não, bastante comum em denominações independentes, ou o lançamento de candidatos oficiais (IURD, IIGD e IMPD). São também demarcados limites específicos entre o sagrado e o profano nas opções de cada denominação ao se inserir na política, decorrendo daí a importância de criar um distanciamento perceptível para os fiéis, um dentro e um fora, um espaço religioso e um espaço secular, ou o reconhecimento de um religioso, mesmo que este mantenha uma imagem secular.

A diferença entre as denominações também apareceu no material impresso. Na Internacional da Graça, as candidatas (a deputado estadual e federal) aparecem acompanhadas da imagem de R. R. Soares, fundador e líder geral da denominação. O mesmo ocorreu no material da Mundial, onde, além da figura do candidato, ao fundo do *santinho* aparece o candidato sendo abençoado pelo Apóstolo Valdemiro Santiago, figurando abaixo a seguinte frase atribuída a ele: “Esse é o meu candidato, da minha família, dos meus amigos”. Já com os candidatos da Universal, não há uma associação com a imagem do líder máximo da denominação, Edir Macedo, mas com os líderes locais, como o Pastor Carlos Cucato, responsável pela Universal no Rio Grande do Sul, além de não haver uma referência direta ao pertencimento do candidato à Universal (como o título de pastor junto ao nome).

Quanto à Assembleia de Deus, mais uma vez, nenhum dos seus candidatos logrou se eleger, insucesso que se repete desde 2006, principalmente pela pulverização dos votos entre os vários candidatos da denominação. Embora a Assembleia também tenha adotado o modelo do encaminhamento da candidatura oficial, não logrou eleger o seu representante Jurandir Maciel, uma vez que essa denominação não concentrou, como fizeram as igrejas anteriormente referidas, a campanha neste candidato, deixando os irmãos livres para votarem em quem quisessem.

Entre os afro-religiosos, tivemos uma redução significativa. Em 2010, apesar de nenhum candidato eleger-se, os três candidatos em questão, a saber: Pedro de Oxum, Tony e Vera Soares, juntos, somaram 17.076 votos. Já em 2014, os dois candidatos que se apresentaram chegaram somente a 3.611 votos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como indicam outros números da revista *Debates do NER* consagrados ao tema da relação entre religião e eleições²³, o mútuo aparelhamento por parte dos segmentos religiosos e das organizações partidárias buscando o sucesso eleitoral também pôde ser notado tanto em espaços propriamente religiosos como em atividades de caráter público por ocasião da disputa eleitoral de 2014. Aliás, o presente texto mostrou que no Rio Grande do Sul ocorreu um aumento em 2014 em relação a 2010 de candidatos eleitos que se auto-definiram como religiosos, mais especificamente, evangélicos. Isto significa que doravante teremos no legislativo estadual uma pequena, mas sempre não desprezível, bancada evangélica, à semelhança do que ocorre no congresso nacional. Aqui, recordamos que o número de membros das bancadas evangélicas tem oscilado segundo as legislaturas. Ela foi de 65 membros em 2002, 42 em 2006, 63 em 2010 (Campos, 2010). Atualmente, os dados disponíveis mostram que a referida bancada evangélica é formada por 74 membros.²⁴ Embora se saiba que a bancada não constitua um grupo homogêneo, ela tem se mostrado uma força política nada desprezível, sobretudo quando entram em pauta determinados temas de ordem valorativa e moral como o aborto, união civil de homossexuais, pesquisas com células tronco e outros.

Isso significa que se observa na sucessão dos pleitos eleitorais uma tendência recorrente de fortalecimento da ideia segundo a qual, em nosso país, religião e política são instâncias sociais que se influenciam mutuamente

²³ DEBATES DO NER. Porto Alegre: UFRGS, v. 1, n. 3, 2001.
DEBATES DO NER. Porto Alegre: UFRGS, v. 2, n. 6, 2004.
DEBATES DO NER. Porto Alegre: UFRGS, v. 2, n. 10, 2006.
DEBATES DO NER. Porto Alegre: UFRGS, v. 2, n. 18, 2012.
DEBATES DO NER. Porto Alegre: UFRGS, v. 1, n. 23, 2013.

²⁴ Disponível em: <http://www.diap.org.br/index.php?option=com_content&view=article&id=24534:bancada-evangelica-levantamento-preliminar-do-diap-identifica-43-deputados&catid=59:noticias&Itemid=392>. Acesso em: 12 jan. 2015.

num constante movimento de implicações e reordenações recíprocas (Burity, 2000). Esta é uma realidade que não pode ser desconsiderada teoricamente ou obscurecida ideologicamente. A sua não percepção seria prova de incompreensão do que ocorre na sociedade. Ou, como registrou Otavio Velho, de forma direta e certa: “Quem acha que religião e política não se misturam, não entende nada nem de religião, nem de política” (Velho, 2012, contracapa apud Oro et al., 2012).

REFERÊNCIAS

BEM, Daniel F. De; TADVALD, Marcelo. A apropriação da discursividade religiosa pelo campo político. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 5, n. 6, p. 63-82, dez. 2004.

BURITY, Joanildo; MACHADO, Maria das Dores (Org.). *Os votos de Deus* Evangélicos, política e eleições no Brasil. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Ed. Massangana, 2006.

BURITY, Joanildo. *Identidade e Política no campo religioso*. Recife: IPESPE; Ed. Universitária/UFPE, 1997.

_____. Religião e política na fronteira: desinstitucionalização e deslocamento numa relação historicamente polêmica. In: CONGRESSO LATINO-AMERICANO DE RELIGIÃO E ETNICIDADE, 8., 27 jun./5 jul. 2000, Pádua, Itália. Associação Latino-americana para o Estudo das Religiões, 2000. Mimeografado. CAMPOS, Leonildo Silveira. O complicado “Governo dos justos”: avanços e retrocessos no número de deputados federais evangélicos eleitos em 2006 e 2010. *Debates do NER*, Porto Alegre, n. 18, jul./dez. 2010, p. 39-82.

HERVIEU-LEGER, Danièle. Croire en modernité: au-delà de la problématique des champs religieux et politiques. In: MICHEL, Patrick. *Religion et Démocratie*. Paris: Albin Michel, 1997. p. 361-382.

MARIANO Ricardo; HOFF Marcio; DANTAS, Toty Ypiranga. Evangélicos sanguessugas, presidencialíveis e candidatos gaúchos: a disputa pelo voto dos grupos religiosos. *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 10, n. 7, p. 65-78, jul./dez. 2006.

MEIRELLES, Mauro; WEEGE, Adriana; PICOLLOTO, Mariana. Vivendo entre dois mundos: os evangélicos e a política dentro e fora dos templos frente às eleições de 2010. *Debates do NER*, Porto Alegre, n. 18, p. 111-127, 2010.

MICHEL, Patrick. *Religion et Démocratie*. Paris: Albin Michel, 1997.

MOREIRA, A. S.; MARIANO, Ricardo. La crescita del Pentecostalismo in Brasile. *Religioni e Società*, Roma, n. 73, p. 32-45, 2012.

NOVAES, Regina. A divina política: Notas sobre as relações delicadas entre religião e política. *Revista USP*, São Paulo, n. 40, p. 60-81, mar./maio 2001.

ORO, Ari Pedro; MARIANO, Ricardo. Eleições 2010: religião e política no Rio Grande do Sul e no Brasil. *Debates do NER*, v. 18, p. 11-38, 2010.

ORO, Ari Pedro. Ascension et déclin du pentecôtisme politique au Brésil. *Archives de Sciences Sociales des religions*, Paris, n. 149, p. 151-168, 2010.

_____. "Religious Politicians" and "Secular Politicians" in Southern Brazil. *Social Compass*, v. 54, n. 4, p. 583-592, 2007.

_____. Organização eclesial e eficácia política: o caso da Igreja Universal do Reino de Deus. *Civitas*, Porto Alegre, PUC/RS, v. 3, n. 1, p. 97-110, jun. 2003.

ORO, Ari Pedro; JUNIOR, Erico Tavares de Carvalho. Religiões e eleições 2012 em Porto Alegre. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 14, n. 23, p. 109-144, jan./jun. 2013.

PEDDE, Valdir. A percepção dos fiéis pentecostais quanto ao envolvimento de suas denominações na atividade política. *Debates do NER*, Porto Alegre, n. 6, 2004.

RIBEIRO, Renato Janine. Religião e política no Brasil contemporâneo. In: FRIDMAN, Luis Carlos (Org.). *Política e Cultura: Século XXI*. Rio de Janeiro: ALERJ; Relume Dumará, 2002. p. 99-110.

SANCHIS, Pierre. Desencanto e formas contemporâneas do religioso. *Ciencias Sociales y Religión*, Porto Alegre, Ano 3, n. 3, p. 27-43, 2001.

VELHO, Otavio. Contracapa. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto; CIPRIANI, Roberto; GIUMBELLI, Emerson. *A religião no espaço público: atores e objetos*. São Paulo: Terceiro Nome, 2012.

Recebido em: 20/01/2015

Aprovado em: 03/03/2015

A SENSIBILIDADE SECULAR DA POLÍTICA BRASILEIRA

Eduardo Dullo¹
Rafael Quintanilha²

Resumo: A religião vem se consolidando como um tema de controvérsia e manifestação nas eleições brasileiras das últimas décadas. Apesar disso, os pesquisadores têm se mantido restritos aos agentes religiosos, ignorando a sua contraparte relacional, isto é, os agentes que questionam ou rejeitam a presença religiosa na política eleitoral. Este artigo pretende discutir as críticas feitas ao pertencimento religioso da candidata Marina Silva, sobretudo pela via do humor, como uma maneira de acesso à sensibilidade secular da política brasileira contemporânea. Uma das conclusões é a de que o conflito entre distintas comunidades morais pode ser melhor compreendido por meio do conceito de cismogênese, proposto por Bateson, e que esse conflito mantém ativa a tensão dinâmica entre o religioso e o secular.

Palavras-chave: Religião; Política; Secularismo; Humor; Eleição.

Abstract: Religion is increasingly becoming a subject of controversy and mobilization in the Brazilian political disputes of the last decades. Despite this fact, researchers had kept the focus at the religious agents, thus ignoring their relational counterpart – those who question or reject the religious presence in party politics. This text aims to discuss the criticism made, mainly via humour, to Marina Silva's religious affiliation as a way to access the secular sensibility of contemporary Brazilian politics. One of our conclusions is that the conflict between two distinct moral communities can be better understood via Bateson's concept of schismogenesis and that this conflict maintains the dynamic tension between the religious and the secular active.

Keywords: Religion; Politics; Secularism; Humour; Election.

¹ Doutor em Antropologia Social pelo Museu Nacional/UFRJ; Pós-doutorado – Departamento de Antropologia/USP e Pesquisador Associado do CEBRAP. Atualmente (2015-2016), Visiting Scholar no Depto. de Antropologia da Universidade de Cambridge. Contato: edudullo@gmail.com

² Bacharel em Ciências Sociais/USP e Pesquisador Associado do CEBRAP. Contato: qrafael@gmail.com

INTRODUÇÃO

Nas campanhas eleitorais de 2014 para a presidência da República, assistimos mais uma vez a calorosas discussões, entre e sobre candidatos, que envolviam o tema da religião. O assunto dificilmente pode ser chamado de novidade ou de pouco usual. Nos últimos pleitos, tanto em nível federal quanto nos níveis estaduais e municipais, o tema da religião tem se feito cada vez mais presente. Apesar disso, as pesquisas acadêmicas a respeito do assunto restringiram-se, majoritariamente, a alguns poucos aspectos. Centralmente, pode-se notar que o tema mais discutido é o pertencimento religioso cristão de candidatos e políticos eleitos, resumida na expressão “bancada evangélica”³. Seria ingenuidade pensar, no entanto, que tal presença religiosa não promove uma reação secular ou ainda que essa reação não é parte do próprio fenômeno em questão. A proposta deste artigo é dar início a essa discussão e promover uma hipótese inicial da sensibilidade secular da política eleitoral brasileira.

Porém, como já enfatizaram Talal Asad (2003) e Charles Hirschkind (2011), uma antropologia do secularismo (Dullo, 2012) dificilmente pode ser bem sucedida quando enfrentamos o assunto diretamente. Certos subterfúgios ou, melhor dizendo, deslocamentos de perspectiva, são necessários para que possamos descrever a “sensibilidade secular”.

Um argumento que orienta a construção de uma possível antropologia do secularismo coloca em questão a maneira de conhecer e de pesquisar algo

³ Os artigos referem-se, sobretudo, ao pertencimento religioso de candidatos e políticos eleitos (Oro; Mariano, 2010; Tadvald, 2010), a relação entre os fiéis de certas igrejas e os candidatos vinculados de alguma maneira a essas denominações (por exemplo, Meirelles; Weege; Picolloto, 2010) e às discussões sobre propostas legislativas que são sustentadas por morais e crenças religiosas (Luna, 2014; Sales, 2014). São raros os textos sobre religiosos não cristãos presentes na política (sobre religiões de matriz africana, ver Bem; Leistner, 2010; Otero; Ávila; Shoenfelder, 2004). Infelizmente, não conhecemos análises comparativas da bancada evangélica e de outras bancadas, permitindo, assim, compreender em que medida o pertencimento religioso é um diferencial na atuação parlamentar.

no qual estamos plenamente imersos, já que se trata de uma ciência secular tentando analisar a secularidade. Para nós, esta é a problemática não apenas de se pesquisar *at home*, mas, sobretudo, do limite de uma “autoantropologia” nos termos de Marilyn Strathern (1987). Ao considerar que vivemos numa era secular (Taylor, 2007) e ao concordarmos que essa é uma das condições de possibilidade para a formação da própria ciência social que praticamos, estamos situados exatamente naquele limite da autoantropologia: a forma de conhecimento utilizada pelo pesquisador é oriunda daquilo que ele pretende analisar.

Por essa razão, nossa proposta é observar o uso de um tipo específico de discurso, o humor, para promover essa perspectiva deslocada. Ao trabalhar com o discurso político humorístico, apoiamo-nos nas propostas de Mary Douglas (1975) e de Simon Critchley (2002), segundo as quais o humor permite ao pesquisador compreender os sentidos implícitos compartilhados por uma determinada comunidade moral, bem como o desenvolvimento recente proposto por Hans Steinmüller (2011) sobre a ironia (entendida aqui como uma possível forma de humor) como formadora de comunidades morais.

Yael Navaro-Yashin (2002) apresenta uma etnografia da vida pública na Turquia no momento imediatamente anterior e posterior às eleições de 1994, em que representantes políticos muçulmanos voltaram ao poder após décadas de um estrito regime secular. Sua monografia é inspiradora na medida em que a autora trabalha com o humor (nervoso) proveniente da tensão, evidenciando as expectativas de uma classe média secular educada, desenvolvendo ainda análises sobre a ironia e o cinismo como parte da vida política cotidiana.

Mas retornemos ao que estamos entendendo por humor. Critchley (2002, p. 2-3) apresenta três teorias amplas e consolidadas ao longo dos séculos, a teoria da superioridade, a do alívio e a da incongruidade. Embora seja possível observar nos fenômenos concretos aspectos das três (como se fossem tipos ideais), ele opta por desenvolver seu trabalho centralmente a partir da última. Para isso, ele se apoia no texto de Douglas, no qual ela afirma:

Uma piada é um jogo com os formatos. Ela coloca em relação elementos díspares de maneira que um padrão aceito é desafiado pelo aparecimento de outro padrão, que estava oculto no primeiro de alguma maneira. [...] Desnecessário dizer que uma subversão bem-sucedida de um formato por outro completa ou termina a piada, pois isso muda a balança de poder (1975, p. 96)⁴.

Assim, Crichtley considera que o humor e a piada jogam justamente com as formas e as práticas de uma determinada sociedade, muitas vezes com aspectos implícitos, o que faz com que o “[...] humor seja produzido por uma disjunção entre o modo como as coisas são e o modo como elas são representadas na piada, entre expectativa e atualidade” (2002, p. 1). Ao fazer isso, o humor “[...] nos permite ver o familiar como estranho, o ordinário como extraordinário e o real como surreal, e então nós rimos [...]” (2002, p. 10). É esse aspecto de disjunção entre um padrão esperado e um padrão realizado que nos parece mais relevante de manter das possíveis delimitações do humor. É justamente ao promover a disjunção e explicitar padrões implícitos que o humor nos fornece um deslocamento de perspectiva para abordar o secular.

Mas, além disso, esse jogo com as formas pode ser encontrado de uma maneira mais ampla na discussão sobre a ironia, ao considerarmos-na, como sugere Safatle (2008, p. 28), um dos “atos de fala de duplo nível”⁵. Nesses casos, há uma “distorção performativa”, o que também pode ser remetido à mesma teoria da incongruência, que nos permite recompor a noção de compartilhamento em comunidades morais: “[...] o riso irônico funda e fornece as coordenadas do *espaço comum* destes que partilham olhares que dizem tudo que as palavras não afirmam” (2008, p. 32, grifo do autor).

⁴ Todas as citações traduzidas são de responsabilidade dos autores.

⁵ Safatle categoriza seis tipos desses atos de fala: a má-fé, a hipocrisia, a metáfora, as indiretas, a ironia e o cinismo. Para a discussão aqui em pauta, é relevante a diferença entre as duas primeiras em que “a exposição da clivagem anula a força perlocucionária do ato” e as duas últimas em que o sucesso depende justamente do reconhecimento ou da revelação da inadequação.

Hirschkind sugere que apesar da relevância de descrevermos os conteúdos substantivos do que se entende por “secular” e “religioso”, o ponto central reside em nos determos na relação dinâmica e na tensão produtiva que origina dessa diferenciação. Isto é, ele nos sugere observar a dinâmica de poder relacional como constituinte dos termos e geradora de novas práticas num contínuo processo de autodiferenciação interna.

Mais ainda, na medida em que a identidade de uma prática secular deve-se a uma relação dinâmica particular estabelecida entre essas duas categorias – de que toda prática secular é acompanhada por uma sombra religiosa – então o secular estará sempre sujeito a certa indeterminação e instabilidade. Essa instabilidade, garantida pelo princípio de impossibilidade de eliminar a fronteira entre secular e religioso, não é uma limitação do poder secular, mas a condição de seu exercício (2011, p. 643).

A hipótese que vamos sugerir nas conclusões detém-se justamente sobre esse aspecto: uma dinâmica relacional entre exercícios de poder diferenciados e diferenciantes que se articula em níveis. Para tanto, lançaremos mão do conceito de cismogênese de Gregory Bateson (1935; 2008) e visaremos a desenvolver a interpretação que Duarte (2009) fez do contexto brasileiro por meio do mesmo conceito.

IMAGENS (DE) EVANGÉLICAS

Figura 1



Disponível em: <<https://pt-br.facebook.com/SiteDilmaRousseff>>.

Figura 2



As duas imagens anteriormente apresentadas foram utilizadas durante a disputa eleitoral. A primeira delas é parte da campanha oficial de Dilma Rousseff e a traz em um evento da Assembleia de Deus, estampando a frase que foi dita na ocasião: “O Estado brasileiro é um Estado laico. Mas, citando o salmo de Davi, queria dizer que Feliz é a nação cujo Deus é o senhor”. A segunda imagem foi divulgada em diversas redes sociais assim que foi confirmada a candidatura de Marina Silva à presidência, após o falecimento de Eduardo Campos. A chamada avisava: “Vazou o santinho de Marina”. A imagem, entretanto, não traz a fotografia da candidata, mas de uma conhecida personagem da novela *Tieta*, a Perpétua. A personagem é descrita no site da Rede Globo sobre a novela como a caricatura de uma mulher extremamente religiosa e falsa, uma “beata” que “[...] comete todos os pecados capitais, usando a defesa da família como argumento”⁶.

As diferenças entre as duas imagens são enormes, já que uma é oficial e a outra não, mas o aspecto mais relevante para nossa discussão é que a candidata que enaltece a dimensão religiosa da nação e promove uma

⁶ Disponível em: <<http://memoriaglobo.globo.com/programas/entretenimento/novelas/tieta/galeria-de-personagens.htm>>. Acesso em: 7 jan. 2015.

conexão a contrapelo de determinados segmentos cristãos com o Estado não é a candidata religiosa. As relações parecem simetricamente invertidas: é a candidata que foi diversas vezes reconhecida como “não crendo” que afirma uma relação positiva entre a nação e o Deus cristão, ao passo que a candidata que é publicamente crente no Deus cristão faz questão de afirmar que o Estado deve se manter separado da Igreja.

Qual teria sido a repercussão caso a frase em questão tivesse sido enunciada por Marina Silva? Ao colocar essa questão, tornamos visível que a frase só pode ser enunciada por ser notório que Dilma Rousseff não é religiosa, o que desloca a veracidade de seu enunciado. Como afirmamos anteriormente, há uma disjunção em jogo, isto é, é preciso observar que há uma distorção performativa. Os correligionários de Dilma possuem o sentido implícito da frase, que não é o que a frase afirma explicitamente. Alguns partidos políticos afirmam uma necessidade de estabelecer laços políticos com os evangélicos, na medida em que eles podem ser capazes de reunir um grande percentual de votos. Essa posição normalmente argumenta que se trata de encarar as coisas como elas são, sem idealismo, numa postura mais próxima da *Realpolitik*. Nesse caso, e afastando-nos do ponto de vista nativo, poderíamos dizer que este enunciado é *cínico*.

A mesma construção linguística de “ato de fala de duplo nível” (Safatle, 2008) é encontrada na imagem da Marina-Perpétua. Aqui, não mais o cinismo, mas a ironia é que se manifesta, na medida em que podemos observar a subversão da expectativa: ao invés da imagem de Marina, encontramos o de uma personagem. Essa “incongruência” remete – do ponto de vista do enunciador – a uma verdade oculta, que se torna manifesta no humor: Marina é uma candidata religiosa (talvez falsa como a Perpétua) e essa é a principal caracterização a ser feita a respeito dela. As semelhanças físicas, como o aspecto severo e o cabelo preso, reforçam a identificação e auxiliam na promoção da risada. Conforme afirmamos, assim como no caso do cinismo, a ironia depende do reconhecimento da disjunção entre o que é esperado e o que é mostrado. É o reconhecimento dessa disjunção e sua adesão enquanto motivo de riso que demonstra o senso de comunidade partilhado.

É relevante que compreendamos a cronologia dos eventos ligados ao aparecimento da religião na campanha eleitoral. Obviamente a linha do tempo que ofereceremos aqui é uma seleção de fatos, não pretendendo esgotar todos os acontecimentos, mesmo aqueles em que os agentes principais de nossa análise estão envolvidos. Com isso queremos dizer que não iremos nos deter no candidato Pastor Everaldo, do Partido Social Cristão (PSC), nem iremos nos deter na discussão levantada pelos comentários do candidato Levy Fidelix, do Partido Renovador Trabalhista Brasileiro (PRTB), em um dos debates. Ou seja, nossa cronologia está relacionada com a candidata Marina Silva e eventos relacionados a ela. Isso se deve a três razões centrais: a primeira é a sua preeminência no pleito, considerando sua performance na eleição de 2010 e a expectativa de votos para a de 2014; a segunda é a quantidade de elementos religiosos acionados por diferentes agentes; a terceira é que não estamos perseguindo uma análise dos jogos políticos ou das estratégias eleitorais, mas uma percepção da sensibilidade secular e uma circunscrição é necessária para a compreensão heurística inicial, o que não impede futuras comparações com outros eventos envolvendo outros agentes.

Dito isso, estabelecemos uma linha com sete pontos: 1. Marina vice de Campos; 2. o acidente aéreo e o falecimento de Campos; 3. a profecia da futura presidente; 4. divulgação do Programa de Governo e retrocesso em tópico LGBT; 5. associação e contraposição com Malafaia e Jean Willis; 6. o pertencimento religioso de Marina; 7. e termina com o apoio ao Aécio Neves.

Nas eleições de 2010, Marina conquistara cerca de 20 milhões de votos, pelo Partido Verde. Ela ficou em terceiro lugar entre os candidatos à presidência, perdendo para Dilma Rousseff, presidente eleita pelo Partido dos Trabalhadores (PT), e para o segundo colocado, José Serra, candidato do Partido da Social Democracia Brasileira (PSDB). Isso a tornou uma forte aliada política.

A candidatura de Marina Silva à vice-presidência causou uma grande expectativa no cenário político. Após ver negado pelo Tribunal Superior Eleitoral o registro de seu partido (a Rede Sustentabilidade), parecia que ela não concorreria às eleições de 2014. Entretanto, o Partido Socialista Brasileiro (PSB) a escolheu para ser vice-presidente de seu candidato, Eduardo Campos, ex-governador de Pernambuco. A posição de Marina Silva no PSB sempre foi alvo de estranhamento. Desde sua filiação ao partido, em outubro de 2013, houve inúmeras especulações. Se, por um lado, havia quem acreditasse que ela seria a candidata à presidência pelo PSB, por outro, o seu duplo pertencimento, ao PSB e à Rede Sustentabilidade, causava desconfiança. Ainda assim, a estratégia do PSB parecia simples, lançar a candidatura de Marina Silva é começar as eleições já com 20% dos votos do eleitorado brasileiro.

Mesmo que isso significasse ser coadjuvante das eleições, o apoio de Marina parecia ser sustentado pela ambição de ruptura com a polarização PT-PSDB que compõe, desde 1994, o cenário político brasileiro das disputas presidenciais. Posteriormente, ela assumiria a identidade de ser uma *terceira via* para a política brasileira, aliada a discursos de renovação política.

Porém, o jogo político altera-se radicalmente quando o candidato Eduardo Campos sofre um acidente aéreo que ceifa sua vida. Na ocasião, ao pronunciar-se sobre a morte do companheiro de chapa, Marina Silva afirma: “Sinto o senso de responsabilidade e compromisso que a perda de Eduardo impõe”, e diz que foi “providência divina” não ter embarcado naquele avião⁷. É possível marcar aqui o início da presença da religião no debate político. A repercussão dessa frase foi imediata.

Rodrigo Constantino, colunista da revista *Veja*⁸, afirma “ser um tanto cruel” a atitude de Marina Silva de creditar a Deus sua salvação, dando a entender que ela, ao contrário dos acidentados, tinha ainda um “chamado”

⁷ Disponível em: <<http://politica.estadao.com.br/noticias/geral,marina-diz-que-nao-embarcou-por-providencia-divina,1544986>>. Acesso em: 16 ago. 2014.

⁸ Disponível em: <<http://veja.abril.com.br/blog/rodrigo-constantino/democracia/providencia-divina/>>. Acesso em: 17 ago. 2014.

a ser cumprido por aqui. Tal postura, segundo o colunista, apenas fortalece a já assumida, por Marina Silva, “[...] postura messiânica, de salvadora da Pátria, de quem conversa diretamente com Deus e segue seu ‘chamado’ para mudar o país”.

A morte do candidato Eduardo Campos causou uma grande comoção nacional e colocou seu partido numa difícil posição. Àquela altura, não parecia existir nome forte o suficiente para substituir a candidatura de Campos, e apostar em Marina Silva era uma incógnita, devido à sua pouca identificação partidária, uma vez que sua presença no partido era majoritariamente sustentada pelo apoio de Eduardo Campos. Mas, afinal, Marina Silva foi indicada como sucessora do falecido, modificando a estratégia de seus adversários nas eleições presidenciais, o senador Aécio Neves (PSDB) e a presidenta Dilma Rousseff (PT).

Parte do humor que está situado claramente sob a teoria da incongruência é o promovido pelo *Sensacionalista*, um jornal “isento de verdade”. O próprio slogan já é uma piada, na medida em que ele joga com um duplo sentido: ele seria o único verdadeiramente isento para dizer a verdade ou seria aquele que não está dizendo a verdade? Todo o conteúdo é feito com base em notícias verdadeiras, distorcendo-as. Assim é que duas “notícias” deles serão utilizadas em nossa discussão. A primeira é a que se segue, sob a manchete “Marina fundará dissidência evangélica em que Jesus é Eduardo Campos”⁹.

Marina Silva, visando juntar política e religião, achou por bem unir seus dois maiores prazeres e fundar a “Igreja Eduardo Campos É O Poder”. A Igreja promete ser seu maior curral eleitoral para garantir a fundação do seu novo partido Rede.

Segundo Marina, não significa que Eduardo Campos seja Jesus, na verdade, Jesus é Jesus, porém já que ele precisa ser representado por alguma imagem, será usada a de Eduardo Campos e seu nome readequado ao nome do candidato.

⁹ Disponível em: <<http://sensacionalista.com.br/2014/09/01/marina-fundara-dissidencia-evangelica-em-que-jesus-e-eduardo-campos/>>. Acesso em: 19 nov. 2014.

A fundação da Igreja poderá ocorrer ainda este ano se Marina não voltar atrás. Disponível em: <<http://sensacionalista.com.br/2014/09/01/marina-fundara-dissidencia-evangelica-em-que-jesus-e-eduardo-campos/>>. Acesso em: 19 nov. 2014).

A notícia traz já de imediato que a candidata une política e religião, sugerindo ser claramente possível distingui-las e evidenciar a percepção de que elas deveriam ser mantidas em separado. Porém, a associação de ideias permite dizer que fundar um partido e fundar uma nova igreja evangélica são atividades bastante semelhantes. A piada prossegue ao jogar com um aspecto da realidade: após a morte trágica de Eduardo Campos, a comoção em Pernambuco foi tamanha que algumas pessoas especularam sobre a criação de uma devoção. Por fim, a piada mais recorrente de todas conclui a matéria.

A cobertura das eleições de 2014, realizada pelo jornal *Estado de São Paulo*¹⁰, afirma que o comitê de reeleição da presidenta Rousseff passou a ter como estratégia atribuir à Marina Silva os rótulos de “radical”, “conservadora” e “fundamentalista”, investindo contra seu pertencimento religioso¹¹. Ainda que não seja nossa proposta discutir as estratégias da disputa eleitoral, esse dado precisa ser mencionado na medida em que iremos argumentar sobre a construção da imagem de evangélica realizada, bem como as associações que sustentaram tal posição.

O site do jornal *Estado de São Paulo* publicou um texto, escrito por José Roberto de Toledo¹², em que o autor diz que a entrada de Marina Silva na corrida presidencial representa uma ameaça substantiva aos dois outros

¹⁰ Disponível em: <<http://politica.estadao.com.br/noticias/eleicoes,petistas-e-tucanos-elegem-marina-como-alvo-para-tentar-retomar-polarizacao,1545902>>. Acesso em: 18 ago. 2014.

¹¹ Marina Silva se diz evangélica, fiel da Igreja Bíblica da Graça, desde que se recuperou de uma contaminação por mercúrio. Disponível em: <http://www.terra.com.br/istoegente/54/reportagem/rep_senadora.htm>. Acesso em: 22 ago. 2014.

¹² Disponível em: <<http://blogs.estadao.com.br/vox-publica/2014/08/18/os-tres-ismos-de-marina/>>. Acesso em: 18 ago. 2014.

candidatos. Aécio Neves passa a correr o risco de não ir para o segundo turno das eleições, enquanto a presidente Dilma Rousseff poderá não se reeleger. Toledo também cita as características das intenções de votos que a pesquisa do Datafolha creditou à candidata. Para ele, o eleitorado de Marina divide-se em dois: os jovens com escolaridade acima da média que estão descontentes com a tradicional estrutura política, e eleitores religiosos (em sua maioria mulheres evangélicas – retornaremos a esta informação posteriormente).

Um dos argumentos que estamos procurando sugerir é o de que o humor permite perceber fronteiras na medida em que percebemos quem ri e de quem se ri, bem como ao identificar os elementos promotores da risada. Outras características que são associadas a essas fronteiras incluem a dificuldade de tradução e o humor ofensivo, “reacionário” (Critchley, 2002, p. 11-12):

A maioria do humor [...] visa, simplesmente, reforçar o consenso e não procura de maneira alguma criticar a ordem estabelecida ou mudar a situação, mas jogar com as hierarquias sociais existentes [...]. Uma grande parte do humor visa confirmar o *status quo* seja ao denegrir um setor da sociedade, como no humor sexista, ou por meio da risada sobre uma suposta estupidez de um estrangeiro ao grupo [social outsider].

A percepção do humor como ofensivo (ou não ofensivo) depende, entretanto, da posição do observador. É justamente aí que reside a possibilidade de delimitação de fronteiras sociais e de comunidades morais.

A continuidade da imagética de Marina Silva como a personagem Perpétua pode ser vista em outro desenho veiculado durante as eleições. Nele, Marina aparece de preto, com o cabelo preso e semblante severo. Os três momentos da imagem mostra a sua imposição individual sobre o partido político que a abrigou como vice, junto ao qual ela não possui uma trajetória. Essa imposição não se dá por meio de um programa de governo, ainda que ela segure um livro em suas mãos, sem título ou autor visível. A sugestão é de que se trata de uma Bíblia e que por meio dela a candidata transformaria o partido político em uma manifestação religiosa – a pomba

do logo virando a imagem do Espírito Santo. O riso no canto da boca de Marina no terceiro momento revelaria uma satisfação com a transformação, deixando claro que é essa a sua disposição real, oculta por trás de preocupações mais seculares, como o meio ambiente.

Figura 3



Disponível em: <<http://atarde.uol.com.br/charges/simanca-marina-e-o-psb>>.

O pertencimento religioso de Marina e o número de religiosos em seu eleitorado com certeza influenciaram a disseminação de um vídeo na internet. No vídeo, o ministro da “Touch of Fire”, Bob Hazlett, durante a

Conferência de Dunamis¹³ de 2011 – um encontro de jovens evangélicos – profetizou a respeito do cenário político brasileiro:

Deus disse que vai mudar a estrutura política desta nação, pois o inimigo já tem dito que controla as casas do Poder, a presidência, mas eu escuto nosso Senhor dizer ‘Eu levanto os reis, e eu também os derrubo’ [...].¹⁴

O pastor afirma que lhe foi revelado que haveria um homem por trás de uma mulher, um homem que a manipula segundo sua vontade, “[...] e ele estava puxando as cordas de uma mulher na liderança do Estado, e ela era sua marionete, pois ele dizia ‘ela vai fazer aquilo que eu mandá-la fazer’[...]”, mas que Ele a libertaria:

E eu escuto o Senhor dizer que nos próximos dois anos Ele começará a levantar mulheres no Poder desta nação e colocará uma mulher com o Espírito d’Ele nela e ela se ajoelhará perante a Ele assim como Ester se ajoelhava, pois Ele removerá o espírito de Mordecai, que tem tentado controlar as mulheres desta nação, e Ele levantará uma mulher segundo Seu coração, e Ele abalará a nação, levando-a para uma temporada de prosperidade mesmo enquanto outros países enfrentarem crises. (Disponível em: <<http://www.idunamis.org/dunamis/movimento-dunamis/quem-somos/>>. Acesso em: 8 out. 2014.)

O pertencimento religioso de Marina Silva não só era colocado em cena por seus adversários, como também pelos próprios religiosos que cobravam dela decisões religiosas. A cobrança em relação ao pertencimento religioso

¹³ Conferência de Dunamis – “Dunamis é um movimento cristão que instiga e equipa universitários e jovens profissionais a um estilo de vida de avivamento e reforma dentro das esferas da sociedade*, causando transformação onde atuarem”. Disponível em: <<http://www.idunamis.org/dunamis/movimento-dunamis/quem-somos/>>. Acesso em: 8 out. 2014.

¹⁴ Fonte da transcrição: <<http://noticias.gospelmais.com.br/profecia-deus-levantara-mulher-governar-pais-70512.html>>. Vídeo: <<https://www.youtube.com/watch?v=jQ0O1rjK-FDA#t=83>>. Acesso em: 19 ago. 2014.

de Marina Silva fica mais evidente quando olhamos para o tópico LGBT do seu programa de governo, e para como ele sofreu alterações durante as eleições. Seu programa de governo dizia: “[...] uma sociedade sexista, heteronormativa e excludente em relação às diferenças”, “os direitos humanos e a dignidade das pessoas são constantemente violados e guiados, sobretudo, pela cultura hegemônica de grupos majoritários (brancos, homens etc)”, e “precisamos superar o fundamentalismo incrustado no Legislativo e nos diversos aparelhos estatais, que condenam o processo de reconhecimento dos direitos LGBT e interferem nele”.

E passou a dizer: “[...] vivemos em uma sociedade que tem muita dificuldade de lidar com as diferenças de visão de mundo, de forma de viver e de escolhas feitas em cada área da vida”, e “democracia só avança se superar a forma tradicional de supremacia da maioria sobre a minoria e passar a buscar que todos tenham formas dignas de se expressar e ter atendidos seus interesses”.

A coordenação justifica as mudanças como “falha processual na edição” que não “retrata com fidelidade os resultados do processo de discussão sobre o tema durante as etapas de formulação do plano de governo”¹⁵. O movimento LGBT não ficou contente com a alteração, e o ativista e também deputado do Rio de Janeiro, Jean Wyllys, publicou diversas vezes nas redes sociais que a candidata havia mentido e brincado com a esperança de inúmeras pessoas¹⁶. E passaram a acusar Silva de obedecer a pressão de setores conservadores e evangélicos, como a de Silas Malafaia, que antes da alteração havia publicado em sua rede social que “o programa de governo de Marina Silva é uma defesa vergonhosa da agenda gay”¹⁷. Leonardo Boff,

¹⁵ Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/poder/2014/08/1508539-campanha-de-marina-elimina-trechos-de-capitulo-lgbt-do-programa.shtml>>. Acesso em: 30 ago. 2014.

¹⁶ Disponível em: <<http://www.brasil247.com/pt/247/brasil/151849/De-Jean-Wyllys-a-Marina-voc%C3%AA-mentiu-a-todos-n%C3%B3s.htm>>. Acesso em: 30 ago. 2014.

¹⁷ Disponível em: <http://brasil.elpais.com/brasil/2014/08/30/politica/1409428082_344003.html>. Acesso em: 30 ago. 2014.

católico, militante da teologia da libertação, escreveu uma matéria para o *Portal Fórum*, endossando a relação entre a mudança do tópico LGBT do programa de governo da candidata do PSB à frase de Malafaia¹⁸.

Aqui o debate parece ganhar em pluralidade de atores, mas argumentaremos que pode ser melhor compreendido como uma polarização entre esses dois coletivos (o movimento LGBT e a bancada evangélica), numa cismogênese simétrica (Bateson, 1935; 2008)¹⁹; e que, e este é um aspecto importante que desejamos salientar, a posição de Marina nessa polaridade deve-se a um jogo de associações que revela menos sobre a candidata do que certas sensibilidades seculares da política brasileira. Ela aparece como um suporte para a expressão do que é e do que esperar de uma mulher evangélica como representante política.

É bastante comum que a crítica secular à religião seja feita por uma desqualificação de seus interesses explícitos, visando a desvelar um interesse escuso real. Ainda que essa possa ser a crítica feita à candidata, nosso interesse é observar outro movimento: não o de associação com personagens fictícios, mas com os reais – como o pastor Silas Malafaia.

Uma charge bastante divulgada (de autoria do Laerte) é a que representa a candidata como uma criança. São três os aspectos que permitem essa compreensão. O primeiro é o tamanho dela em relação à poltrona (com os pés sem tocar o chão), o segundo é o uso de “Tio” para se referir a Silas Malafaia, o terceiro é que ela aparenta estar falando com amigos com os quais irá “brincar”. Essa imagem elucida a percepção de que

¹⁸ Disponível em: <<http://www.revistaforum.com.br/blog/2014/09/malafaia-fala-marina-obedece- pois-ve-nisso-vontade-de-deus-diz-leonardoboff/04/Setembro/2014>>. Acesso em: 30 ago. 2014.

¹⁹ A expectativa de parte do eleitorado é de que essa divisão correspondesse à polarização esquerda *versus* direita. Porém, se entendermos que a polarização federal entre PT e PSDB seria representativa desses ideais, tal sobreposição não se realiza. Os dois partidos flertam e jogam com o apoio da bancada evangélica e pouco avançam no apoio de bandeiras do movimento LGBT, como fica evidente nas falas de Jean Willys (PSOL). Voltaremos à articulação da candidata Dilma com os setores na conclusão.

Marina não é vista como uma adulta capaz de tomar suas próprias decisões e de levar a sério as suas atividades. Na medida em que isso é dito após o retrocesso do Programa de Governo e após as críticas feitas pelo pastor, a associação entre Marina e Malafaia é feita de maneira inequívoca. Mas não por Marina.

Figura 4



Fonte: A autoria do cartunista Laerte, veiculada primeiramente no jornal *Folha de São Paulo*, mas coletada de sua divulgação online no Facebook. 2 set. 2014.

Um dos argumentos que estamos perseguindo aqui é o de que Marina não realizou a profecia do pastor Bob Hazlett. Não apenas por não ter se tornado presidente da República, mas, sobretudo, por ser apresentada como infantil e submetida às ordens de um homem. Se anteriormente ela aparecia como vice de Eduardo Campos, no presente momento, ela tem sua agência e capacidade de decisão novamente negada. Ela continuaria sendo vista como a marionete de um homem que a controla. Essa disputa pela posição de Marina é sintomática de um enfrentamento dos coletivos.

Figura 5



Fonte: <<https://twitter.com/pastormalafaia>>.

A temática da religião ganhou mais um impulso quando a mídia publicou que Marina consultava a Bíblia em momentos de difícil decisão²⁰. Marcelo Hailer escreveu para o *Portal Fórum* um texto intitulado *Marina Silva entre a Bíblia e a Constituição*²¹, e questionou se a candidata iria legislar segundo o livro sagrado ou a constituição. Ela se defendeu dizendo que estavam tentando taxá-la de fundamentalista: “Uma pessoa que crê tem na bíblia uma referência, assim como tem uma referência a arte, a literatura. Às vezes as pessoas podem ter um insight (ideia) assistindo filme”²².

²⁰ Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/poder/2014/09/1508909-marina-costuma-recorrer-a-versiculos-da-biblia-para-tomar-decisoes.shtml>>. Acesso em: 1 set. 2014.

²¹ Disponível em: <<http://www.revistaforum.com.br/blog/2014/08/marina-silva-entre-biblia-e-constituicao/>>. Acesso em: 18 ago. 2014.

²² Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=yoHD6htXgdA>>. Entrevista ao Jornal da Globo, em 9 de setembro de 2014. Acesso em: 9 set. 2014.

Por fim, após o término do primeiro turno e com a disputa encaminhando-se para uma renovada polarização entre PT e PSDB, Marina Silva escolhe o candidato do PSDB como aliado. Aécio Neves comemora: “Com a benção da Nossa Senhora Aparecida, hoje é um dia glorioso para nossa campanha. Recebo com muita honra e responsabilidade o apoio de Marina Silva. A partir de agora somos um só corpo, um só projeto”. Essa afirmação de Aécio, marcada pela menção a Nossa Senhora, é definitivamente católica e não “evangélica”. Ao final retomaremos esse aspecto para questionar as razões para isso não ser tomado como um problema nem como uma intromissão da religião na política.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Uma das pretensões deste artigo foi o de trazer para a análise uma maior variedade de pontos de vista sobre o tema religião e política. Consideramos que não é possível seguirmos discutindo a questão sem levarmos em consideração as diferentes posições que estão não somente articuladas como estão, sobretudo, em uma tensão dinâmica. Em suma, consideramos ser necessário pluralizar as perspectivas e julgamos ser essa uma das tarefas do antropólogo.

Para alcançar nosso objetivo, procuramos avançar na compreensão de uma sensibilidade secular a respeito da presença da religião na política brasileira. O caso da candidata Marina Silva foi importante para que pudessemos observar quais as noções que são mobilizadas para descrever uma mulher evangélica e, mais ainda, na comparação com uma mulher que não é filiada a nenhuma igreja nem apresenta um histórico pessoal de fé, a presidente Dilma Rousseff. Assim, vimos que a mensagem de campanha de Dilma citada anteriormente não causou repercussão na sensibilidade secular para além de alguns poucos setores mais à esquerda. O argumento frequentemente apresentado de que o jogo político precisa ser encarado sem idealismo, por meio de alianças e conquista de maiorias (Nobre, 2013) já está suficientemente estabelecido para silenciar maiores discussões.

Entretanto, isso ainda rende boas piadas. O “jornal” *Sensacionalista* trouxe como manchete de uma de suas notícias “Dilma pede fim da corrupção ao lado de Collor (pode rir, essa é a piada)”. A mensagem entre parênteses é a única parte que torna a manchete “isenta de verdade”, pois a presidente Dilma tinha, de fato, aparecido em um palanque com o Collor para pedir o fim da corrupção. Após dar a notícia, o texto termina com “O texto acima é verdadeiro. Não julgamos necessário fazer qualquer piada”. O jogo de incongruência chega, aqui, no seu limite. A incongruência deixa de ser da enunciação e passaria a ser da própria vida social. Esse é o caso também de outra notícia do *Sensacionalista*: “Para agradar eleitorado evangélico, Governo cria o bolsa-dízimo”. Aqui, o lastro de realidade que motivou a matéria é a contraofensiva da campanha de Dilma para conquistar a bancada evangélica, para a qual acenou com a possibilidade de aprovação da Lei Geral das Religiões.

Em todas essas ocasiões, sentimos ecoar a frase de Mary Douglas: “Minha hipótese é a de que uma piada acontece e é permitida quando ela oferece um padrão simbólico para um padrão social que está ocorrendo ao mesmo tempo” (Douglas, 1975, p. 98). Talvez o padrão simbólico da ironia, como um ato de fala de duplo nível, seja o mais adequado para jogar com o formato do cinismo, promovendo o humor. No entanto, isso se dá para certas comunidades morais que compartilham de uma sensibilidade específica secular, segundo a qual a religião deveria ficar afastada da política.

Assim, ainda que a campanha de Dilma tenha feito alianças com setores evangélicos, em momento algum isso foi visto como uma intromissão da religião na política de mesma natureza que a de Marina. Nosso argumento é o de que a sensibilidade secular coloca a ênfase mais na *crença* do que nas práticas. Por não ser pessoalmente religiosa, Dilma não é vista como tão nociva à laicidade do Estado, ao passo que Marina é altamente perigosa, mesmo não acenando para os setores evangélicos como fez a presidente.

De fato, não foi Marina quem procurou a associação com os evangélicos, mas alguns, como Malafaia, que procuraram se associar a ela. Ao não reconhecer essa ação deliberada de Marina, bem como ao tentar fazer

da dimensão privada a explicação da *persona* pública, fica evidente que a discussão dizia respeito menos à Marina do que a uma dinâmica englobante.

Diversos autores (Taylor, 2007; Keane, 2013) já pontuaram que a posição secular é pautada por uma narrativa moral do progresso, da emancipação humana e a ela corresponde o avanço de Direitos Humanos que eram negados no passado. Isso é ainda mais evidente quando se discute a posição da mulher na sociedade. Os países muçulmanos, por exemplo, são chamados de “atrasados”²³ e as mulheres muçulmanas nos países europeus são vistas como necessariamente oprimidas (Göle, 1997). Nesse cenário, a mulher religiosa ainda é vista, pela posição secular, como submissa ou ainda como a marionete de outrem – e essa parece ser também a interpretação secular acerca de Marina Silva.

Entretanto, o que nos parece central é a oposição entre dois coletivos no formato que Bateson chamou de cismogênese – e isso é mais visível na tensão entre moralidades dissonantes como a dos movimentos feministas e LGBT e de setores evangélicos. Nossa sugestão aqui, e é preciso pontuar a importância da tese de Duarte (2009), é a de que está ocorrendo não apenas uma cismogênese simétrica entre os dois coletivos, mas que essa cismogênese é articulada com outras cismogêneses complementares. Em outras palavras, vemos um processo de cismogênese complexa em níveis articulados, sendo o nível simétrico o mais imediato e mais perceptível fenomenologicamente. Bateson (1935; 2008) definiu a cismogênese simétrica como aquela em que os dois indivíduos ou grupos possuem um comportamento semelhante, isto é, A reage a B de maneira X e B reage a A da mesma maneira X. É curioso como ambos os coletivos em questão acusam o seu adversário de ser autoritário e tentar impor suas ideias sobre o restante da população. Se os evangélicos são chamados de fanáticos e fundamentalistas, o movimento LGBT recebeu por parte dos primeiros a alcunha de “ditadura gayzista”.

²³ Uma central de inteligência, ao analisar as postagens online de mulheres ocidentais que se uniram ao Estado Islâmico, concluíram que a vida delas é similar ao de uma mulher americana nos anos 1950.

Não é o bastante parar nesse nível, pois a relação entre esses coletivos não é simétrica. A cismogênese complementar é aquela em que os grupos estão em posições de poder diferenciadas, como as classes sociais, por exemplo. Aqui, saímos do nível fenomenológico e entramos, em nível crescente, no sociológico e no cosmológico. No nível sociológico, podemos notar que a balança pesa mais para os religiosos, ao menos no caso do Brasil. Ainda que historicamente o Brasil tenha sido construído como uma nação católica, temos atualmente uma população em que mais de 20% se declara pertencendo a alguma igreja “evangélica” e a maioria ainda é cristã frente a uma pequena percentagem de ateus. Mesmo que empiricamente não exista uma sobreposição entre os militantes LGBT e os ateus, segundo a posição da Associação de Ateus e Agnósticos (ATEA), apenas o movimento LGBT foi capaz de entender o verdadeiro sentido da laicidade (Montero; Dullo, 2014). Como um de nós procurou analisar, a própria percepção da laicidade no Brasil está imbuída da posição católica, já que é no desvio da norma católica estabelecida pela Igreja e para a Igreja que é reconhecida a intromissão da “religião” na “política” (Dullo, 2013).

Porém, parar neste segundo nível ainda é não compreender a complexidade do movimento em curso. O terceiro nível, cosmológico, retorna o peso da balança para o coletivo LGBT. Podemos dizer que vivemos num mundo secular e que são as categorias desse mundo e dessa forma de pensamento que oferecem as condições de possibilidade para que operemos em relação às nossas experiências acerca da temporalidade, do corpo, da realidade.

Ainda é cedo para saber como irá se desenvolver o conflito entre os grupos e se a intolerância irá chegar ao ponto de promover uma ruptura. Talvez o sistema de contrapeso entre os diferentes níveis seja o suficiente para evitar a cisão, talvez não. Parece-nos evidente que a tensão entre os coletivos alimenta a própria fronteira entre secular e religioso, bem como torna evidente como não é possível analisar a presença da religião na política sem que tenhamos nos dedicado a entender as diversas perspectivas e posições envolvidas nos exercícios de poder dessa dinâmica relacional em constante tensão.

REFERÊNCIAS

- ASAD, Talal. A construção da religião como uma categoria antropológica. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 19, p. 263-284, 2010.
- _____. *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2003.
- BATESON, Gregory. Culture contact and schismogenesis. *Man*, London, v. 35, p. 178-183, 1935.
- _____. *Naven: um exame dos problemas sugeridos por um retrato compósito da cultura de uma tribo da Nova Guiné, desenhado a partir de três perspectivas*. São Paulo: EDUSP, 2008.
- BEM, Daniel F. de; LEISTNER, Rodrigo M. Caminhos Trancados (?): Conflitos e projetos políticos afro-religiosos e o processo eleitoral no Rio Grande do Sul. *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 18, p. 129-148, 2010.
- CASANOVA, José. The Secular, Secularizations, Secularisms. In: CALHOUN, Craig; JUERGENSMEYER, Mark; VAN ANTWERPEN, Jonathan (Ed.). *Rethinking Secularism*. New York: Oxford University Press, 2011.
- CRITCHLEY, Simon. *On humour*. London: Routledge, 2002.
- DOUGLAS, Mary. Jokes. In: _____. *Implicit Meanings: essays in anthropology*. London: Routledge & Paul, 1975.
- DUARTE, Luiz Fernando Dias. Família, Moralidade e Religião: tensões contrastivas contemporâneas à busca de um modelo. In: VELHO, Gilberto C. A.; DUARTE, Luiz F. D. (Org.). *Gerações, família, sexualidade*. Rio de Janeiro: Editora Sete Letras, 2009.
- DULLO, Eduardo. Após a (Sociologia/Antropologia da) religião, o Secularismo? *Mana*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 2, p. 379-39, 2012.
- _____. Política Secular e intolerância religiosa. In: JORNADAS SOBRE ALTERNATIVAS RELIGIOSAS, XVII., 2013, Porto Alegre. *Anais...* Porto Alegre: UFRGS, 2013.

- DUMONT, Louis. *O individualismo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.
- GÖLE, Nilüfer. *The forbidden modern: civilization and veiling*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1997.
- HIRSCHKIND, Charles. Is there a secular body? *Cultural Anthropology*, Houston, v. 26, n. 4, p. 633-647, 2011.
- KEANE, Webb. Secularism as a moral narrative of modernity. *Transit: Europäische Revue*, n. 43, p. 159-170, 2013.
- LUNA, Naara. Aborto no Congresso Nacional: o enfrentamento de atores religiosos e feministas em um Estado laico. *Rev. Bras. Ciênc. Polít.*, Brasília, DF, n. 14, p. 83-109, 2014.
- MEIRELLES, Mauro; WEEGE, Adriana; PICOLLOTO, Mariana. Vivendo entre dois mundos: os evangélicos e a política dentro e fora dos templos frente as eleições de 2010. *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 18, p. 111-127, 2010.
- MONTERO, Paula; DULLO, Eduardo. Ateísmo no Brasil: da invisibilidade à crença fundamentalista. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 100, p. 57-79, 2014.
- NAVARO-YASHIN, Yael. *Faces of the State: Secularism and Public Life in Turkey*. Princeton: Princeton University Press, 2002.
- NOBRE, Marcos. *Imobilismo em movimento*. Da abertura democrática ao governo Dilma. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- ORO, Ari Pedro; MARIANO, Ricardo. Eleições 2010: Religião e política no Rio Grande do Sul e no Brasil. *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 11, p. 11-38, 2010.
- OTERO, Andrea G.; ÁVILA, Cíntia A.; SHOENFELDER, Rosilene dos Santos. Religiões Afro-Brasileiras: Rivalidade e Fracasso Eleitoral. *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 6, p. 129-148, 2004.
- SAFATLE, Vladimir. *Cinismo e falência da crítica*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2008.

SALES, LÍlian. A controvérsia em torno da liberação da pesquisa com células tronco embrionárias no Brasil: posições e argumentos dos representantes da Igreja Católica. *Revista de Antropologia (USP)*, São Paulo, v. 57, n. 1, p. 179-214, 2014.

STEINMÜLLER, Hans. The State of Irony in China. *Critique of Anthropology*, v. 31, n. 1, p. 21-42, 2011.

STRATHERN, Marilyn. The limits of auto-anthropology. In: JACKSON, Anthony (Ed.) *Anthropology at home*. London; New York: Tavistock Publications, 1987.

TADVALD, Marcelo. Eleitos de Deus e pelo povo: Os evangélicos e as Eleições Federais de 2010. *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 11, p. 83-109, 2010.

TAYLOR, Charles. *A Secular Age*. Cambridge, MA.: Harvard University Press, 2007.

Recebido em: 31/01/2015

Aprovado em: 06/03/2015

QUANDO A RELIGIÃO FICA PERTO DA POLÍTICA: O CASO DOS CANDIDATOS APOIADOS PELO CATOLICISMO CARISMÁTICO NAS ELEIÇÕES DE 2014 NO BRASIL

Carlos Eduardo Pinto Procópio¹

Resumo: Este trabalho procura analisar a relação entre catolicismo carismático e política nas eleições proporcionais de 2014. Seu foco são as candidaturas de Padre Afonso (PV) e Flavinho (PSB), que receberam apoio de setores da Renovação Carismática Católica e da Comunidade Canção Nova na região do Vale do Paraíba/SP/BRA. Apesar de terem recebido apoio religioso, o que este trabalho demonstra é que ao lado dos elementos *da religião*, essas candidaturas acionaram elementos *da política*. Na medida em que atuavam sobre esses dois elementos da vida social, essas candidaturas fabricavam-se num movimento multiposicional. Nesse sentido, tanto a ampliação da retórica eleitoral para além dos vínculos originais quanto a justificação dessa ampliação ganham importância. Assim, antes que uma metamorfose da religião em política ou da política em religião, o que se passa é uma tentativa de articulação entre ambas. Nessa articulação, as tensões emergem forçando ressignificações e rearranjos na maneira de conduzir a campanha política, levando os candidatos a movimentarem-se sobre um amplo campo de possibilidades.

Palavras-chave: Catolicismo carismático; Eleições 2014; Multiposicional.

Abstract: This paper analyzes the relationship between Charismatic Catholicism and politics in the proportional elections of 2014. It focuses on two candidates: Father Alfonso (PV) and Flavinho (PSB), which received support from sectors of the Catholic Charismatic Renewal and the Canção Nova Community in the Valley of Paraíba/SP/BRA. Despite having received religious support, what this study shows is that beside the elements *of religion*, these candidates triggered elements *of politics*. While these two elements acted on the social life, these applications were manufactured in a moving multi-positional. Thus, both the expansion of the campaign rhetoric beyond the original bonds and the justification for this

¹ Professor no Instituto Federal de São Paulo. Contato: procopio@ yahoo.com.br

expansion gain importance. Therefore, it is not a metamorphosis of religion in politics or politics in religion what is happening, but an attempt to articulate both. In this articulation, tensions emerge forcing reinterpretation and rearrangements in the way of conducting political campaign, leading the candidates to move on a wide field of possibilities.

Keywords: Charismatic Catholicism; Elections of 2014; Multi-Positional

INTRODUÇÃO: O QUE DIZEM AS CIÊNCIAS SOCIAIS SOBRE AÇÃO POLÍTICA DOS CARISMÁTICOS CATÓLICOS

A produção socioantropológica sobre carismáticos e política é muito incipiente, ainda mais se comparada ao número de estudos sobre a inserção política de grupos evangélicos (protestantes e pentecostais) ou, até mesmo, com estudos sobre grupos católicos tradicionais e progressistas. Tal fato deve-se mais ao desinteresse pelo tema do que pela ausência de participação política dos carismáticos. Isso é até certo ponto justificável, sobretudo quando compara-se a participação política dos carismáticos com a grande intensidade da presença evangélica na arena política, a partir da última metade da década de 1980 (Batista, 2009), e o forte engajamento de setores ditos progressistas da Igreja Católica nas lutas políticas dos anos 1970 e 1980 (Mainwaring, 1989). Contudo, quando se olha de perto para aquilo que carismáticos faziam nesse ínterim, a participação deste segmento diante da realidade política estaria presente desde a fundação de suas bases a partir de 1968, ano de seu aparecimento nos Estados Unidos. Stephen Hunt (2008) traz, na sua revisão dos estudos que encontrou sobre carismáticos no contexto estadunidense dos anos 1970/80, uma contribuição bastante significativa para essa discussão. O mesmo se dá com a pesquisa de Pedro Ribeiro de Oliveira (1978) sobre o Brasil que, apesar de ter concluído (apressadamente, acredito) que os carismáticos não são afeitos para a ação política, apresenta dados que permitem imaginar, ao contrário, uma predisposição para a prática política nesse segmento.

Hunt (2008) menciona que, no caso estadunidense, os estudos dos anos 1970/80 apontavam que os carismáticos não eram, desde o início, antagônicos, mas ambíguos em relação à ação política. Conforme esses estudos, esse segmento “[...] nem era substancialmente tradicionalista ou progressista, nem substancialmente liberal ou conservador” (Hunt, 2008, p. 31). De acordo com algumas pesquisas da época, segundo Hunt afirma (2008), a posição dos carismáticos era radical, se comparada à dos demais católicos, apesar de se colocarem mais à direita no geral. Outras análises, de acordo com Hunt (2008), apontavam que o fator classista tenderia a levar os carismáticos para uma posição mais à esquerda, pois eram detentores de um padrão de vida e escolar acima da média americana. Além disso, outros estudos sinalizavam que os carismáticos eram os responsáveis pela adequação do catolicismo à vida religiosa americana, na medida em que traziam, para dentro da instituição romana, uma ideia de individualização da religião e de uma cultura mais liberal (Hunt, 2008).

Ribeiro de Oliveira (1978), no que tange à realidade brasileira, deixa entrever que, apesar de sua análise enfatizar que o grau de militância dos carismáticos fosse baixo, duas tendências despontavam. A primeira tendência estaria relacionada com certa vocação para o engajamento social, presente já nos primórdios do movimento no Brasil. Isso deveu-se ao fato de que o autor encontrara, entre seus entrevistados, 17,8% dos membros e 28,6% dos dirigentes com engajamento social declarado. Se, por um lado, isso o levou a afirmar que a RCC “[...] não é um estímulo ao engajamento social de seus participantes”, por outro lado, também o levou a aceitar a ideia de que é entre os dirigentes que “[...] o engajamento já se faz notar” (Ribeiro de Oliveira, 1978, p. 38). Além disso, o autor (Ribeiro de Oliveira, 1978, p. 36-37) acentuava a existência de um imaginário socialmente engajado entre os carismáticos, por conta tanto da existência de um “estreito vínculo entre experiência espiritual e o engajamento social”, expressado nas “Orientações Teológicas e Pastorais...”²,

² As “Orientações Teológicas e Pastorais para a Renovação Carismática Católica” a que Pedro Ribeiro de Oliveira faz menção se conformam como o resultado das primeiras reflexões estimuladas pelo episcopado católico sobre a questão dos carismáticos, realizadas

quanto da existência de casos em que haveria “[...] uma preocupação maior com a sociedade na qual [o carismático] está inserido, e, assim, uma atuação no sentido de torná-la melhor”, a partir do amadurecimento espiritual adquirido no meio. A segunda tendência pode ser encontrada em uma entrevista que Ribeiro de Oliveira (1978) cita, apontando para a necessidade de amadurecimento enquanto condição de possibilidade para um maior engajamento social entre os carismáticos. A ideia era de que

[...] o movimento ainda é recente no Brasil e ainda conta com pouco apoio do episcopado, condições [que] dificultam bastante o amadurecimento dos seus membros, e por isso a passagem da renovação apenas no âmbito interior à renovação da Igreja e da sociedade torna-se mais demorada (Ribeiro de Oliveira, 1978, p. 37-38).

O amadurecimento, então, segundo o entrevistado, dependeria de tempo e de apoio, para que tornasse possível o desenvolvimento pleno do engajamento social dos carismáticos, que, na fala citada por Ribeiro de Oliveira, encontrava-se em processo de germinação.

Depois dessas referências que nos apresentam o levantamento bibliográfico de Hunt e a pesquisa de Ribeiro de Oliveira, a primeira olhando para as décadas de 1970/80 e a segunda situada nas décadas de 1970/80, foi apenas a partir da segunda metade da década de 1990 e depois, na década de 2000, que outra pequena quantidade de textos sobre carismáticos e política apareceu. Nesse contexto, as ações dos carismáticos na cena política foram avaliadas tanto por uma perspectiva brasileira, com os trabalhos de Reginaldo Prandi e Fernando Valentin (1998), Julia Miranda (1999), Brenda Carranza (2000),

nos anos de 1974-75. Segundo Oro e Alves (2013, p. 124), este documento foi publicado em 1975, após “[...] iniciativa do cardeal Leon Joseph Suenens que, em maio de 1974, reuniu em Malines, Bélgica, uma equipe internacional de teólogos e dirigentes leigos para tratar do tema”. Para estes autores, “[...] o documento [...] quis ser, como seu título indica, um guia de orientação teológica e pastoral, tanto para os membros da RCC quanto para a Igreja em geral” (Oro; Alves, 2013, p. 124).

Marjo de Theije (2002), Emerson Silveira (2008), Rodrigo Portella (2011), Carlos Procópio (2012a; 2012b) e Péricles Andrade (2014), quanto por uma perspectiva euro-estadunidense, com os trabalhos de Christine Pina (1997; 1999) e Hunt (2008). Estas últimas, produzidas em contextos acadêmicos distintos, guardam certa correspondência com as primeiras, uma vez que as polaridades da interpretação no contexto brasileiro sobre aquilo que os carismáticos fazem na política acabam encontrando um ponto de equilíbrio ao serem contrastados com aquela produção estrangeira.

Para o caso brasileiro, a presença dos carismáticos na política tem se mostrado um ponto controverso no interior do pensamento das ciências sociais dedicada ao tema. Por um lado, acredita-se que os carismáticos privilegiam uma agenda política mais conservadora, na medida em que procuram tocar em temas ligados à evangelização e à moralização do Estado e da sociedade, posicionando-se de modo corporativo na esfera política (Prandi; Valentin, 1998; Carranza, 2000; Portella, 2011; Andrade, 2014). Por outro lado, passa-se a considerar que a experiência individual dos carismáticos, projetada para fora de si em direção ao outro, motivaria muitos carismáticos para a inclinação política, com posições variadas (Miranda, 1999; Theije, 2002; Silveira, 2008; Procópio, 2012a).

A vantagem dos trabalhos de Prandi e Valentin (1998), Carranza (2000), Portella (2011) e Andrade (2014) está em poder apreender um projeto político carismático claro e bem definido. Não se pode negar a existência desse projeto político carismático que, muitas vezes, pode esbarrar em uma dimensão estritamente corporativista. Entretanto, a prática política dos carismáticos não se resume a isso, pois, se por um lado a religião penetra na política, por outro, a política penetra na religião. Nesse sentido, se há corporativismo, também pode haver cooperativismo, e se há particularismo, também pode haver pluralismo. Apesar de não se poder negar o posicionamento conservador por parte da Renovação Carismática em matéria de política, cujas preocupações são moralizantes e corporativas, é importante frisar a ideia de que os carismáticos são tão reformadores quanto o são outros movimentos sociais, sobretudo quando esses temas moralizantes se inclinam

para a injustiça social e a corrupção, que têm, de alguma forma, um lugar cativo dentro da esfera política. Se os carismáticos desejam uma reforma do estado e da sociedade, sem dúvida seu universo moral pesa, seja pelo lado do valor da família, seja pelo lado da caridade. Contudo, a caridade que os carismáticos procuram fazer pode ser pensada como articulada com o “dever do estado”, e sua defesa da família com temas como liberdade, direito à vida e autonomia. Que suas bases de atuação são as religiosas, isto não se pode negligenciar, mas elas podem ser conjugadas com o civismo, o republicanismo, entre outras formas de síntese política consideradas mais progressistas.

Já a vantagem dos trabalhos de Miranda (1999), Theije (2002), Silveira (2008) e Procópio (2012a) está em poder perceber os arranjos e as mutações que ocorrem quando da inserção política dos carismáticos. Movidos pela variedade das ações que os carismáticos desenvolvem, esses autores têm sinalizado para a composição de uma esfera política como porosa na canalização das demandas e na inserção de agentes religiosos nessa esfera. Entretanto, o signo que rege essas perspectivas é o da conversão automática de valores religiosos em valores políticos, fabricando um comportamento político aureolado por uma simbologia religiosa. A passagem de uma esfera para outra, no entanto, não é automática. A porosidade das fronteiras não reduz os relevos a serem contornados. A relação entre religião e política é dependente de continuidades e justificações, que vai além de uma simples troca de signos. Envolvem processos permanentes de mediações, conversões, sistematizações, anulações, entre outras.

Na medida em que são aproximados, esses dois conjuntos de reflexões sinalizam para o caráter ambíguo da ação política dos carismáticos, caráter esse que Pina (1997; 1999) e Hunt (2008) parecem indicar em seus textos. Sem apontarem para uma posição conclusiva em relação ao sentido da atividade política entre carismáticos católicos, estes autores esforçam-se em equilibrar analiticamente as dinâmicas que atravessam esse segmento, permitindo ver as tensões que performam suas ações no âmbito político. Se, por um lado, há forças que tendem a levar os carismáticos para mais perto

dos valores focalizados pela Igreja Católica, e aqui estarão em contato tanto com ideias conservadoras quanto progressistas e cuja opção será difícil de decidir, por outro lado, e uma vez contaminado pelas ideias com as quais manteve contato quando das suas vivências no seio da igreja romana, os carismáticos não só procurarão buscar correspondências com forças políticas que lhes sejam mais satisfatórias e em consonância com sua experiência na religião, quanto também serão impactados pelas ideologias que estas forças alheias ao religioso acabam imprimindo sobre eles.

Para o caso francês, Pina (1997, p. 113) procura pensar como é que “[...] uma experiência espiritual forte (o encontro com Deus que chega a marcar a vida do sujeito entre o antes e o depois) poderia reconstruir a imagem da sociedade e da política”. Nesse sentido, ela tenta marcar que os tipos de inserção social e política dos carismáticos vão ser relativos às experiências grupais e/ou comunitárias que cada fiel vai desenvolver. Comparando as comunidades *Chemin Neuf* e *Béatitudes*, a autora vai traçando diferenças entre elas, no que tange ao modo como suas visões de mundo imprimem seus estilos e comportamentos sociais e políticos, mesmo que compartilhando uma mesma cosmogonia³.

Para Pina (1997), o membro da comunidade *Chemin Neuf* pensa a sua experiência religiosa como algo adquirido de modo contínuo, como parte de uma busca religiosa permanente, dando um caráter lógico para sua presença na comunidade. Isto produziria “[...] uma noção de roteamento e itinerário que insiste sobre a necessidade do reencontro com Deus para garantir uma consistência para a vida como um todo, evitando a separação entre a existência e o mundo como coisas distintas” (Pina, 1997, p. 117). Essa comunidade aproximar-se-ia de um tipo de conduta que articularia

³ Neste artigo será observada apenas a visão da autora sobre a comunidade *Chemin Neuf*, cuja participação política é incisiva. A comunidade *Béatitudes* coloca-se em contraposição à participação política e a explicação desse comportamento não contribui de forma propositiva para este trabalho, pois mostra outra faceta do movimento carismático, que aqui não é objeto de exploração.

o laicismo com o ascetismo. Laicistas porque “[...] buscaram no mundo as condições de realização da mensagem evangélica, pela e graças à comunidade” e ascéticos porque procuram, através de seu comportamento e maneira de ser “[...] demonstrar que são um instrumento de Deus” (Pina, 1997, p. 118). Nessa medida, o engajamento político e a atividade social são compreendidos “[...] como uma entre outras que se aproxima da experiência religiosa dos envolvidos com a comunidade” (Pina, 1997, p. 123), já que ambas fariam parte do mundo em que o membro da comunidade coabita.

Essa conduta mostra-se mais clara quando Pina (1999) encontra uma inclinação desse tipo de comunidade para problemas da cidade, na medida em que se viam como responsáveis pelo seu desenvolvimento, bem como mostravam-se dispostos a compartilhar os problemas dela com seus contemporâneos não comunitários. Comportando-se como cidadãos interessados, não viam contradição entre envolvimento na Igreja Católica e a ação na sociedade, tendo

[...] um interesse na gestão dos assuntos públicos, demonstrando principalmente seus membros mais velhos um envolvimento mais explícito com a cidade, a familiaridade com os números atuais da política francesa, o desejo de verem políticos debaterem com líderes religiosos, além de terem um bom conhecimento sobre o que se passava na cena política no país (Pina, 1999, p. 94-95).

Assim, o Chemin Neuf prova executar uma negociação “[...] mais marcada pelo diálogo e à gestão aberta da esfera pública” (Pina, 1999, p. 96).

Hunt (2008), para o caso americano, sugere, por sua vez, que “[...] os católicos carismáticos são puxados em direções diferentes a respeito de opiniões e alianças políticas, estando sujeitos a influências de dinâmicas contrastantes e lealdades concorrentes, dificultando conclusões” (Hunt, 2008, p. 27). Nesse sentido, a tese de Hunt é que o catolicismo carismático tanto pode se aproximar das posições políticas da própria hierarquia católica, por um lado, quanto assimilar, passiva ou ativamente, elementos políticos locais, por outro. Dessa forma, o catolicismo carismático não seria, substancial-

mente, nem tradicionalista nem progressista, nem substancialmente liberal ou conservador, podendo suas orientações se aproximar ora da direita ora da esquerda política (Hunt, 2008). De acordo com o autor, há uma inclinação liberal nos primórdios do movimento nos Estados Unidos, na medida em que procuravam marcar uma renovação de elementos tradicionais pela experiência individual, ligada à realização de si (Hunt, 2008). Contudo, conquanto passam a se voltar de forma crítica para uma sociedade taxada por eles como permissiva, os carismáticos acabam por se inclinar para uma dimensão política fundamentalista e conservadora, na qual defendem uma “regeneração moral”, em contraste com o comportamento disseminado pela cultura considerada como secular, ligada ao materialismo e à promiscuidade (Hunt, 2008).

Entretanto, Hunt (2008) esclarece que, mesmo quando ocorre uma tendência mais para a direita no meio carismático, um grande embaraço se dá entre eles quando o assunto é pena de morte, ensino do criacionismo nas escolas, bem estar social das mulheres, desenvolvimento de armas nucleares, postura antigay. Estas posições são defendidas por aquilo que se define por Nova Direita Cristã, que congrega a maioria dos grupos “spirit-filled” protestantes, de quem o catolicismo carismático, pertencente à mesma linhagem revivalista, na leitura do autor, aproximar-se-ia muito relativamente. Segundo Hunt (2008, p. 42), nesse cenário, os carismáticos “[...] provaram ser mais liberais em suas atitudes”. Além disso, os carismáticos procuram marcar que “[...] o catolicismo ensina sobre o respeito da dignidade inerente a cada pessoa, insistindo que nada na bíblia ou na doutrina católica poderia ser usado para justificar atitudes e comportamentos preconceituosos ou discriminatórios” (Hunt, 2008, p. 43).

A partir de Pina e Hunt, podemos não só aproximar as linhas que atravessam o movimento carismático sinalizados de maneira diversa entre os cientistas sociais da religião brasileiros, mas apostar num movimento multiposicional que atravessa a ação política dos carismáticos, fruto dos vínculos sociais e políticos estabelecidos pelos próprios grupos e pelas comunidades. Antes que uma visão monolítica sobre aquilo que os caris-

máticos fazem e pensam sobre a política, são as complexidades das tramas nas quais estão envolvidos aquilo que será analisado. Aquele movimento multiposicional reflete-se nas candidaturas que recebem apoio de grupos e comunidades, estabelecendo um tensionado processo que vai depender da maneira como é articulado o grau do vínculo que possuem os candidatos com grupos e comunidades, do tipo de visão política daqueles que coabitam grupos e comunidades e que endereçam questões e demandas aos candidatos apoiados e das necessidades que os candidatos apoiados têm de ampliar seus vínculos para que possam galgar êxito eleitoral, em que sofrerão pressões similares àquelas que encontram e/ou podem encontrar na relação com seus vínculos originais.

O MOVIMENTO MULTIPOSICIONAL

Os dilemas com que os candidatos, inclusive os carismáticos, defrontam-se na época das eleições vão conduzi-los a um processo de fabricação de estratégias e comportamentos visando a conseguir adesão – palavra-chave para aqueles que desejam ter sucesso em suas empreitadas eleitorais (Palmeira; Heredia, 2010). Essa adesão muitas vezes se dá para além dos vínculos originais de cada personagem envolvido. Nesse contexto, a busca pela aceitação será um bem perseguido firmemente. Isso leva os candidatos a negociarem dentro de um cenário amplo que envolve a formação de opinião, conquista de voto e veiculação de informação. O círculo vicioso que isso faz pode levar a excessos e decorrentes frustrações, na medida em que os candidatos podem se afastar de suas propostas iniciais no afã de estender suas redes para além das originais. Nesse sentido, vão conviver com uma tensão permanente e, portanto, tecer correlações, que se não as mais produtivas, que sejam as menos desastrosas nos espaços em que vão ser estimulados a adentrar.

Quando aponto para a situação multiposicional desse processo, quero sublinhar que a maioria das candidaturas ultrapassa seus vínculos originais e estendem sua ação para outros coletivos, como forma de ampliar suas inserções na esfera política e aumentar suas chances de êxito. Esse conceito

multiposicional foi elaborado por Odaci Coradini (1999; 2009) para o estudo das condições de ampliação e sustentação de candidaturas políticas quando do processo eleitoral, cuja extensão se faz pertinente para candidaturas religiosas (Procópio, 2012a; 2014). Para Coradini (1999, p. 14), “[...] a quase totalidade de candidatos lança mão de mais uma [base] de recursos e esferas sociais, de acordo com o seu trajeto e inserção social e política e as afinidades possíveis”. Essa situação multiposicional pressupõe princípios de legitimação que “[...] remetem tanto às diferentes esferas sociais às quais esses candidatos se vinculam de algum modo, no atual ponto de suas trajetórias, como também àquelas com as quais mantiveram algum vínculo em alguma fase do passado e que podem ser reatualizadas” (Coradini, 1999, p. 14). Nessa medida, Coradini nota que esses vínculos vão desde uma ótica corporativa, quando os candidatos são apresentados como representantes legítimos de certos setores sociais, até uma ótica meritocrática, quando envolve a questão do saber fazer e da competência. Tal situação envolveria uma definição polifônica da função de representação que, na política, “[...] significa tanto o direito de falar em nome dos outros como o de demonstrar através da própria pessoa aqueles em nome dos quais se fala” (Coradini, 1999, p. 11).

Entretanto, vale marcar que, apesar de se constituírem sobre uma situação multiposicional, a conduta desenvolvida por candidatos como os ligados ao catolicismo carismático não é um projeto totalmente desarticulado, que assimila bases indiscriminadamente⁴. Nas eleições, paradoxalmente, mais pode ser menos, já que o excesso de bandeiras pode acabar implicando uma lealdade duradoura com nenhuma. Mesmo que as diferentes bases acionadas não possuam afinidades entre si, é preciso assegurar que não há entre elas secessão. Não há problema em representar vários segmentos, desde que as

⁴ Coradini não havia se preocupado em marcar, dentro de sua perspectiva, o fato de que as adesões sofrem com limites, já que não é possível assimilar todas as frentes que se queiram sem levar prejuízo. Isto será o responsável pelo contorno da própria ação política como um ato performativo. Tentei levar isso em conta na argumentação desenvolvida na sequência.

ideias que se quer referendar não sejam simetricamente excludentes, e que, pelo menos, mantenham algum grau de continuidade. Tal continuidade, argumentativa ou simbólica, converte as esferas dissonantes em conjuntos harmônicos, na qual a assimilação das necessidades das bases, ou os apoios e as estratégias de campanha consigam ecoar como uma só voz, coerente em princípios e orientações diante daqueles a quem se apresentam.

Olhando para as eleições proporcionais de 2014, focalizando nas candidaturas ligadas ao catolicismo carismático, podemos encontrar esse movimento multiposicional. Se por um lado os candidatos ligados a esse movimento católico terão que assimilar aquilo que suas bases demandam, por outro lado também procurarão ampliar suas redes de apoios e estratégias de campanha, conquanto isso seja necessário para garantir algum sucesso político. Nesse caso, quando combinações e ajustes fizerem-se necessários, por conta da ampliação dos vínculos (religiosos) originais em direção a outros tipos de vínculos, tentar-se-á um equilíbrio dando forma e materialidade política àquilo que os candidatos desejam e/ou são pressionados a fazer.

AS ELEIÇÕES DE 2014

Nas eleições proporcionais de 2014, não foram poucos os candidatos que de algum modo se diziam vinculados ao catolicismo carismático ou eram por esse movimento propalados como pessoas políticas de sua confiança⁵.

⁵ Desde o final dos anos de 1980, registra-se a participação política de carismáticos nas eleições proporcionais. A dissertação de Vinícius Reis (2011) traz um importante levantamento desta presença até as eleições de 2010, especialmente nos cargos de deputado estadual e federal. Não se trata apenas de um levantamento da participação dos carismáticos nas eleições e dos candidatos a partir daí eleitos, mas também de um grande esforço em levantar sua atividade parlamentar. Entretanto, é lamentável que tal contingente de dados explorado por Reis seja por ele obscurecida por uma necessidade de marcar uma presença religiosa intransigente na esfera política, negligenciando aberturas e fechamentos entre religião e política que tal presença política estaria indicando quando se observa de perto seus dados.

Candidatos já conhecidos do público carismático, como Maria Teresa Lara, Eros Biondini e Odair Cunha, em Minas Gerais, Padre Afonso Lobato, Salvador Zimbaldi e Rafael Zimbaldi, em São Paulo, lançaram-se mais uma vez a candidatos a uma vaga ou para a Câmara dos Deputados ou para as Assembleias Legislativas. Outros candidatos, como o caso de Flavinho da Canção Nova, em São Paulo, lançaram-se pela primeira vez a uma vaga parlamentar. A análise que se segue se concentra em analisar duas destas candidaturas⁶. A primeira é a do Padre Afonso, do Partido Verde (PV), eleito por três vezes consecutivas para Assembleia Legislativa de São Paulo. A segunda é a de Flavinho, neófito em disputa eleitoral, que concorreu por uma vaga no Congresso Nacional pelo Partido Socialista Brasileiro (PSB)⁷.

A CANDIDATURA DE PADRE AFONSO

Padre Afonso, 54 anos, disputava sua quarta eleição consecutiva, estando filiado ao mesmo partido, o PV, desde 2002, quando elegeu-se pela primeira vez para deputado estadual. Conforme sua página no Facebook na época da eleição, sua vocação religiosa foi despertada na adolescência, quando dirigiu-se para o Seminário em uma cidade de Santa Catarina (1978), a fim

⁶ A escolha destes candidatos deve-se a dois fatores: 1º) o vínculo que estes possuíam com a região do Vale do Paraíba/SP, onde realizei trabalho de campo entre julho e outubro de 2014; 2º) o vínculo que estabeleciam com o catolicismo carismático, especialmente com a Comunidade Canção Nova, sediada em Cachoeira Paulista, no Vale do Paraíba.

⁷ Os dados foram coletados através de trabalho de campo na região do Vale do Paraíba e em pesquisa na internet, especialmente as páginas oficiais dos candidatos. Compuseram o banco de dados analisado: panfletos coletados nas ruas e na internet; download de vídeos nas páginas dos candidatos; anotações e gravações que foram feitas nas atividades de campanha que acompanhei, como caminhadas, reuniões, comícios e debates. Agradeço aos alunos do IFSP Camilla Pessonnia, Marcus Maello, Priscilla Ferraz e Wesley Moreira pelo auxílio na coleta de dados na internet e organização do banco de dados.

de ordenar-se padre, fato que se concretizaria aos seus 28 anos. Sua atuação sacerdotal inicia-se em Taubaté (SP), onde se dedicou, a partir da ordenação, a cuidar da população carente do local, o que o levou a fundar a Obra Social Bom Pastor, naquela cidade do Vale do Paraíba/SP. Em 1998, conforme sua página no Facebook, ele se forma em Direito, e a partir daí começa a dirigir a Pastoral Carcerária. De acordo com esta fonte, “[...] essas experiências com as obras sociais levaram Padre Afonso a procurar novos caminhos para que pudesse ajudar melhor a comunidade de Taubaté e da região”, o que o teria conduzido a tentar uma ação política como deputado estadual, a partir das eleições proporcionais de 2002 e cujo sucesso do intento possibilitou suas reeleições em 2006 e 2010.

Em 2014, Padre Afonso procurou apresentar um amplo material de campanha, com tons de verde, que faziam alusão à sua pertença partidária, distribuído pelas ruas das cidades do Vale do Paraíba, onde procurava salientar seus feitos ao longo das suas legislaturas, seja para a região de uma forma geral, seja para a cidade onde estava sendo distribuído seu material de divulgação. Neste último caso, era estampado no cabeçalho “vote em quem trabalha pela sua cidade”, tendo abaixo desta frase o nome da cidade a que se referiria o panfleto em letras garrafais. Ao lado das conquistas que a cidade teve a partir da ação do candidato, o material divulgado nas ruas apontava metas para um próximo mandato, estas, por sua vez, mais gerais e sem menção direta à cidade em particular. Entre a fotografia do candidato e das informações sobre a qual cargo estava concorrendo e do número que deveria ser digitado caso o eleitor optasse pelo apoio a sua candidatura, o selo de ficha limpa ficava estampado. No rodapé da página, do lado onde figurava a imagem do candidato, um coração verde destacava-se, tendo grafado a seu lado a frase “Trabalho em defesa da Vida”.

Na internet, um conjunto de vídeos foram produzidos e depois veiculados através de canais como o Youtube, muitos destes possíveis de serem acessados e compartilhados a partir da própria página no Facebook do candidato. Seguindo um padrão de apresentação, estes programas, com duração entre dois e três minutos, procuravam alterar durante a fala do

candidato, closes frontais e laterais da imagem deste narrando seus feitos, sempre vestindo trajes comuns, com imagens das obras que realizou na região. Quando o assunto do programa restringia-se a esclarecimentos sobre determinadas posições políticas que deseja defender, as imagens de seus feitos davam lugar aos closes frontais e laterais do candidato falando. Por um lado, esses programas procuravam rememorar o eleitor das ações desenvolvidas pelo Padre Afonso na região do Vale do Paraíba como um todo, sendo muitas dessas ações enfatizadas em detalhes no material de campanha citado anteriormente. Por outro lado, procurava posicionar o candidato para o eleitor em relação a temas controversos, inerentes à ideologia e/ou prática majoritária de seu partido, mas que eram vistos com maus olhos pela Igreja Católica e uma parte do eleitorado ligado a esta instituição religiosa, especialmente os alinhados com o catolicismo carismático.

Olhando para a imagem que desejava promover a partir de seus panfletos, Padre Afonso deixava entrever pelo menos dois movimentos. O primeiro movimento está ligado às obras que disse ter promovido ou que pensava em promover nas cidades da região e que privilegiam setores do catolicismo ou valorizava sua ação como membro dessa instituição. Nesse quesito, o candidato procurou marcar sua atividade em favor de entidades desvinculadas da Igreja Católica, como as Santas Casas e APAEs, mas também junto a entidades subsidiadas por aquela instituição religiosa, como casas de recuperação de usuários de drogas, asilos e fanfarras da região, para quem afirmava ter direcionado recursos financeiros e equipamentos. O segundo movimento relacionava-se às obras viabilizadas ou desejadas para a região que tratavam de contemplar a população como um todo. Nesse sentido, as obras realizadas ou em vias de realização versavam sobre canalização de córregos, compensação por serviços ambientais, agricultura familiar, tratamento de água e esgoto, defesa do Rio Paraíba do Sul, recuperação de sua bacia hidrográfica e posição contrária à sua transposição, verbas para infraestrutura das cidades (ambulâncias, iluminação pública, áreas de lazer etc.), recuperação e/ou duplicação de estradas de rodagem intermunicipais, serviços médicos de nível local e regional (pron-

tos-socorros e hospitais), isenção de impostos para autoescolas, projeto de implementação de um trem regional e consolidação de cidades da região como Estância Turística.

Estes dois movimentos permitem ver como o religioso e o político se fazem presentes e atravessam a candidatura de Padre Afonso: o primeiro levando o candidato a atuar direta ou indiretamente a favor da causa católica, por conta de sua pertença institucional (benefícios diretos) ou por conta do seu chamado vocacional (benefícios indiretos); o segundo levando o candidato a ter que canalizar temas e demandas inerentes à ideologia de seu partido (causa ambiental) e da ação política em moldes de *brokerage*⁸ (concessões e benefícios). É exemplo de benefício direto à causa católica a viabilização de cerca de dois milhões de reais para a Fazenda Esperança, em Guaratinguetá/SP, entidade que cuida de jovens usuários de drogas. Esta proposição do candidato é bastante pontual e focaliza uma ação específica do catolicismo da região, já que a referida comunidade faz um trabalho que é ao mesmo tempo social e religioso. Indiretamente relacionado à causa católica, mas fortemente atrelada à prática vocacional do candidato, está a canalização de verbas para as Santas Casas de Misericórdia, cujos recursos transferidos ultrapassam um milhão de reais, conforme ressaltados no conjunto de panfletos distribuídos na região. O apoio a instituições que cuidam da saúde das pessoas se coloca aqui como um compromisso do próprio sacerdócio, que é também um compromisso com a vida das pessoas, justificando o mote da ação de Padre Afonso. A pertença partidária e uma tentativa de diálogo com essa pertença aparecem na disposição do candidato em atuar junto à questão ambiental da região. A valorização do Rio Paraíba do Sul e a defesa

⁸ De acordo com Mische (2008), uma relação de *brokerage* é geralmente descrita como o envolvimento entre setores que, através de determinadas situações, criam formas de colaboração e aliança. Nesse léxico, o *broker* é o sujeito que recebe um ganho pessoal por conta da sua capacidade de ligar setores que estariam estruturalmente desconectados. A discussão sobre o funcionamento desta prática de *brokerage* é muito bem analisada em Coradini (1999).

deste como sua bandeira na área ambiental provam a pertença partidária, o que também ocorre com a viabilização de obras pontuais de saneamento articuladas ao tratamento de esgoto ou a recuperação de regiões assoreadas, cujo investimento disponibilizado chegava à ordem dos quatrocentos milhões de reais. Por fim, concessões específicas para as cidades não deixam de se fazer presentes, e muitos foram os recursos disponibilizados para este fim, como os dois milhões destinados para a infraestrutura turística de uma das cidades da região ou ações mais pontuais, como áreas de lazer e compra de veículos, com valores destinados que oscilavam entre cem mil a trezentos mil reais por cada serviço.

Já os programas (vídeos) veiculados na internet, ajudam a compreender um pouco mais profundamente as conexões que Padre Afonso fazia entre religião e política. Por um lado, alguns desses programas procuravam salientar as obras viabilizadas pelo candidato para a região, por outro lado, ressaltavam temas controversos de sua candidatura, como a questão do aborto e da liberação de drogas, bandeiras inerentes ao seu partido, e da participação de padres na política.

Em relação ao primeiro conjunto de programas, muito do que Padre Afonso procurou salientar se encontrava pontualmente descrito em seus panfletos. Entretanto, aqui carregavam uma retórica mais acentuada, fazendo um apelo para necessidades reconhecidas que não tiveram esforços poupados para sua consecução por parte do candidato, seja a partir de uma ação direta, na elaboração de projetos e emendas parlamentares, seja indiretamente, agindo como um mediador junto ao poder executivo do estado. Dos vídeos coletados, os temas apresentados neste quesito versavam sobre: implementação do hospital regional no Vale Histórico/SP⁹; apoio a entidades sociais para tratamento de dependentes químicos; reformulação e implementação de um novo sistema carcerário; políticas públicas para a redução da criminalidade entre jovens e adolescentes; defesa do Rio Paraíba e de sua bacia hidrográfica;

⁹ O Vale Histórico está situado dentro do Vale do Paraíba e é composto por seis municípios: Arapé, Areias, Bananal, Queluz, São José do Barreiro e Silveiras.

criação de novas ETECs e FATECs¹⁰; apoio a Santas Casas; duplicação de rodovias; preservação e produção da água; implementação do trem regional. O que é digno de nota em relação a esses programas é a ausência de uma referência direta à religião na formatação do discurso. As obras eram colocadas como voltadas para o favorecimento do bem comum, minorando as dificuldades das pessoas e dando a elas oportunidades de viverem melhor as suas vidas. É o esforço político de Padre Afonso que é ressaltado, cuja ação é fruto de demandas da sociedade da qual ele se elegeu representante e cuja função quer continuar exercendo. Ao que parece, o candidato quer se manter sintonizado de maneira incisiva com a região do Vale do Paraíba. Mas, se por um lado levanta bandeiras de demandas imediatas como saúde, educação e transporte, reforçando o caráter de *brokerage* de sua legislatura, por outro lado, atravessa por essas outras bandeiras como o meio ambiente e assistência social, sinalizando para um comprometimento mais ideológico de seu mandato¹¹.

Já em relação ao segundo conjunto de programas, o que Padre Afonso desejou veicular era sua contraposição a temas que, no interior de seu partido, gozavam de significativa aceitação. Por outro lado, também procurou justificar como legítima sua ação política, apesar de padre da Igreja Católica, contrapondo-se a críticas que viam assimetria entre estas duas funções.

No primeiro caso, lamentava a posição que possuíam alguns de seus correligionários de partido, que defendiam o aborto, bandeira que se colocava como incongruentes com sua formação religiosa, pois, uma vez que

¹⁰ ETECs são Escolas Técnicas Estaduais, enquanto FATECs são Faculdades de Tecnologia. Oferecem formação técnica e tecnológica gratuita em várias cidades do estado de São Paulo.

¹¹ Se se quer ver uma aproximação à dimensão religiosa na candidatura de Padre Afonso, esta só pode ser vista na medida em que se cotejam os dados referentes a este comprometimento ideológico, especialmente na área assistencial. Não exploro esta aproximação neste texto por cautela e falta de dados que possam ajudar na justificação de tal assertiva. Tenho procurado evitar generalizações apressadas, procurando mais ver os sentidos localizados das ações dos candidatos.

era padre, acreditava que a vida deveria ser defendida desde sua concepção até sua morte natural. Por isso salientava que não só se contrapunha a tal prática como lutava pela defesa da vida como um todo, que incluía a vida humana, animais, rios e florestas, apesar da primeira receber prioridade, na acepção do candidato. A mesma contraposição a temas de aceitação correntes no interior de seu partido se dava na discussão sobre a legalização das drogas. Padre Afonso procura marcar que é contra a criminalização do usuário, que deve ser tratado em clínicas especiais. Mas contrapõem-se à legalização, apontando para o mal que as drogas fazem para as pessoas, suas famílias e a sociedade na qual estão inseridos. Sua ação junto a clínicas de tratamento de usuários, ajudando com emendas parlamentares e destinação de recursos públicos, prova sua preocupação com o problema. Contudo, não descarta a necessidade da discussão do tema, que deveria ser feito em momento oportuno, não ao calor do momento, em que temas como esse ganham uma dimensão eleitoreira e acabam sendo canalizados para a desqualificação de candidaturas, como estaria ocorrendo com a sua, que é criticada pelo fato de estar ligada a um partido reconhecido como defensor de bandeiras como as citadas, colocando em xeque a idoneidade de sua posição política e religiosa.

O que vale enfatizar neste ponto é que a posição de seu partido em relação a temas como aborto e legalização de drogas é apresentada como encontrando resistência intrapartidária em posições como a do candidato. Isso relativizaria a identificação do Partido Verde como um partido monolítico no que tange a bandeiras como aborto e legalização das drogas, já que há divergência interna sobre eles. Nesse sentido, se o peso da religião se faz presente na posição de Padre Afonso em relação a esses temas no interior de seu partido, também é relevante a defesa da vida dentro de um amplo espectro natural-cultural, realocando a posição do candidato para um polo mais político. Se a religião pesa na hora do candidato se colocar diante de temas como os citados, levando-o a se posicionar de acordo com aquilo que é propalado no interior de sua instituição religiosa, esse peso religioso é relativizado quando a discussão é colocada dentro de um plano

mais amplo, em que a vida ganha uma dimensão universalista e passível de ser confundida com a própria causa partidária, que tem a vida como mote de sua ação.

No segundo caso, Padre Afonso procurava responder a questão referente ao lugar de padres na política, lugar que ele coloca como muitas vezes contestado quando desdobrado na ação partidária. O candidato coloca sua prática como que em consonância com sua pertença institucional e seu sacerdócio, uma vez que a política era colocada tanto como espaço de ação do cristão por papas como Francisco e João Paulo II, já que é vista como lugar por onde a caridade poderia ser praticada, quanto espaço por onde a fé se personificaria em obras, conquanto desdobrada em ação junto aos mais necessitados. Padre Afonso acredita que a função do padre está diretamente relacionada à vida do fiel. Se a vida deste não se resume à missa, a do padre também não pode se resumir a esta. Defende que a ação pela melhoria de vida das pessoas transcende o espaço religioso, uma vez que precisam suprir necessidades básicas que só podem ser conquistadas junto ao espaço político, o que justifica a ação dos padres junto a este espaço, uma vez que o caminhar do padre é com aqueles pelos quais é pastor. Aponta ainda que o problema da política muito se deve ao problema dos políticos, que muitas vezes não cumprem bem a função para a qual foram escolhidos, levando a um descrédito da população em relação à política. Padre Afonso defende que a política é boa em si mesma, porque é orientada sempre para o fazimento do bem, que só não consegue atingir seus objetivos quando bloqueada pela ação de políticos desinteressados com o bem comum, que devem, por sua vez, ser impedidos pela ação do voto em candidatos compromissados com a função primeira da política.

Neste programa veiculado pela candidatura de Padre Afonso, a relação entre política e religião é simétrica. A religião, a partir de um compromisso institucional ou vocacional, encontra na política uma forma de ação. Seria pela política que a caridade poderia ser canalizada de maneira incisiva, convertendo fé em obras. Mas é também pela política que o padre continuaria sua ação pastoral, de atendimento pleno daqueles sobre os quais

detém responsabilidade, fazendo da vida religiosa e da vida civil uma só. A política, por sua vez, encontraria na forma como a religião a define, uma maneira de se desprender de um espectro pragmático e utilitário imputado pelos políticos, que a desvirtualizam na medida em que fazem dela abuso. Nesse sentido, fazer a política boa demandaria ser um bom político, que só consegue ser filtrado quando se faz uso correto do voto, que só atinge seus objetivos quando orientado por tal definição de política.

A CANDIDATURA DE FLAVINHO

Flavinho, 42 anos, lançava-se pela primeira vez a um cargo político. Estando filiado ao PSB, ele pleiteava uma vaga na Câmara dos Deputados. Natural da região (Guaratinguetá), ele iniciou, segundo material divulgado em seu site à época do processo eleitoral, sua atividade junto a Igreja Católica aos quinze anos, quando fez parte do ministério de música do Grupo Pastoral da Juventude da Paróquia São Pedro Apóstolo, na sua cidade natal. Aos 23 anos, junto com sua esposa, ingressou como membro consagrado da Comunidade Canção Nova em Cachoeira Paulista¹², condição que abandona em 2009¹³. Sua presença junto a este segmento católico é fortemente marcada

¹² Para uma discussão sobre a categoria “membro consagrado” e o lugar que ocupa na Canção Nova, ver a tese de Eliane Oliveira (2011).

¹³ Flavinho disponibilizou uma cópia da carta de desligamento da Canção Nova no seu site pessoal. Chama atenção que a escolha dele e de sua família pelo desligamento tem como justificativa a necessidade de darem continuidade a um chamamento profético, apreendido no interior da comunidade: “Depois de um discernimento feito com muita cautela e verdade ao longo de três anos, decidimos dar este passo. Muitas razões e direcionamentos de Deus nos impeliram a dar mais esse passo de fé em nossa busca constante por realizar sempre em nossa vida e de nossa família a Santa Vontade de Deus. Peço perdão por não haver comunicado antes esta decisão. Tomamos com dor no coração, mas o chamado de Deus é sempre maior. Na Canção Nova fomos formados como Família Consagrada a Deus, amadurecemos como Missionários, aprendemos a ser profetas que anunciam a segunda vinda do Senhor, estivemos por quinze anos na Escola Profética Jonas Abib. Eu e minha

pela atividade musical, tendo tido inúmeras músicas gravadas por padres de renome como Fábio de Mello e Marcelo Rossi. Gozando de grande fama junto ao catolicismo em geral, mais particularmente entre os carismáticos, Flavinho traz em sua bagagem o fato de ter evangelizado em mais de vinte países, escrito livros traduzidos em algumas línguas e ser nome constante nas missas do Padre Jonas Abib na condição de animador, na comunidade Canção Nova ou fora dela. Muitas dessas funções não foram abandonadas no momento em que conduzia sua campanha eleitoral.

Sua entrada na política, entretanto, conforme salienta as informações obtidas em seu site de campanha, não foi fruto de uma decisão sem premeditações. De acordo com esta fonte “Flavinho tem acompanhado e apoiado o movimento político dentro da Igreja Católica há pelo menos 15 anos e agora lança sua candidatura a Deputado Federal por São Paulo com o intuito de lutar no Congresso Nacional para que os valores da família, da vida, da ética e da moral sejam respeitados, valorizados e preservados em nosso país”. Por mais que o Espírito Santo possa ter tido algum papel nessa decisão, esta inclinação de Flavinho para a política é bastante programática¹⁴. Desse modo, procura focalizar um projeto que move sua candidatura, que denominou “eu acredito na força do bem”. Tal projeto tem como mote “animar, encorajar e motivar a ação efetiva de boas pessoas em nosso Estado e mostrar que é possível transformar a política e a sociedade do nosso país com coerência, decência, seriedade e amor ao próximo, especialmente os mais pobres, sofridos e marginalizados”. Desse modo, “Flavinho deseja trabalhar com todas as suas forças para instaurar o Reino da Justiça e da Paz onde a corrupção, o egoísmo e a indiferença darão lugar a justiça, a partilha e a solidariedade”.

família estamos em um tempo novo muito fecundo! Nos sentimos como uma planta que necessitava sair do viveiro para ser transplantada e crescer dando assim muitos frutos”.

¹⁴ O peso do Espírito Santo na motivação de candidaturas ligadas ao catolicismo carismático foi explorado em Procópio (2014).

Durante as eleições de 2014, a tentativa de emplacar tal projeto pode ser vista em dois momentos: a participação de Flavinho em uma sabatina com outros candidatos a deputado federal da região promovida pela AESI (Associação para o Ensino Social da Igreja Católica), na Faculdade Católica de São José dos Campos/SP; material de campanha coletado em seu site contendo as missões que o candidato desejava emplacar junto à esfera política, caso eleito.

A sabatina que reuniu os candidatos a deputado federal da região não tinha como meta confrontar os candidatos entre si, mas apresentá-los à comunidade local e endereçá-los alguma pergunta através de um sorteio. Aos vários candidatos presentes no evento, foi dada a oportunidade de três falas: a primeira, em que o candidato se apresentava; a segunda, quando sorteava-se uma pergunta que este candidato deveria responder; e a terceira, na qual o candidato poderia fazer suas considerações finais. O tempo total para cada candidato, somado os três momentos, contabilizava dez minutos.

Flavinho procurou salientar, em sua primeira fala, que a política, enquanto “arte do bem comum”, estava atrelada à atividade de transformação do mundo. Tal atividade estaria no cerne do próprio cristianismo, já que para ele a ação de Jesus Cristo nada mais era do que política. Daí saía sua própria motivação para participação na esfera política, segundo Flavinho. Além disso, nesse momento de sua fala, o candidato procurou enfatizar que pretendia pautar sua atuação na defesa dos valores cristãos e no compromisso com a vida, eixo central de sua candidatura. Acredita que existia uma agenda política a ser implementada e que tinha como meta a regulamentação do aborto, o que para ele teria como consequência a destruição da família e a destruição do país. Por isso, sua insistência em se colocar como paladino da família e da vida, chegando a afirmar que não haveria reforma política eficaz sem a valorização destas esferas. Na sequência, recusa a ideologia partidária em benefício da ideologia evangélica, afirmando que fazia da política a extensão de uma ação evangelizadora no mundo. Para Flavinho, filiado a um partido com alcunha socialista, o

socialismo e comunismo seriam inaceitáveis, como também seria para ele o capitalismo na sua acepção “selvagem”. Por fim, o candidato procurou marcar também que sua atuação política estaria em consonância tanto com o episcopado (pois dizia ter recebido a benção de bispos da região para ser candidato da diocese) quanto com o papa, que apoiaria a ação política dos católicos, desde que servissem ao bem comum. Na sua segunda fala durante a sabatina, Flavinho respondeu uma pergunta sobre quais meios deveriam ser tomados para a ampliação da participação democrática. Respondeu que era preciso voltar o apreço pela política e pelos políticos, menosprezados pela população e subvalorizados porque a referência das pessoas sobre a política são os políticos que não agem em conformidade com sua função de atender o bem comum. Para o candidato, era preciso limpar a imagem dos políticos, invertendo a lógica de menosprezo, através da ação dos políticos compromissados com a decência e coerência e transparência, reavivando, com isso, a esperança das pessoas na política. Nas suas considerações finais, Flavinho procurou ressaltar os pilares do seu projeto “eu acredito na força do bem”. Estes seriam três: político, social e evangelizador. Sem esclarecer o funcionamento de cada um desses pilares, disse privilegiar sua coerência de vida, o que o levaria a “não compactuar nem com o socialismo/comunismo nem com o capitalismo selvagem”, acreditando no “evangelho que gera aquilo que é necessário para todos”.

Olhando para seu material de campanha, percebe-se a intenção de Flavinho em marcar aquilo que denominou de missões, que, olhadas atentamente, permitem uma compreensão mais ampla daquilo que o candidato quer fazer na política. Elas podem ser agrupadas em duas direções: relacionadas a questões ético-religiosas (família; defesa da vida); relacionadas a questões ético-políticas (combate à corrupção; mandato transparente).

Nas questões ético-religiosas, Flavinho acredita que “a família sempre foi, é e sempre será a base da sociedade, sendo ela por excelência um lugar privilegiado de formação e construção do caráter, da ética, da moral e dos bons costumes na vida de cada um daqueles que a compõe”. Nesse sentido,

sugere que esta deve ser a força necessária para que a sociedade subsista enquanto algo equilibrado. Sem ela, apontava o candidato, “estaremos abrindo as portas para um tempo de descalabros morais e sociais ainda maiores dos que aqueles que já estamos vendo e presenciando”. Como mote de ação política, sinaliza que procurará defender a família de ataques e investidas vindas de políticos, grupos ou leis. A defesa da vida não foge a esse tom mais conservador. Convicto de que o destino da vida é monopólio divino, assume que não se pode deixar de fazer frente às empreitadas políticas e financeiras de partidos e pessoas que se colocam na dianteira do combate contra a vida humana. Entretanto, se por um lado a vida humana a ser defendida é aquela dos fetos e embriões, por outro lado inclui os idosos, que são “impossibilitados de ter uma passagem digna para eternidade esperando o tempo natural para sua partida”, bem como “aqueles que estão a margem da sociedade sem acesso a saúde de qualidade, sem educação, sem trabalho, sem moradia e sem ter o básico para viver”. Diante disso, Flavinho procura se comprometer em levantar bandeiras que não são aquelas propaladas por partidos, mas por aquilo que é condizente com o evangelho, este sim sua bandeira e ideologia, conforme consta em seu material de campanha.

Nas questões ético-políticas, o que é colocado em jogo, quando fala-se em combate à corrupção, é uma crença na sua existência difusa na sociedade brasileira, que atingiu não só os políticos, mas também as “estruturas políticas, empresariais, econômicas e até mesmo religiosas”. Tal mal tem como consequência a miséria de milhões de pessoas, por causa do “total abandono e escassez do básico que um ser humano necessita para ter uma vida digna”. Uma vez detectado o mal, ele precisa ser combatido, e Flavinho não deixa dúvidas sobre como isso deve ser consumado. Ele acha que a corrupção deve ser combatida com “decência, coerência, ética e também com leis e punições exemplares, fazendo com que corruptos e corrompidos paguem centavo por centavo os danos causados aos cofres públicos, à nação e aos mais pobres que, infelizmente, são sempre os mais atingidos e prejudicados com os atos corruptos”. Diz estar fazendo eco aos apelos que dizia ter visto

nos acontecimentos de julho de 2013¹⁵, onde a corrupção havia sido eleita como causa principal das reivindicações, sendo a extinção desse mal uma de suas metas.

Ao falar de transparência, Flavinho mantém a toada crítica. Para ele, muitos políticos chegam à política com uma “terrível deficiência de caráter”, dificultando o atendimento das demandas coletivas. Para o candidato, estes maus políticos pensam que o cargo é monopólio deles e não daqueles que os elegeram, deixando de usar com exatidão a função que lhes foi concebida. Desejando fazer diferente, Flavinho pensa que “os que são eleitos precisam ter a decência, o respeito e o carinho para com aqueles que o elegeram sendo transparentes e coerentes em todas as suas ações no exercício do seu mandato”. Para tanto, pensa que a transparência é essencial na condução de um cargo político, uma vez que dá aos eleitores a garantia de que compromissos fundamentais serão honrados, especialmente aqueles atrelados ao bem comum. Antes que um favor, para Flavinho, a transparência é “uma obrigação de um homem público que deseja ser coerente e honesto em suas ações”.

As posições tomadas pelo candidato durante a sabatina e em seu material de campanha, por mais esparsas que elas estejam, permitem situá-las dentro de pelo menos quatro movimentos. No primeiro é notória a necessidade de se colocar como um defensor de bandeiras morais pautadas na religião, bandeiras morais que devem ser protegidas, porque são elas que alicerçariam a sociedade. Essa sociedade estaria fadada ao esfacelamento na medida em que uma agenda contrária a essas bandeiras fosse instaurada. No segundo movimento, o que temos é a legitimação da candidatura a partir da afirmação

¹⁵ Os acontecimentos de junho-julho de 2013 foram acionados por várias candidaturas em 2014, como movimento propagador de reformas e mudanças no país. Há inúmeras controvérsias sobre os sentidos daqueles protestos, podendo ser encontrados nas ciências sociais brasileiras variados esforços de explicação. Daqueles estudos a que tive acesso, a interpretação de Angela Alonso e Ann Mische (2014) é a que traz consigo uma maior preocupação analítica, bastante distanciada das inspiradas pelo calor do momento.

de que ela está avalizada pelo episcopado da região e pelo argumento papal, dando plausibilidade para os motes da candidatura, na medida em que ela passa a ser vista como que em consonância com a Igreja Católica e os valores propalados por esta instituição, ou pelo menos ditos pelo candidato que ela apoia. No terceiro movimento, emerge um argumento próximo a uma terceira via, entre capitalismo e socialismo, apresentando a candidatura como que a serviço de um bem comum, que não se deixar levar por interesses político-partidários¹⁶. No quarto movimento, o que emerge é uma toada crítica à ação dos políticos, distanciada da ética e da transparência, que colocaria Flavinho, por optar por uma posição contrária a uma usual prática dos políticos, em continuidade com ventos que estariam por clamar modificações radicais na estrutura da política.

Esses quatro movimentos atravessam o que o candidato elege como foco de sua ação, que é a vida das pessoas e a defesa desta em sua integridade, gerando um ciclo de ações que envolvem a pessoa e o meio que ela habita. O cuidado com os outros ajuda também a entender a necessidade que o candidato vê em reformar os políticos, cuja ação deve ser orientada para fins coletivos, não para interesses individuais ou corporativos. Há um mote central nesta ação, o bem comum, que encontra em parte uma correspondência. Não se pode deixar de mencioná-lo, no evangelho propalado pelo catolicismo, pelo menos isso é que o candidato procurava acentuar. Além disso, nesse movimento, o candidato passa por uma teoria política que valoriza a representação como algo que deve ser voltado para o atendimento de todos¹⁷. O fato de ter sido escolhido por uma fração da

¹⁶ Não há nenhuma novidade neste discurso. No interior do pensamento católico, não foram raros os momentos em que os políticos ligados a tal pensamento procuraram marcar e optar por uma terceira via, apesar das controvérsias que isso gerava no momento de sua aplicação. Para os debates sobre a terceira via política entre católicos na América Latina, ver Mainwaring e Scully (2010).

¹⁷ Quando falo de teoria política, estou levando em conta sua existência por um ponto de vista nativo, da mesma forma que Goldman (2006).

sociedade não garante ao eleito o direito de legislar só por aqueles pelos quais foi eleito, mas imprime sobre este o dever de atuar em benefício de toda sociedade¹⁸.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

À guisa de conclusão, cabe ressaltar alguns pontos inerentes às candidaturas de Padre Afonso e Flavinho, que reforçam o movimento multiposicional, salientado em tópico específico deste artigo.

Padre Afonso tem mais experiência em eleições e acumula três mandatos consecutivos, o que lhe dá mais condições de trabalhar em várias frentes de modo mais concreto e incisivo. Não há dificuldade em imaginarmos que procura pontuar suas ações junto a cada uma das localidades que quer continuar representando na Assembleia Legislativa, salientando os aspectos infraestruturais que procurou privilegiar. Atendimentos isolados das necessidades de cada cidade são conjugados com atendimentos visando à integração intermunicipal. Se, por um lado, muito do que diz ter feito encontra espaço junto à retórica do partido ao qual estava filiado, fortemente ligado à causa ambiental, por outro lado, outras ações encontram espaço junto à sua atuação vocacional religiosa, marcado pela caridade e pelo atendimento dos anseios da comunidade pela qual diz pastorear. Estas duas frentes prioritárias não eliminam a inserção de novas frentes a serem trabalhadas, como é o caso da ação do candidato pela diminuição dos impostos de autoescolas. Quando controvérsias aparecem dentro do polo partidário ou religioso, as saídas encontradas muito mais ampliam o plano de ação de Padre Afonso do que

¹⁸ Esta assertiva, embutida na campanha de Flavinho, traz consigo uma série de paradoxos, como a de que bem comum ele está falando ou até que ponto ser representante eleito por uma parte garante, em nível parlamentar, a legitimidade de poder falar por todos. Entretanto, em nível de retórica, pelo menos na forma que Herzfeld lhe dá (2005), isso é uma questão menor, já que é o uso prático das formas políticas como as apresentadas por Flavinho que contam, mais que uma condição a priori dessas formas.

as diminui. A posição contrária à legalização das drogas não apenas coloca o candidato como um daqueles que se apresentam como voz divergente no interior de um partido cuja bandeira da legalização das drogas tem ampla aceitação, mas o coloca também em associação com setores que pensam na contramão da posição majoritária do partido do candidato. Já a posição em relação à participação de padres na política recoloca a função de sacerdote dentro de um espectro amplo de ação pastoral, que ao invés de se resumir à atividade paroquial relativa à missa e/ou atividades estritamente religiosas, se estende para outros ramos da vida onde o fiel se faz presente e anseia por atendimento. As esferas partidária e religiosa na candidatura de Padre Afonso encontram um ponto comum quando o tema da vida, o religioso, amplia-se para cuidado com o meio ambiente, o partidário, onde esta vida encontraria regozijo, criando uma ideia ampla de vida que pode circular por variados segmentos sociais e encontrar aí alguma simpatia ou simplesmente satisfazer sujeitos dentro das esferas religiosa e partidária que reclamam por concepções mais abstratas de definição política.

Flavinho tem menos caminhada na disputa política eleitoral, o que ajuda a compreender sua menor ênfase sobre propostas que poderíamos prontamente detectar como de *brokerage*. Sua opção é apresentar uma candidatura mais ideológica, enfatizando bandeiras morais, caritativas e políticas genéricas no afã de conquistar adesão. O movimento multiposicional, nesta candidatura, aparece justamente quando Flavinho se defronta com questões de cunho político, que o obriga a ter que acionar uma teoria política que em nada aponta para um proselitismo perceptível em parte significativa de sua atividade de campanha, especialmente quando tratava de questões que denominei de ético-religiosas. Uma acepção de representação política, como apontada no tópico específico neste artigo dedicada ao candidato, em nada lembra valores do catolicismo, apesar desses valores poderem ter passado por esse e educado a atenção de Flavinho sobre este aspecto da política. Na medida em que incorpora tal pensamento político, Flavinho amplia sua presença política, estando propenso a se conectar com outros segmentos políticos, alheios, em princípio, ao universo católico e carismático. A recusa

que este candidato faz das ideologias partidárias também o coloca dentro de um movimento multiposicional. Mesmo que seja um lugar comum no catolicismo optar por uma terceira via entre capitalismo e socialismo, ao fazer isso, Flavinho abre-se para grandes nichos na população brasileira que estão muito pouco inclinados a optar por uma das duas organizações político-econômicas citadas¹⁹. O processo é idêntico quando o que está em jogo é o apontamento de que o problema da política são os políticos ou que a corrupção deve ser combatida ou que o mandato deve ser transparente. O espectro de tal percepção extrapola e muito os limites de sua pertença religiosa inicial, tornando possível transladar o candidato para além de seus vínculos (religiosos) originais.

Esta assertiva justifica-se inclusive em momentos na condução da campanha do candidato em que o peso da religião está mais marcado. A defesa da família e da vida vai ganhando uma forma universalizante o suficiente para colocar Flavinho em consonância com segmentos políticos que defendem direitos fundamentais do ser humano como moradia, alimentação, trabalho, educação etc. Esta maneira de ampliar o sentido daqueles valores religiosos não vai ter apenas efeito fora do campo religioso, mas dentro deste também, já que muitos dos frequentadores do universo católico e carismático vão ter uma posição política correspondente com valores encontrados na sociedade em geral²⁰. Entretanto, não se pode eliminar a possibilidade de que acionar este tipo de retórica serve para Flavinho tergiversar sobre os pontos família e vida, dando para estes uma face mais palatável no campo da política do que aquela propalada no religioso. Porém,

¹⁹ Conforme pesquisa divulgada no dia 08/09/2014 pelo Instituto Datafolha, 21% do eleitorado brasileiro declarava ter posição política de “centro”, 1 ponto percentual a menos do que o encontrado no ano anterior. Disponível em: <<http://datafolha.folha.uol.com.br/eleicoes/2014/09/1512693-direita-supera-esquerda-no-brasil.shtml>>. Acesso em: 1 dez. 2014.

²⁰ Procópio (2014) apresenta um conjunto de declarações que ajudam na confirmação desta prática no interior do catolicismo carismático.

na medida em que ampliam as bases de seu argumento, eles passam a fazer parte de seu discurso e vão precisar ser trabalhados, correndo o risco de se performarem como vazios e diminuïrem a adesão, sem a qual a eleição se tornaria mais difícil.

Por fim, reitero que o que quis ao longo deste trabalho foi demonstrar como a relação entre catolicismo carismático e política se constitui dentro de um movimento ao qual denominei de multiposicional, pelo menos se levadas em conta as campanhas políticas dos dois candidatos do Vale do Paraíba. Tal opção deu-se por conta do interesse em ver de perto o modo como esses candidatos fabricam suas práticas e ações políticas em face de suas opções religiosas. Quanto mais próximo do universo político e religioso, maior é a complexidade apresentada. Nesse sentido, o rastreamento das articulações efetuadas na prática dos candidatos Padre Afonso e Flavinho converte-se em ferramenta eficaz que mostra que é por uma leitura horizontal do envolvimento do catolicismo carismático com a política, especialmente durante o período eleitoral, que tal envolvimento pode ser melhor compreendido.

REFERÊNCIAS

ALONSO, Angela; MISCHÉ, Ann. Changing repertoires and partisan ambivalence in the new Brazilian protest. In: *SEMINÁRIO DE SOCIOLOGIA, POLÍTICA E HISTÓRIA*, LAPS/USP, São Paulo, 2014.

ANDRADE, Péricles. Acorda, Canção Nova: conservadores católicos e eleições presidenciais em 2010. In: *CONGRESSO INTERNACIONAL EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO*, PUC GOIÁS, 7., Goiânia, 2014.

BAPTISTA, Saulo. *Pentecostais e neopentecostais na política brasileira: um estudo sobre cultura política, Estado e atores coletivos religiosos no Brasil*. São Paulo: Annablume, 2009.

CARRANZA, Brenda, *Renovação carismática católica: origens, mudança e tendências*. Aparecida: Santuário, 2000.

CORADINI, Odaci. *Em nome de quem?* Rio de Janeiro: Ed. Relume-Dumará, 1999.

_____. Origens Sociais, mediação e processo eleitoral num município de imigração italiana. In: BARREIRA, Irllys; PALMEIRA, Moacir (Org.). *Candidatos e Candidaturas: enredos de campanha eleitoral no Brasil*. São Paulo: Annablume, 2009.

GOLDMAN, Márcio. *Como funciona a democracia: uma teoria etnográfica da política*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2006.

HERZFELD, Michael. *Intimidade Cultural*. Lisboa: Ed. 70, 2005.

HUNT, Stephen. Betwixt and between: the political orientations of roman catholic neo-Pentecostals. *Politics and Religions*, n. 2, Cambridge, UK, p. 27-51, 2008.

MAINWARING, Scott. *Igreja Católica e Política no Brasil*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989.

MAINWARING, Scott; SCULLY, Timothy. *La democracia cristiana en América Latina*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2010.

MIRANDA, Julia. *Carisma, sociedade e política*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

MISCHE, Ann. *Partisan Publics: Communication and Contention across Brazilian Youth Activist Networks*. Princeton: Princeton University Press, 2008.

OLIVEIRA, Eliane. *Sinfonia Inacabada: segredo, imaginação e a Comunidade de Vida Canção Nova*. 2008. Tese (Doutorado em Ciências Sociais, Agricultura e Desenvolvimento) – CPDA/UFRJ, Rio de Janeiro, 2008.

ORO, Ari; ALVES, Daniel. Renovação Carismática Católica: movimento de superação da oposição entre catolicismo e pentecostalismo? *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 33, p. 122-144, 2013.

PALMEIRA, Moacir; HEREDIA, Beatriz. *Política Ambígua*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2010.

PINA, Christine. Religion et politique dans le “Renouveau charismatiques”: le cas de deux communautés françaises. *Religiologues*, Montréal, n. 16, p. 113-133, 1997.

_____. The City, the Countryside and Nature in the Discourse of Two Charismatic Revival Communities: Two Visions of Society and Politics? *Social Compass*, v. 46, n. 1, p. 85-99, 1999.

PORTELLA, Rodrigo. Renovação Carismática Católica: relações, interferências e tensões. *Atualidade Teológica*, ano 15, n. 39, p. 644-657, 2011.

PRANDI, Reginaldo; VALENTIN, Fernando Farias. A renovação carismática e a política. In: PRANDI, Reginaldo. *Um sopro do espírito*. São Paulo: EdUSP, 1998. p. 171-118.

PRANDI, Reginaldo. Perto da magia e longe da política. In: PRANDI, Reginaldo; PIERUCCI, Antônio Flávio. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: HUCITEC, 1996.

PROCÓPIO, Carlos Eduardo Pinto. Religião e política: reflexões a partir do carismatismo católico. In: MELLO, Luiz et al. (Org.). *Questões de Sociologia: debates contemporâneos*. Goiânia: Câne Editorial, 2012a.

_____. Carismatismo Católico e Eleições no Brasil. *Ciencias Sociales y Religión*, Porto Alegre, v. 14, p. 79-99, 2012b.

_____. *Perto da Religião, Perto da Política*: a participação do catolicismo carismático através da Instituição, Candidaturas e Mídia nas eleições de 2010. 2014. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – PPGCSO/UFJF, Juiz de Fora, 2014.

REIS, Marcos Vinícius de Freitas. *Política e religião*: o envolvimento dos católicos carismáticos na política brasileira. 2011. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) – PPGCP/UFSCAR, São Carlos, 2011.

RIBEIRO DE OLIVEIRA, Pedro. A RC como agremiação religiosa. In: RIBEIRO DE OLIVEIRA, Pedro et al. (Org.). *Renovação Carismática Católica: uma análise sociológica, interpretações teológicas*. Petrópolis: Vozes, 1978.

SILVEIRA, Emerson José Sena da. 'Terços', 'santinhos' e versículos: a atual relação entre os carismáticos e a política. *REVER*, São Paulo, p. 54-74, 2008.

THEIJE, Marjo de. *Tudo que é de Deus é bom*. Recife: Massangana, 2002.

Recebido em: 10/01/2015

Aprovado em: 08/03/2015

JOVENS EVANGÉLICOS E REPRESENTAÇÕES POLÍTICO-RELIGIOSAS NA CAMPANHA ELEITORAL DE 2012 EM CAMPO MOURÃO, PARANÁ

Frank Antonio Mezzomo¹

Cristina Satiê de Oliveira Pátaro²

Thais Serafim³

Andressa Paula⁴

Resumo: No presente artigo, busca-se analisar as representações de jovens evangélicos quanto às esferas da religião e da política, problematizando as dinâmicas que envolvem as articulações entre os dois campos. Foram entrevistados vinte e quatro jovens evangélicos vinculados à Igreja Assembleia de Deus, Igreja Presbiteriana Renovada, Igreja do Evangelho Quadrangular e Igreja Universal do Reino de Deus, por ocasião das eleições proporcionais ocorridas em 2012 no município de Campo Mourão, Paraná. Os resultados indicam que, para os jovens, a religião apresenta-se como um caminho para a relação com Deus, enquanto a política é encarada com certo ceticismo, tendo em vista a imoralidade, a corrupção e a defesa de interesses corporativistas que marcam o cenário atual. As relações entre política e religião são encaradas por uns como uma chance de salvação para a política contemporânea, e por outros como dois campos distantes demais para se articularem.

¹ Professor do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar Sociedade e Desenvolvimento da Universidade Estadual do Paraná (PPGSeD/Unespar). Campus de Campo Mourão, Brasil. Contato: frankmezzomo@gmail.com

² Professora do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar Sociedade e Desenvolvimento da Universidade Estadual do Paraná (PPGSeD/Unespar). Campus de Campo Mourão, Brasil. Contato: crispataro@gmail.com

³ Mestranda e bolsista da Fundação Araucária/CAPES do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar Sociedade e Desenvolvimento da Universidade Estadual do Paraná (PPGSeD/Unespar). Campus de Campo Mourão, Brasil. Contato: serafim_thais@hotmail.com

⁴ Bolsista de Iniciação Científica do CNPq. Universidade Estadual do Paraná (Unespar). Campus de Campo Mourão, Brasil. Contato: dessapaula_250@hotmail.com

Palavras-chave: Jovens; Política; Religião.

Abstract: In this article, we intend to analyze the representations of evangelicals youths towards the spheres of religion and politics, discussing the dynamics surrounding the links between the two fields. Interviews were conducted with twenty-four evangelicals youths linked to Assembly of God Church, Renewal Presbyterian Church, Foursquare Church and Universal Church of the Kingdom of God, on the occasion of the 2012 Campo Mourão, Paraná, Brazil proportional elections. The results indicate that for young people, religion is presented as a path to a relationship with God, while the politics is viewed with skepticism, given the immorality, corruption and the defense of corporatist interests that mark the current scenario. The relationship between politics and religion is seen by some as a chance of salvation for contemporary politics, and to other as very distant fields to articulate with each other.

Keywords: Youth; Politics; Religion.

INTRODUÇÃO

A compreensão das relações entre religião e política tem requerido a problematização de alguns dos pilares da modernidade, especificamente no que tange às ideias secularizantes que apregoavam o arrefecimento da religião e a proeminência da racionalidade na organização e nas relações sociais. Afinal, a despeito do que a teoria clássica vaticinou acerca do lugar da religião na sociedade contemporânea, entendemos que “[...] a dimensão religiosa tem resistido a se circunscrever à vida privada, ao foro íntimo, e hoje ganha outros fôlegos não previstos na grande narrativa que separou religião e política, o público e o privado, magia e religião” (Novaes, 2012, p. 184). Assim, quer no plano da cultura e do cotidiano, quer no da esfera pública e da política, os sujeitos movimentam-se e trazem à tona a linguagem, as representações, o *ethos* religioso. Há, desse modo, diálogos múltiplos entre secularização e manifestações religiosas, sendo possível especular sobre a

dilatação e o deslocamento das fronteiras dos campos religioso e político, assim como a desregulação institucional e a ressignificação de suas práticas (Hervieu-Léger, 2008; Burity, 2001; 2008).

Nesse contexto, buscando analisar as dinâmicas que envolvem os campos político e religioso, o presente artigo problematiza as representações de jovens quanto às esferas da religião e da política e das relações entre ambas, tomando como mote as eleições proporcionais ocorridas em 2012 no município de Campo Mourão, Paraná. As discussões em pauta fundamentam-se na perspectiva de complexidade e interdisciplinaridade (Morin, 1991; 2002; Alvarenga et al., 2011; Vasconcelos, 2007), compreendendo a importância da articulação entre as diversas áreas de conhecimento para a abordagem e investigação do tema proposto. Em vista das dinâmicas e formas de organização da sociedade contemporânea, destacamos a importância de integrar, à perspectiva científica, as incertezas, contradições, ambiguidades e multidimensionalidade dos fenômenos, em especial para o estudo da constituição das identidades, das lógicas de poder e dinâmicas sociais que permeiam a problemática aqui apresentada.

Para a pesquisa cujos dados são aqui apresentados, foram realizadas entrevistas semiestruturadas com vinte e quatro jovens (18 a 25 anos) de instituições religiosas evangélicas, a saber: Igreja Assembleia de Deus (AD), Igreja do Evangelho Quadrangular (IEQ), Igreja Presbiteriana Renovada (IPR) e Igreja Universal do Reino de Deus (IURD). A escolha por tais instituições religiosas, às quais se vinculavam os jovens participantes, deu-se em função do apoio concedido a candidatos que concorreram ao legislativo municipal de Campo Mourão, no pleito eleitoral de 2012⁵. As entrevistas foram realizadas no período que antecedeu as eleições municipais, tematizando questões relacionadas ao cotidiano e às aspirações do jovem (trabalho, estudos, família, projeto de futuro); suas percepções quanto ao

⁵ O desempenho eleitoral, as estratégias de campanha e as representações político-religiosas invocadas pelos candidatos vinculados às instituições religiosas foram analisados e publicados em Mezzomo, Pátaro e Bonini (2014), e Mezzomo, Pátaro e Onofre (2014).

apoio concedido pela instituição religiosa ao candidato; seu entendimento acerca das aproximações entre os campos da religião e da política, bem como sua compreensão sobre o momento eleitoral.

Nas eleições municipais de 2012, Campo Mourão contava com 64.967 eleitores (TRE/PR, 2013) e uma população de mais de 90 mil habitantes. No tocante aos dados referentes à religião, tem-se uma maioria de católicos (60.513), enquanto que os evangélicos somam um total de 20.720 (IBGE/Cidades, 2014). A Tabela 1 traz as informações referentes à presença demográfica de católicos e evangélicos, em especial da Assembleia de Deus (AD), Igreja do Evangelho Quadrangular (IEQ), Igreja Presbiteriana (IP)⁶ e Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), no município de Campo Mourão e também no Paraná.

Tabela 1 – Distribuição da população no estado do Paraná e no município de Campo Mourão nas religiões Católica e Evangélica (AD, IEQ, IP e IURD)

Religião	Estado do Paraná		Campo Mourão	
	Quantidade	%	Quantidade	%
Católica	7.268.935	69,6	60.513	69,4
Evangélica	2.316.213	22,2	20.720	23,8
Assembleia de Deus	467.274	4,5	3.289	3,8
Igreja do Evangelho Quadrangular	195.069	1,9	2.171	2,5
Igreja Presbiteriana	97.952	0,9	2.766	3,2
Igreja Universal do Reino de Deus	75.638	0,7	465	0,5
Total da população	10.444.526	100,0	87.194	100,0

Fonte: IBGE - Cidades, 2014; IBGE - Estados, 2014.

⁶ O Censo do IBGE apresenta os dados da Igreja Presbiteriana, não detalhando suas especificações institucionais.

Ao relacionar as temáticas da juventude, da religião e da política, parte-se de uma abordagem interdisciplinar, a fim de compreender de que forma os elementos religiosos, utilizados como estratégia de campanha política nas eleições proporcionais do município de Campo Mourão/PR em 2012, são significados pelos jovens vinculados a instituições religiosas que manifestam apoio a determinados candidatos durante a campanha eleitoral. A pesquisa se dá não no sentido de indicar se tais relações entre religião e política são ou não corretas ou desejáveis, mas de analisar de que forma os jovens compreendem a articulação entre os campos da religião e da política.

A construção de uma investigação interdisciplinar fundamentada na perspectiva de complexidade pressupõe não apenas uma abertura para o risco e para as incertezas, como também uma postura investigativa autônoma que, para além do movimento de disjunção, redução e abstração dos fenômenos, busca contextualizar, englobar, com base nas concepções de auto-organização e relação que devem balizar o olhar para a problemática investigada (Morin, 1991; Rodrigues, 2006; Vasconcelos, 2007; Santos, 2010). Nesse movimento, fazem-se pertinentes o trânsito e diálogo entre as diferentes disciplinas, em busca de conceitos e metodologias que possibilitem evidenciar a complexidade do real.

Na sequência, discutiremos os resultados obtidos buscando analisar a compreensão dos jovens participantes em vista de colaborar com a problematização das fronteiras entre religião e política na contemporaneidade.

JOVENS VINCULADOS A INSTITUIÇÕES RELIGIOSAS

Foram entrevistados seis jovens de cada uma das instituições religiosas consideradas, a saber: AD, IEQ, IPR e IURD. A Tabela 2 apresenta informações referentes ao perfil dos participantes, por instituição religiosa.

Tabela 2 – Perfil dos jovens entrevistados

Sexo	Idade	Estudos	Trabalho e auxílio na renda familiar	Pessoas com quem mora
Igreja Assembleia de Deus (AD)				
Fem.	18 anos	Cursando Ensino Superior	Trabalha, auxiliando na renda familiar	Pai, mãe e irmãos
Fem.	18 anos	Cursando Ensino Médio	Não está trabalhando	Pai, mãe e irmãos
Fem.	20 anos	Cursando Ensino Superior	Trabalha, auxiliando na renda familiar	Pai, mãe, irmãos e avô
Masc.	18 anos	Não está estudando	Trabalha, não auxilia na renda familiar	Mãe e padrasto
Masc.	20 anos	Cursando Ensino Superior	Não está trabalhando	Pai e mãe
Masc.	22 anos	Cursando Ensino Superior	Trabalha, não auxilia na renda familiar	Pai, mãe e irmãos
Igreja do Evangelho Quadrangular (IEQ)				
Fem.	20 anos	Não está estudando	Trabalha, não auxilia na renda familiar	Pai e mãe
Fem.	22 anos	Cursando Ensino Superior	Trabalha, não auxilia na renda familiar	Pai e mãe
Fem.	23 anos	Não está estudando	Trabalha, auxiliando na renda familiar	Pai, mãe e irmãos
Masc.	20 anos	Cursando Ensino Superior	Trabalha, não auxilia na renda familiar	Irmão
Masc.	23 anos	Não está estudando	Trabalha, não auxilia na renda familiar	Sozinho
Masc.	23 anos	Não está estudando	Trabalha, auxiliando na renda familiar	Pai e mãe

Igreja Presbiteriana Renovada (IPR)				
Fem.	21 anos	Não está estudando	Trabalha, auxiliando na renda familiar	Pai, mãe e irmãos
Fem.	22 anos	Cursando Ensino Superior	Trabalha, auxiliando na renda familiar	Pai, mãe e irmão
Fem.	25 anos	Cursando Ensino Superior	Trabalha, não auxilia na renda familiar	Pai, mãe e irmãos
Masc.	19 anos	Cursando EJA – Educação para Jovens e Adultos	Trabalha, não auxilia na renda familiar	Mãe, padrasto e irmã
Masc.	21 anos	Não está estudando	Trabalha, auxiliando na renda familiar	Pai, mãe e irmão
Masc.	22 anos	Cursando Ensino Superior	Trabalha, auxiliando na renda familiar	Pai e mãe
Igreja Universal do Reino de Deus (IURD)				
Fem.	18 anos	Cursando Ensino Superior	Trabalha, auxiliando na renda familiar	Pai e mãe
Fem.	18 anos	Não está estudando	Trabalha, auxiliando na renda familiar	Pai, mãe e tio
Fem.	24 anos	Não está estudando	Trabalha, auxiliando na renda familiar	Pai e mãe
Masc.	18 anos	Não está estudando	Não está trabalhando	Mãe e padrasto
Masc.	19 anos	Não está estudando (frequenta curso profissionalizante)	Não está trabalhando	Pai
Masc.	22 anos	Não está estudando	Trabalha, auxiliando na renda familiar	Mãe e avó

Fonte: Dados da pesquisa

Podemos verificar que, dos vinte e quatro jovens, dez (41,7%) estão cursando o Ensino Superior e doze (50%) declararam não estar frequentando a educação formal. Chama atenção a quantidade significativa de jovens afastados do meio escolar ou universitário, considerando, sobretudo, que a faixa etária ideal para o Ensino Superior compreende a idade de 18 a 24 anos.

Em particular, a IEQ e a IURD são as instituições religiosas que apresentam os índices mais expressivos, contando com quatro e cinco jovens, respectivamente, que declararam não estar estudando. Esses dados contrastam com o perfil dos jovens da AD, cuja vinculação ao Ensino Superior compreende quatro participantes, sendo que um declarou cursar o Ensino Médio e apenas um não está estudando.

No que se refere ao perfil socioeconômico, apenas quatro (16,7%) dos vinte e quatro jovens declararam não estar trabalhando (sendo dois da IURD e dois da AD), a maioria mora com os pais e somente um jovem, pertencente à IEQ, afirmou estar morando sozinho.

Durante a entrevista realizada, os jovens foram levados a refletir acerca de valores e aspectos significativos em seu cotidiano, sua identidade e suas aspirações, devendo destacar os três elementos mais importantes de sua vida. Nesse momento, houve poucas diferenças entre os jovens das instituições religiosas, sendo que vinte e dois (91,7%) dos vinte e quatro participantes destacam Deus em primeiro lugar. A família foi indicada como o elemento de maior relevância para dois jovens, sendo mencionada como a segunda opção para outros vinte e um participantes. Amigos, estudos, trabalho e futuro foram apontados como terceiro elemento mais importante. A respeito desta questão, vale salientar que apenas um jovem fez menção a Jesus (IURD), e a Igreja foi citada por dois jovens (AD e IURD).

Com base no perfil indicado, podemos inferir acerca da importância que Deus e a família – com a qual, inclusive, a grande maioria ainda convive – exercem na constituição das identidades dos participantes, tendo em vista a expressiva recorrência a tais elementos.

Tabela 3 – Vínculo com a instituição religiosa

Sexo	Idade	Tempo de vinculação à religião	Mesma religião dos pais?	Vinculação ou contato com outras religiões?	
				S/N	Circunstância
Igreja Assembleia de Deus (AD)					
Fem.	18 anos	Desde que nasceu	Sim	Sim	Tem contato com a IEQ.
Fem.	18 anos	Desde que nasceu	Sim	Não	–
Fem.	20 anos	Há 3 anos	Sim (pai e mãe eram vinculados à IPR)	Sim	IPR até os 17 anos. Já teve contato com outras igrejas evangélicas.
Masc.	18 anos	Desde que nasceu	Sim	Não	–
Masc.	20 anos	Desde que nasceu	Sim	Não	–
Masc.	22 anos	Desde que nasceu	Sim	Não	–
Igreja do Evangelho Quadrangular (IEQ)					
Fem.	20 anos	Desde que nasceu	Sim	Não	–
Fem.	22 anos	Há 19 anos	Sim	Sim	Já frequentou a Igreja Católica.
Fem.	23 anos	Desde que nasceu	Sim	Sim	Já frequentou outra igreja evangélica.
Masc.	20 anos	Há 1,5 ano	Sim, da mãe (pai não frequenta religião)	Não	–
Masc.	23 anos	Há 4 anos	Não (pai católico e mãe Testemunha de Jeová)	Sim	Já teve contato com várias igrejas.
Masc.	23 anos	Há 3 anos	Sim	Não	

Igreja Presbiteriana Renovada (IPR)					
Fem.	21 anos	Desde que nasceu	Sim	Não	–
Fem.	22 anos	Desde que nasceu	Sim	Sim	Tem contato com outras religiões.
Fem.	25 anos	Desde que nasceu	Sim	Não	–
Masc.	19 anos	Há 8 anos	Sim, da mãe (pai não frequenta religião)	Não	–
Masc.	21 anos	Desde que nasceu	Sim, da mãe (pai católico)	Não	–
Masc.	22 anos	Desde que nasceu	Sim	Sim	Tem contato com outras religiões evangélicas.
Igreja Universal do Reino de Deus (IURD)					
Fem.	18 anos	Há 7 anos	Não (pai católico e mãe não frequenta religião)	Sim	Já frequentou a Igreja Católica e outras religiões evangélicas.
Fem.	18 anos	Há 14 anos	Sim, da mãe (pai é evangélico mas não frequenta)	Não	–
Fem.	24 anos	Há 8 anos	Sim	Sim	Já frequentou a IPR.
Masc.	18 anos	Desde que nasceu	Sim	Sim	Frequentou a Igreja Católica por algum tempo.
Masc.	19 anos	Há 16 anos	Sim	Sim	Tem contato com outras religiões.
Masc.	22 anos	Há 1 ano	Sim, da mãe (pai não frequenta religião)	Sim	Já frequentou a Igreja Católica.

Fonte: Dados da pesquisa

No que se refere ao pertencimento religioso dos participantes entrevistados, alguns elementos merecem destaque. Em primeiro lugar, a maioria dos jovens vinculados à AD e à IPR (totalizando dez dos doze entrevistados) declara pertencer à instituição religiosa desde o nascimento. Em contraposição, na IURD e IEQ, isso ocorre em apenas um e dois casos, respectivamente.

Ao analisarmos a religião dos familiares, podemos verificar que a maioria dos jovens frequenta a mesma instituição religiosa dos pais, havendo apenas dois casos (IURD e IEQ) em que a afiliação religiosa do participante não corresponde à de nenhum de seus genitores. Essa correspondência e sintonia no pertencimento religioso de pais e filhos talvez estejam relacionadas ao fato de os jovens ainda morarem com seus familiares, conforme já apontado anteriormente, sugerindo uma vez mais a influência exercida pela família na constituição das identidades desses sujeitos.

Ainda quanto aos participantes, verificamos que doze (50%) afirmam ter tido algum tipo de contato com outras religiões, com destaque especial para as demais evangélicas e também à religião católica. Outro elemento que sugere o trânsito religioso se refere à experiência de cinco jovens que, tendo nascido na religião à qual se vinculam atualmente, declaram frequentar ou ter frequentado outras igrejas. Por fim, ainda sobre este aspecto, os entrevistados pertencentes à IURD acenam para certa desinstitucionalização do sagrado, tendo em vista que apenas um deles declara nunca ter tido contato com outras religiões.

Na sequência, discutiremos os resultados em três eixos de análise: significados atribuídos pelo jovem à religião; significados atribuídos à política; e a compreensão acerca das relações entre religião e política.

SIGNIFICADOS ATRIBUÍDOS À RELIGIÃO

Conforme já apresentado anteriormente, Deus foi indicado pela maioria dos entrevistados (vinte e dois ou 91,7%) como sendo a coisa mais importante em suas vidas, seguido pela família e pelos amigos. Os participantes afirmam também que o vínculo com a religião possibilita uma aproximação

com a salvação, atribuindo à Igreja um papel de importância que reflete e auxilia o jovem em sua maneira de viver, guiando-o ao caminho correto.

Fernandes (2007) evidencia que em um país como o Brasil, marcado pela expressão religiosa em suas variadas vertentes, a religião configura-se como uma influente variável na compreensão de aspectos sociais e na análise do comportamento juvenil. A religião, dessa forma, exerce influências na maneira de agir e no modo como o sujeito vê o mundo. Indicamos, a seguir, algumas passagens das entrevistas em que tais aspectos são destacados:

Eu tenho que seguir o que a minha igreja tem em seu estatuto, por respeito, mas o que é mais importante pra mim é Deus. (Masc., 23 anos, IEQ).

Olha, a importância é que na palavra de Deus, ele ensina muito a gente o que e como a gente tem que fazer para viver bem, então isso para mim é importante porque cada vez mais a gente aprende mais. (Fem., 18 anos, IURD).

Eu acho que religião é uma das coisas principais na minha vida porque eu acho que sem Deus, sem religião, eu não sei o que eu seria. (Fem., 18 anos, IURD).

Quando questionados sobre o que esperam da religião, os jovens indicaram, em sua maioria, que não esperam da religião ou da igreja em si, mas de Deus, atribuindo valor secundário à denominação da igreja em favor da religiosidade, conforme apontam os seguintes trechos:

Eu creio que religião, ela não leva ninguém a lugar nenhum. Acho que Deus leva as pessoas. Religião, pra mim, é o mal do mundo, porque é ela que separa as pessoas, ela que faz as pessoas brigarem e discutirem. Deus unifica a pessoa. (Masc., 19 anos, IURD).

Da religião eu não espero muito né, mas realmente eu espero em Deus, espero bênçãos na minha vida, ter uma vida boa, como tenho tido desde que eu encontrei a Deus. (Masc., 23 anos, IEQ).

Da religião, nada. [...] tipo assim, meu pensamento não é religião, o meu pensamento é servir, é ter comunhão com Deus, acreditar em Deus. (Fem., 20 anos, AD).

Da religião eu não espero muita coisa não, porque tem coisa errada [...] da religião eu não espero muito, eu espero de Deus, eu confio nele, eu sei que ele me ouve, eu espero dele, da religião não muito. (Masc., 22 anos, IPR).

Os participantes que seguem o raciocínio indicado pelas respostas acima citadas representam quinze dos vinte e quatro entrevistados. A partir deste dado, podemos concordar com a discussão de Fernandes quando aponta que:

Passa-se a falar em busca de religiosidade, mais do que em busca de uma Igreja [...] por fim, a estabelecer formas de vinculação institucional mais autônomas e geridas de acordo com demandas que se distanciam das orientações formais ou oficiais das Igrejas e denominações religiosas. (Fernandes, 2007, p. 161).

A autora indica ainda que esse quadro não se apresenta como uma crise para os fiéis, porque estes continuam a considerar a religião importante, mas há um menor exclusivismo religioso, indo contra as formas tradicionais e atendendo às demandas contemporâneas dos jovens fiéis que consideram que “[...] há algo de verdadeiro em todas as religiões” (Fernandes, 2007, p. 161).

Nesse sentido, concordamos com Alves (2004), ao constatar que, ao contrário do que se pensa, de que a juventude perdeu as crenças, abandonou as práticas religiosas e afogou-se no individualismo, no niilismo e no consumismo, é possível afirmar que a religiosidade ainda é perceptível e, atualmente, passa por transformações. Em sua pesquisa com jovens universitários, verifica “[...] uma intensa religiosidade, em conflito com um sagrado civilizado e sistematizado pela instituição, habitando um estágio originário no qual a emoção predomina sobre a razão” (Alves, 2004, p. 81). Por esse motivo, o autor compreende a necessidade e importância de atentarmos para aquilo que subsiste de religiosidade para além da religião institucionalizada, seja ela explicitamente enquadrada pelos dogmas tradicionais ou espontânea, “[...] mais ou menos artesanal, mais ou menos selvagem, ou até mesmo inconsciente de suas amarras religiosas” (Ferry; Gauchet, 2008, p. 43).

Ao comentarem acerca de seu projeto de futuro, todos os entrevistados afirmam que pretendem continuar vinculados à religião, servindo e pautando suas escolhas em Deus. Esse dado evidencia uma influência da religiosidade na constituição das identidades desses sujeitos. Em pesquisa realizada junto a jovens, Perez, Oliveira e Assis (2004) identificam igualmente que a religião se apresenta como um valor central, ao lado da família e do trabalho, estando à frente do valor atribuído à escola e aos amigos. De forma análoga, Fernandes (2011) verifica que a religião tem sido valorizada pelos jovens, ainda que haja indícios de novos modelos de pertencimento e vínculo religioso, de modo que não é possível apontar para um indiferentismo religioso por parte da juventude – mesmo para aqueles que se denominam sem-religião (Novaes, 2004).

Ademais, compreendemos que, diante da fragilização das estruturas sociais, políticas e culturais brasileiras, resultantes de ausências no campo da educação formal, da empregabilidade no mercado de trabalho e da confiança no universo político, a religião pode servir como instituições geradoras de significados e de sentido a projetos individuais e coletivos (Sofiati, 2011).

Nesse contexto, Ferry e Gauchet (2008) discutem que as morais laicas não conseguem se encarregar do conjunto de experiências e angústias vividas pelos indivíduos no contexto contemporâneo. Para estes filósofos, o discurso moral laico, tal como as sociedades o compreendem, não responde a todas as indagações, de modo que questões relativas ao próprio sujeito, à conduta de sua existência, à orientação de sua experiência, entre outros, acabam ficando de fora. Assim, as religiões têm ainda trazido respostas, bem como fornecido suporte e segurança aos sujeitos.

SIGNIFICADOS ATRIBUÍDOS À POLÍTICA

O segundo eixo de análise investigado refere-se aos significados atribuídos pelos jovens à política, considerando inclusive o momento da campanha para as eleições municipais. Os jovens evidenciaram aspectos negativos e descrença quanto à política atual, ao mesmo tempo em que indicavam expectativas de

mudanças para o futuro. Muitos dos jovens demonstraram certa indiferença quanto aos assuntos relacionados à política, tanto pela falta de compreensão quanto pela aversão ao tema, enquanto outros evidenciavam a importância do político como representante do povo, responsável pela criação de políticas públicas para melhoria da vida da população, entre outros. De acordo com Müxel (1997), a evocação da palavra “política” suscita, antes de qualquer outra perspectiva, imagens negativas:

A rejeição da política, como se pode ver diariamente, é vivamente expressa, os desvios dos homens e das instituições são denunciados com a mesma força de convicção, tanto pelos estudantes como pelos assalariados, pelos jovens sejam eles diplomados ou não; de direita; de esquerda ou sem orientação política definida. A homogeneidade dos argumentos é impressionante. A constatação é unânime. A crise de representação política se impõe pelo seu caráter evidente. (Müxel, 1997, p. 153).

Dentre os entrevistados, foi recorrente a manifestação de descrença quanto à atitude individualista e corrupta dos políticos da atualidade, cuja escolha é também responsabilidade da população. A este respeito, os participantes ressaltam a corrupção que tem marcado o cenário brasileiro, caracterizando a classe política como desonesta, estando seus interesses pessoais acima do dever de representar a população. Alguns jovens destacam a responsabilidade do povo em relação à política atual, porque, ao incorporar o pensamento de que “todos os políticos são ladrões”, o eleitor deixa de refletir sobre o seu voto, e acaba compartilhando do entendimento de que basta votar naquele que irá “roubar menos”. Nesse sentido, para esses jovens, a falta da consciência política conduziria à eleição de representantes corruptos, como fica evidenciado no trecho a seguir:

Então esses políticos usam essas fraquezas dessas pessoas para ganhá-las e se elegerem, e daí você fica reclamando que sua vida está uma desgraça, porque aquele político é ladrão. Não é o político que é ladrão, é ela mesma que está errada, porque ela colocou uma pessoa inadequada, ela deixou ser comprada. (Masc., 22 anos, IURD).

No trecho em destaque, o jovem aponta a responsabilidade do eleitor, que muitas vezes aceita trocar seu voto por bens materiais ou favores, não refletindo acerca das consequências de tal atitude, que acaba por eleger alguém que posteriormente irá usar seu cargo em benefício próprio.

Se é recorrente um ceticismo em relação ao cenário atual, os participantes expressam, ao mesmo tempo, expectativas positivas com relação à política. Assim, manifestam a esperança de que os políticos desempenhem idoneamente sua função, preocupando-se mais com as necessidades da população do que com seus próprios interesses, e destacam a importância do momento eleitoral para a escolha das “pessoas certas” a ocuparem os cargos públicos. Em relação à política local, anseiam por melhorias em setores como educação, saúde e infraestrutura. Os trechos a seguir apresentam as expectativas dos jovens participantes com relação à política:

O que todo mundo espera, que seja uma coisa melhor, que existam pessoas lá no poder que possam mudar o que é atualmente, que possam ter mais benefícios para a população, tanto na saúde, educação e tantas outras coisas, que algum dia isso possa mudar. (Fem., 21 anos, IPR).

Olha, eu espero que agora, a primeira vez que eu vou votar, que o meu voto seja certo, numa pessoa certa, e que mude de verdade, porque até agora a gente não viu diferença na política. Então agora eu espero ver as coisas acontecerem. (Fem., 18 anos, IURD).

A gente quer ver uma política ativa, que represente de fato as pessoas, que não se envolva só em corrupção. Eu tenho esperança ainda, se bem que pouca, mas que possa ter esse vínculo de representação fiel ao povo, aos eleitores. (Masc., 20 anos, AD).

Eu espero que cada dia melhore mais, sabe. Menos corrupção, que eles façam boas leis, que administrem melhor a cidade, administrem melhor tudo, até o Brasil. Que eles diminuíssem essa corrupção, acho que a principal coisa que tinha que acontecer, que eles tão visando muito dinheiro, só querem aumentar a renda deles. Eles não estão pensando na população, e a saúde está um horror, cada dia pior, as cidades também. (Fem., 20 anos, IEQ).

Apesar da esperança em possíveis mudanças na política, apenas seis jovens indicaram ver uma relação com o seu futuro, demonstrando uma compreensão de que as melhorias na cidade, na educação e saúde serão importantes para o desenvolvimento de seus projetos pessoais e de suas famílias. Vejamos algumas respostas:

Sim, eu vejo, porque se os impostos forem bem investidos e tiver saúde, eu vou ter uma boa saúde, [...] meus filhos vão ter uma educação, minha família, meus netos vão ter uma boa educação. Eu não vejo pra mim, mas para os meus netos, para os meus filhos. (Masc., 19 anos, IPR).

Acho que vai ter relação sim. Vai ter relação porque eu posso [...] ter importância pra ajudar as pessoas a entender como é importante a escolha delas. Eu tenho certeza que pode ser que meu futuro envolva isso aí também. (Masc., 22 anos, AD).

A gente sempre vai depender da política. Não depender totalmente, mas se eu abrir meu escritório, eu vou depender do comércio em si, dependendo do prefeito, de ele estar investindo ali, eu acho que política sempre tem relação. (Fem., 22 anos, IPR).

Os demais jovens indicaram que não veem relação entre a política e seus projetos para o futuro. Esse dado contrasta com o questionamento sobre a relação entre religião e o futuro, que foi indicado por todos como importante, como base para toda vida. De certa forma, essa constatação reforça a ideia, já destacada, da descrença para com a esfera da política formal, que estaria associada a aspectos negativos. A este respeito, a literatura vem indicando um distanciamento por parte dos jovens do que se compreende tradicionalmente pela participação política, especialmente daquela atrelada à institucionalidade do Estado. Por outro lado, cabe problematizar se não haveria, na atualidade, outras estratégias de participação e engajamento político dos jovens, além de novas pautas políticas, relacionadas tanto a questões universais (consciência planetária) quanto ao cotidiano da juventude, tais como o mundo do trabalho, o lazer, a ação solidária, a violência, como já tem sido apontado por algumas pesquisas, sobretudo a partir da década de 1990 (Müxel, 1997; Fernandes, 2007; Boghossian; Minayo, 2009).

RELAÇÕES ENTRE RELIGIÃO E POLÍTICA

Não se pode mais ignorar a visibilidade pública das religiões na cena contemporânea, seja na seara da política, da cultura ou do cotidiano, nas quais os atores religiosos movimentam-se e trazem a público sua linguagem, seu *ethos* e suas demandas (Burity, 2008). A cada nova eleição no país, é notória a crescente presença de candidatos a cargos eletivos, majoritários ou proporcionais, que reivindicam e afirmam a sua condição de agentes ou líderes religiosos, e que expõem abertamente os seus vínculos com a religião por ocasião da campanha eleitoral. Com tal estratégia, muitas vezes, o candidato busca angariar apoios e legitimar sua candidatura com base em representações religiosas que o qualificariam como o mais preparado para o exercício do mandato público (Burity, 2011; Oro, 2001; Machado, 2006; Camurça, 2008). O que se percebe, também, é o movimento crescente e organizado das instituições religiosas em direção ao campo da política, indicando e apoiando determinados candidatos, a fim de pautar suas demandas e ocupar o espaço público.

Em vista de tais considerações, procurou-se analisar a compreensão dos jovens acerca de tais aproximações entre religião e política. Em específico, no pleito eleitoral de 2012, em Campo Mourão, a AD, IEQ, IPR e IURD – instituições religiosas às quais se vinculavam os jovens entrevistados – mantiveram uma postura proativa no sentido de apoiar determinados candidatos ao legislativo municipal.

Para parte dos vinte e quatro jovens entrevistados, a política deve ser permeada pelo sagrado, de modo que o candidato religioso, por seu caráter, deve atuar como um representante de Deus na esfera pública. Assim, uma vez que a religião está em todos os lugares, deve se fazer presente também na política, por meio da atuação efetiva do agente religioso⁷. Com esse

⁷ Entende-se por agente religioso o candidato que estabelece abertamente um vínculo ativo com uma religião, ou é líder ou mesmo representante de alguma instituição religiosa (Oro, 2001, p. 10).

entendimento, os jovens parecem atribuir ao exercício do mandato de tais candidatos uma missão sacralizadora do meio político. Tal compreensão não parece isolada, tendo em vista a investigação de Miranda (2006). Para esta autora, a política, embora inevitável – por ser obrigatória – não é vista como parte do cotidiano dos fiéis, uma vez que é associada ao roubo e à corrupção. Diante de tal cenário, a “[...] maneira de fazê-la ‘menos ruim’ é ‘torná-la religiosa’. [...] Jesus é a salvação também na política, e nela sua ação é mediada pelos candidatos que representam as denominações” (Miranda, 2006, p. 155). Vejamos nas palavras dos próprios jovens:

Muitos que, acredito, têm a cabeça mais fechada acham que religião e política não se misturam. Mas até na bíblia é citado que se as pessoas, os servos de Deus, não forem governados por pessoas de Deus, perecerão. Então acredito que uma pessoa que comanda as outras pessoas tem que ter o temor de Deus no coração. (Masc., 23 anos, IEQ).

O homem diz que a política não é de Deus, muita gente fala. Eu creio que a política é de Deus, até porque o homem que salvou Jesus, que tirou Jesus da cruz depois de ele ter sido morto, foi José de Arimatéia, que era um político, quer dizer, a política é de Deus. (Masc., 19 anos, IURD).

Agora, como entrou na época da política, a gente está tentando eleger um vereador da igreja. Tem muitos homens lá na Câmara que só vão por dinheiro, mas a gente quer uma pessoa de Deus lá, que esteja por coisa séria. Então, pra mim, não tinha relação nenhuma [entre religião e política] e agora tem, porque agora eu me aprofundei e aprendi que precisa sim, que uma pessoa religiosa [na Câmara] vai fazer bem. (Fem., 18 anos, IURD).

Ainda a respeito do papel do agente religioso na política, Maia (2006, p. 107) ressalta a busca pela sacralização do espaço político, no qual imperam atitudes de realização de prazeres individuais. Nesta guerra santa, determinadas instituições evangélicas propõem-se a limpar toda e qualquer impureza que está presente na esfera da política. A postura dos jovens participantes da pesquisa parece endossar tal compreensão, na medida em que todos os entrevistados concordam com a posição da igreja na indicação de seus candidatos.

Outro elemento que merece destaque é a manifestação de nove jovens (37,5%) ao defender que, mais do que uma indicação de um candidato ligado à sua igreja, sua eleição garantiria a defesa dos interesses particulares da instituição religiosa, que muitas vezes é desassistida e vitimada pela gestão pública. Vejamos:

É importante que a gente tenha um representante da igreja dentro da prefeitura, porque às vezes podem surgir leis que possam prejudicar, restringir a nossa forma de adorar a Deus. (Fem., 20 anos, AD).

A gente sempre vê aqui os políticos que se levantam contra a igreja, principalmente a Igreja Universal, tentando prejudicar, tentando fechar de alguma forma, [...] por isso que a gente tem nosso candidato, pra defender, defender a obra. [...] eu sou a favor por causa disso, porque precisa ter alguém lá pra defender, pra ir contra. (Fem., 24 anos, IURD).

Eu pensei que política e religião deveriam ser opostas e nunca deveriam se encontrar. Mas hoje eu penso diferente, hoje eu digo que nós precisamos ter os nossos representantes, porque como nós representamos o evangelho de Cristo no mundo, muitas coisas estão saindo desse evangelho. Nós precisamos de representantes pra defender esse evangelho, então se nós deixarmos, escolhermos aleatoriamente os nossos representantes, com certeza nós seremos cada vez mais suprimidos. Mas se nós escolhermos, buscarmos nossos representantes de acordo com a nossa forma de vida, eu acho que pode ajudar muito. Então eu acho que deve haver ligação [entre política e religião] sim. (Masc., 22 anos, AD).

De certa forma, a compreensão desses jovens vinculados às instituições religiosas denota a dilatação e permeabilização das fronteiras entre os campos político e religioso – ou seja, uma aproximação entre o que Mircea Eliade (1992) denomina o mundo do profano e do sagrado.

Não obstante o consentimento acerca da indicação dos candidatos pela Igreja, bem como o posicionamento favorável quanto às aproximações entre religião e política, devemos considerar que alguns dos jovens entrevistados expressaram ressalvas e preocupações acerca das articulações entre os campos

político e religioso. A corrupção na esfera política, o desempenho insatisfatório e/ou imoral de um candidato eleito pela Igreja, o uso oportunista da vinculação religiosa na campanha e mesmo a defesa da laicidade do estado são alguns dos argumentos apresentados pelos jovens que justificariam o necessário afastamento, tendo em vista as especificidades próprias do mundo da religião e da política.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A experiência obtida com a pesquisa e os resultados alcançados possibilitam esboçar alguns elementos acerca da compreensão dos jovens de Campo Mourão, vinculados a instituições religiosas, no que se refere às temáticas da religião, da política e suas inter-relações, a partir de suas vivências subjetivas e sociais, bem como diante do momento das eleições municipais de 2012.

A religião e a política têm se apresentado para esses jovens como próximas a seu cotidiano, embora com intensidade e significados variados. Em geral, enquanto a religião apresenta-se como um caminho para manter o jovem ligado a Deus, a política é encarada com certo ceticismo, diante do cenário atual, marcado por notícias que denotam a imoralidade, corrupção e a defesa de interesses corporativistas de seus gestores. Ao refletirem acerca das relações entre política e religião, há um ditame de significações positivas e negativas, encaradas por uns como uma chance de salvação para a política contemporânea – uma vez que representantes de Deus fariam a diferença, sendo honestos e defendendo a igreja no legislativo –, e por outros como dois campos distantes demais para se articularem.

Acerca do estatuto do fenômeno religioso na inter-relação com o mundo contemporâneo, Ferry e Gauchet (2008) compreendem a existência de dois processos simultâneos, quais sejam: a saída da religião – compreendida como saída da capacidade do religioso estruturar a política e a sociedade –, e a permanência do religioso na ordem da convicção última dos indivíduos, observando nesse terreno um amplo espectro de variações, segundo as experiências históricas e nacionais.

Assim, diante de tais considerações, bem como da já mencionada dilatação e resignificação das fronteiras entre os campos da religião e da política, cabe indagar acerca do processo de constituição das identidades no contexto contemporâneo. Tal tema vem sendo abordado por diferentes autores, os quais chamam a atenção para um entendimento que supere a compreensão dicotomizada e essencializada do conceito, ressaltando o caráter dinâmico, multidimensional e relacional da constituição dos sujeitos na interface com as instituições, as culturas e a sociedade (Hall, 1999; Bauman, 2005; Maffesoli, 1996; Castells, 2013; Morin, 2002).

Destacamos, desse modo, a importância de novas pesquisas que venham a problematizar a constituição das identidades juvenis na interface entre a religião e a política, buscando compreender alguns dos elementos imbricados neste processo, bem como as dinâmicas de resignificação, acionamento e ocultamento de sentidos, valores e crenças dos sujeitos jovens nas trajetórias e processos sociais articulados à religião e à política. Por fim, as compreensões epistemológicas aqui apresentadas levam-nos a entender, com base em Fernandes (2007), que as articulações entre juventude, religião e política não formam uma síntese, nem mesmo se sobrepõem, e que as interconexões desses campos são permeadas por processos de resignificação e reordenamento diante das representações construídas pelos sujeitos.

REFERÊNCIAS

- ALVARENGA, Augusta Thereza de et al. Histórico, fundamentos filosóficos e teórico-metodológicos da interdisciplinaridade. In: PHILIPPI JR., Arlindo; SILVA NETO, Antônio J. (Org.). *Interdisciplinaridade em ciência, tecnologia & inovação*. Barueri: Manole, 2011. p. 3-68.
- ALVES, Vicente Paulo. Fenomenologia da religião: pesquisas sobre a experiência religiosa com universitários e suas implicações para o ensino religioso. In: HOLANDA, Adriano. *Psicologia, religiosidade e fenomenologia*. Campinas: Editora Alínea, 2004. p. 79-93.
- BAUMAN, Zygmunt. *Identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.
- BOGHOSSIAN, Cyntia; MINAYO, Maria Cecília. Revisão sistemática sobre juventude e participação nos últimos 10 anos. *Revista Saúde e Sociedade*, São Paulo, v. 18, n. 3, p. 411-423, 2009.
- BURITY, Joanildo. Religião e política na fronteira: desinstitucionalização e deslocamento numa relação historicamente polêmica. *Revista de Estudos de Religião*, São Paulo, n. 4, p. 27-45, 2001.
- _____. Religião, política e cultura. *Revista Tempo Social*, São Paulo, v. 20, n. 2, p. 83-113, 2008.
- _____. *Fé na revolução: Protestantismo e o discurso revolucionário brasileiro (1961-1964)*. Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2011.
- CAMURÇA, Marcelo Ayres. *Ciências Sociais e Ciências da Religião: polêmicas e interlocuções*. São Paulo: Paulinas, 2008.
- CASTELLS, Manuel. *O poder da identidade*. 8. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2013.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FERNANDES, Sílvia Regina. Adesão religiosa no segmento juvenil: apolítica ou reinvenção da política? *Seropédica*, Rio de Janeiro, v. 29, n. 2, p. 152-165, jul./dez. 2007.

_____. Marcos definidores da condição juvenil para católicos e pentecostais da Baixada Fluminense: algumas proposições a partir de um survey. *Revista Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 31, p. 96-125, 2011.

FERRY, Lucy; GAUCHET, Marcel. *Depois da Religião*: o que será do homem depois que a religião deixar de ditar a lei? Rio de Janeiro: DIFEL, 2008.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O Peregrino e o convertido*: a religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2008.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). *Cidades*. Disponível em: <<http://cidades.ibge.gov.br>>. Acesso em: 7 abr. 2014.

_____. *Estados*. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br/estadosat/>>. Acesso em: 7 abr. 2014.

MACHADO, Maria das Dores. *Política e religião*: a participação dos evangélicos nas eleições. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

MAFFESOLI, Michel. *No fundo das aparências*. Rio de Janeiro: Vozes, 1996.

MAIA, Eduardo Lopes Cabral. Os evangélicos e a política. *Revista Em Tese*, Florianópolis, v. 2, n. 2 (4), p. 91-112, ago./dez. 2006.

MEZZOMO; Frank Antonio; PÁTARO, Cristina Satiê de Oliveira; BONINI, Lara Grigoletto. Religião e política nas eleições ao Legislativo municipal de Campo Mourão. *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 1, n. 25, p. 271-289, jan./jun. 2014.

MEZZOMO; Frank Antonio; PÁTARO, Cristina Satiê de Oliveira; ONOFRE, Lucas. Evangélicos na política: as eleições proporcionais de Campo Mourão em 2012. *REVER: Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, v. 14, n. 2, jul./dez. 2014.

MIRANDA, Júlia. O candidato da igreja: do que nos fala a sua presença na política brasileira. In: LEMENHE, Maria Auxiliadora; CARVALHO, Rejane Vasconcelos Accioly (Org.). *Política, cultura e processos eleitorais*. Fortaleza: Fundação Konrad Adenauer, 2006.

MORIN, Edgar. *O Método 5: a humanidade da humanidade*. Porto Alegre: Sulina, 2002.

_____. *Introdução ao pensamento complexo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1991.

MÜXEL, Anne. Jovens dos anos noventa: à procura de uma política sem “rótulos”. *Revista Brasileira de Educação*, Rio de Janeiro, n. 5 e 6, p. 151-166, maio/dez. 1997.

NOVAES, Regina. Os jovens “sem religião”: ventos secularizantes, “espírito de época” e novos sincretismos: notas preliminares. *Revista Estudos Avançados*, São Paulo, v. 18, n. 52, p. 321-330, 2004.

_____. Juventude, religião e espaço público: exemplos “bons para pensar” tempos e sinais. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 31, n. 1, p. 184-208, 2012.

ORO, Ari Pedro. Religião e política nas eleições 2000 em Porto Alegre (RS). *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 2, n. 3, 2001.

PEREZ, Léa Freitas; OLIVEIRA, Luciana; ASSIS, Marcos. Religião, valores morais e política entre a juventude mineira do Pólo Capital: observações preliminares. *Numem: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião*, Juiz de Fora, v. 7, n. 1, p. 47-61, 2004.

RODRIGUES, Maria Lucia. Metodologia multidimensional em Ciências Humanas: um ensaio a partir do pensamento de Edgar Morin. In: RODRIGUES, Maria Lucia; LIMENA, Maria Margarida (Org.). *Metodologias multidimensionais em Ciências Humanas*. v. 14. Brasília: Líber Livro, 2006. p. 13-32.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Um discurso sobre as ciências*. 7. ed. São Paulo: Cortez, 2010.

SOFIATTI, Flávio Munhoz. *Religião e juventude: os carismáticos*. São Paulo: Idéias & Letras, 2011.

TRIBUNAL REGIONAL ELEITORAL DO PARANÁ – TRE/PR. *Zonas eleitorais*. Disponível em: <<http://www.tre-pr.jus.br/institucional/zonas-eleitorais/zonas-eleitorais-tre-pr-pesquisa-por-municipio-1>>. Acesso em: 10 set. 2013.

VASCONCELOS, Eduardo Mourão. *Complexidade e pesquisa interdisciplinar: epistemologia e metodologia operativa*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

Recebido em: 30/10/2014

Aprovado em: 25/11/2014

A REINVENÇÃO DO CONSERVADORISMO: OS EVANGÉLICOS E AS ELEIÇÕES FEDERAIS DE 2014

Marcelo Tadvald¹

*Eis que Deus não rejeita ao íntegro,
nem toma pela mão os malfeitores.
(Jó 8:20)*

Resumo: Analiso neste trabalho a atuação da Frente Parlamentar Evangélica, conhecida popularmente como *bancada evangélica*, a partir do resgate de alguns dados históricos e da atuação desta bancada na legislatura passada para avaliar a campanha eleitoral de 2014 e a sua composição atual, tendo em vista resgatar alguns de seus paradigmas e projetar a sua atuação na próxima legislatura do Parlamento brasileiro.

Palavras-chave: Religião; Política; Frente Parlamentar Evangélica; Eleições Federais de 2014.

Abstract: The purpose of this paper is to analyze the performance of the Evangelical Parliamentary Front, known popularly as *evangelical stand*, from the rescue of some historical data and the performance of this “stand” in the last legislature to evaluate the election campaign of 2014 and its composition current in order to rescue their paradigms to design your performance in the next legislature in the Brazilian Parliament.

Keywords: Religion; Politics; Evangelical Parliamentary Front; Federal Election 2014.

¹ Doutor em Antropologia Social. Pesquisador associado ao Núcleo de Estudos da Religião (NER) e Pós-Doutorando (PNPD-Capes) do PPGAS-UFRGS, Brasil. Contato: marcelotadvald@hotmail.com

INTRODUÇÃO: OS EVANGÉLICOS E O LEGISLATIVO FEDERAL

A partir da redemocratização, em 1985, a inserção evangélica na arena política revelou-se significativa, especialmente se levarmos em consideração o modelo evangélico de participação no campo político, sua instrumentalização e planejamento estratégico de conquista de votos e de poder.

Exceção feita aos pentecostais das Assembleias de Deus e aos Batistas, as denominações neopentecostais têm mostrado maior êxito em seus desafios eleitorais e de inserção na mídia, se comparados às demais denominações, em especial às do protestantismo histórico. A partir do modelo instaurado pela Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) desde as eleições constituintes de 1986, as igrejas que obtêm maior sucesso nesta arena são aquelas que possuem projetos mais bem definidos de inserção na política e que utilizam seus templos e demais espaços religiosos, incluindo os virtuais, para fazer campanha para seus candidatos, dispondo de profusos meios materiais e midiáticos que contribuem na difusão das campanhas entre os seus fiéis e até para além deles (Freston, 1994).

Com o tempo, diante da defesa de temas políticos comuns, preferencialmente relacionados ao campo da moral e dos costumes, os deputados evangélicos formaram a Frente Parlamentar Evangélica (doravante FPE), popularmente chamada de “bancada evangélica”². Ao longo dos governos, a FPE é regularmente protagonista de diversas polêmicas, desde a sua postura conservadora diante de temas sociais de difícil trânsito e avanço junto a este que se trata, em última instância, de um país constitucionalmente laico. Temas como a legalização do aborto, descriminalização do uso de algumas substâncias psicoativas, os direitos sexuais e civis, a criminalização da homofobia, diminuição da maioria penal, aplicação da Lei da Anistia, entre outros, revelaram que a FPE advoga se constituir numa espécie de “primado moral” da nação, contudo o histórico envolvimento de parlamentares da Frente em

² A fim de saber mais sobre a organização, o funcionamento e cotidiano da FPE, ver o trabalho de Janine Trevisan (2013).

diferentes casos de corrupção refutou a ideia desta suposta primazia moral pela qual se pretende vigilante e modelar. Algo que, todavia, não esvaziou o seu prestígio junto às suas populações eleitorais, que seguem votando nos candidatos oficiais lançados por suas igrejas.

Segundo Ricardo Mariano (2011), até o final dos anos 1970, a maioria das igrejas pentecostais opunha-se à participação política. Em geral, apoiadores do regime militar, imperava à época a bravata: “crente não se mete em política” ou, no máximo, “crente deve votar no governo”. Tal quadro mudou, nos anos 1980, com a nova Constituição, transformando também a bravata político-evangélica para o corrente “irmão vota em irmão”. No prelúdio da redemocratização, a Assembleia de Deus disseminou o boato de que a Igreja Católica pretendia tornar o catolicismo religião oficial do país, o que resultaria em perseguições religiosas. Por isso, decidiu participar da escritura da nova Carta Magna, mobilizando o seu “rebanho eleitoral”, o que deu resultado, já que, se em 1982 os pentecostais lograram eleger apenas dois deputados federais, em 1986, elegeram dezoito, o que significou o grande marco de ingresso evangélico na política. Desde então, a participação desses segmentos só cresceu.

Excetuando-se a campanha eleitoral de 2006 (legislatura 2007-2010), quando certas denominações, como a IURD, resolveram preservar alguns *campeões de voto* envolvidos em escândalos de corrupção não os lançando candidatos, o que diminuiu sensivelmente a FPE daquela legislatura, nas demais, o que se tem observado é a manutenção de certo contingente de parlamentares evangélicos.

O progressivo fortalecimento das instituições democráticas no país desde o final da ditadura civil-militar, em 1985, e impulsionado pelo crescimento econômico verificado desde a primeira década do século XXI tem possibilitado que grupos sociais portadores de alteridades historicamente marginalizadas pelo discurso oficial reanimem suas demandas por políticas de reconhecimento de identidade e de integração na sociedade nacional. Como efeito desta maior visibilidade, nos últimos anos, a bancada evangélica tem assumido a tarefa de se estabelecer como o repositório

e a voz na nação do conservadorismo dogmático cristão que dele é constituído e constituinte. Contudo, quando postas em questão pelo parlamento certas questões polêmicas, como as já referidas, a esta Frente religiosa se soma o apoio de outros grupos de representação parlamentar também coalizantes de perspectivas conservadoras semelhantes, como é o caso de diversos integrantes da chamada *bancada ruralista*, apenas para nos determos na esfera das frentes parlamentares. Aliás, não é incomum que membros da FPE também sejam integrantes de outras bancadas, especialmente a ruralista.

Os evangélicos têm crescido no Brasil. Se, conforme o Censo de 1940, eles contabilizavam 2,6% da população, no Censo de 2000, eles representavam 9% até chegar aos dados atuais apurados pelo Censo de 2010, que dão conta de que atualmente 22,2% da população brasileira se assume evangélica, um acréscimo de 16 milhões de pessoas na última década (de 26,2 milhões para 42,3 milhões) (Tadvald, 2013). Assim, de acordo com certas previsões fortuitas que contam atualmente com cerca de vinte anos, se, no caso geral da América Latina, conforme sugeriu André Corten (1996), o pentecostalismo conseguiu modificar a base teológica-política desta região, no caso específico do Brasil, segundo sugeriu Paul Freston (1994), seja por aproximação, distanciamento, repúdio ou indiferença, não há mais como pensar a política do país sem levar em consideração o campo evangélico. O quadro a seguir indica, a partir dos números, tais prerrogativas.

Quadro 1 – Número de deputados federais e senadores evangélicos eleitos (1982-2014)

Ano Eleitoral – Legislatura	Deputados Federais	Senadores
(1982) 1983-1987	12	–
(1986) 1987-1991	33	–
(1990) 1991-1995	23	1
(1994) 1995-1999	32	5

(1998) 1999-2003	49	2
(2002) 2003-2007	59	4
(2006) 2007-2011	30	2
(2010) 2011-2014	63	3
(2014) 2015-2018	67	3

Fontes: Fonseca, 1998; Freston, 2001. Disponível em: <<http://www.camara.gov.br>>; <www.diap.org.br>. Acesso em: 7 jan. 2015.

Excetuando-se a legislatura que teve início em 2015, em trabalho anterior (Tadvald, 2010), ofereci um quadro com o histórico político dos evangélicos eleitos ao menos uma vez para o Senado ou para a Câmara dos Deputados nos pleitos a contar de 1998. Neste levantamento, que contou com 142 parlamentares, verifiquei algumas tendências no que diz respeito ao perfil dos políticos evangélicos. Por exemplo, apenas 11% do total eram mulheres; a maioria dos parlamentares é oriunda das Assembleias de Deus, da IURD e da Igreja Batista, mas também é digno de nota representantes presbiterianos, luteranos, do Evangelho Quadrangular, da Igreja Internacional da Graça de Deus, da Sara Nossa Terra, Igreja Maranata, entre outras denominações. Com relação aos Estados da Federação, os maiores colégios eleitorais do país são também responsáveis pela eleição da maioria dos parlamentares evangélicos, destacando-se então, nesta ordem, o Rio de Janeiro, seguido por São Paulo, Minas Gerais e Bahia. Com relação aos partidos políticos, os dados indicaram baixíssima fidelidade partidária mediante o expressivo trânsito dos candidatos entre diferentes legendas, notoriamente de ideologia considerada de “direita”. Muito discutiu-se, ao longo das duas últimas décadas, a respeito da criação de um partido evangélico, mas o mais próximo disso observado consiste na estratégia adotada por algumas denominações, como a IURD, de lançar todos os seus candidatos pela mesma legenda. Por exemplo, se outrora isto aconteceu com o PL, atualmente a IURD investe no PRB para tal fim.

Antes de apresentarmos os dados relativos ao pleito federal de 2014, é importante trazermos à luz as eleições anteriores e, especialmente, a projeção nacional que recebeu a FPE na legislatura passada, em boa medida devido à atuação de parlamentares tais como a do assembleiano Marco Feliciano e sua atividade enquanto presidente da Comissão de Direitos Humanos e Minorias (CDHM) da Câmara dos Deputados do Brasil.

A LEGISLATURA PASSADA (2011-2014)

O pleito federal de 2010 foi estratégico para os evangélicos no sentido de retomar a força de sua representação em grande medida enfraquecida diante do resultado do pleito de 2006 que, conforme mencionado, diminuiu sensivelmente o número de cadeiras da bancada evangélica devido ao envolvimento de seus parlamentares em escândalos de corrupção (especialmente os casos do “Mensalão” e das “Sanguessugas”) e ao cálculo, promovido por algumas denominações, de preservação de seus candidatos, não lançados às urnas (Tadvald, 2006).

No pleito de 2010, a bancada evangélica baseou a sua plataforma política na luta contra medidas constantes no Plano Nacional de Direitos Humanos (PNDH-3), lançado pelo governo Lula em 21 de dezembro de 2009, que, dentre outros aspectos, previa a descriminalização do aborto e a união civil de pessoas do mesmo sexo. A bancada também investiu contra a homoafetividade ao defender que era dever do Estado disponibilizar meios para os indivíduos resgatarem a sua condição original de gênero e combateu projetos que tornariam crime a discriminação por orientação sexual e identidade de gênero. Ademais, a FPE fez campanha a favor do *Estatuto do Nascituro*, projeto de lei que aumentava punições a condutas ligadas ao aborto e tentava garantir a vida de fetos concebidos em estupros, uma das hipóteses em que a legislação já permitia a interrupção da gravidez (Tadvald, 2010).

Aparentemente, tal campanha foi frutífera. Ao final do pleito de 2010, a FPE recebeu o acréscimo de trinta parlamentares, ou pouco mais de 50% se comparada com a legislatura iniciada em 2007. Dentre os deputados eleitos,

a FPE logrou a candidatura do deputado federal e pastor assembleiano Marco Feliciano (PSC-SP), que viria a ser presidente da Comissão de Direitos Humanos e Minorias (CDHM) da Câmara³, cargo que exerceu durante o ano de 2013, o que gerou controvérsias pelas diversas ações e declarações polêmicas de Feliciano, principalmente em relação a temas como direitos aos homossexuais e direito ao aborto. Dessa forma, Feliciano tornou-se, à época, uma espécie de porta-voz do dogmatismo e do conservadorismo nacional, voz essa projetada enfaticamente a partir do cargo que exerceu na Câmara.

Indicado por seu partido, o PSC, a eleição de Feliciano à presidência da CDHM em 2012 foi marcada por protestos de integrantes de movimentos pelos direitos humanos e sociais e pela atenção da mídia nacional. Isso porque, no ano anterior, o então deputado federal recebera certa visibilidade nacional ao publicar em sua conta no microblog *Twitter* manifestações preconceituosas contra africanos e seus descendentes, bem como contra homossexuais: “sobre o continente africano repousa a maldição do paganismo, ocultismo, misérias, doenças oriundas de lá: ebola, Aids, fome... Etc” ou “a podridão dos sentimentos dos homoafetivos leva ao ódio, ao crime e à rejeição”. Posteriormente, seguiu *twittando* posições semelhantes, como “africanos descendem de ancestral amaldiçoado por Noé. Isso é fato. O motivo da maldição é a polêmica. Não sejam irresponsáveis twitters rsss”, entre outras manifestações de natureza correlata (Néri, 2013).

³ Conforme o sítio da CDHM, “[...] suas atribuições constitucionais e regimentais são receber, avaliar e investigar denúncias de violações de direitos humanos; discutir e votar propostas legislativas relativas à sua área temática; fiscalizar e acompanhar a execução de programas governamentais do setor; colaborar com entidades não-governamentais; realizar pesquisas e estudos relativos à situação dos direitos humanos no Brasil e no mundo, inclusive para efeito de divulgação pública e fornecimento de subsídios para as demais Comissões da Casa; além de cuidar dos assuntos referentes às minorias étnicas e sociais, especialmente aos índios e às comunidades indígenas, a preservação e proteção das culturas populares e étnicas do País”. (CDHM. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/comissoes/comissoes-permanentes/cdhm/conheca-a-comissao/oquee.html>>. Acesso em: 30 set. 2014).

Na época, o líder do PSOL, deputado Ivan Valente (SP), afirmou que a comissão não teria condições políticas de funcionar caso Feliciano fosse eleito, pois conforme discurso proferido na Câmara, o deputado sentenciou que “[...] essa comissão trata de questões sobre direitos inalienáveis. Luta contra o preconceito, contra o racismo. A comissão precisa ter alguém que represente esses valores. A manutenção do nome do deputado Feliciano é uma radicalização inaceitável”. O deputado Jean Wyllys, também do PSOL (RJ) e reeleito no pleito de 2014, figura política que tem se notabilizado pela defesa de pautas que colidem com a cosmologia da FPE, à época declarou ser, a respeito da candidatura de Feliciano,

Radicalmente contra, não voto nele, fiz a articulação com os deputados pra que a gente esvaziasse a comissão pra ele não ter maioria, pra não legitimar a eleição dele. E minha questão não é pessoal. É política. Não é pelo fato dele ser pastor. Se ele fosse um pastor identificado com a luta das minorias, eu não faria oposição. O problema não está no cristianismo, nem dele ser pastor. Mas no fato dele ser racista, homofóbico e contrário aos direitos das minorias. (Wyllys apud Passarinho; Costa, 2013).

Ao cabo, devido a acordo entre os líderes dos partidos da Câmara, a presidência dessa comissão foi entregue na ocasião ao PSC e, consequentemente, ao seu deputado indicado Marco Feliciano, eleito em março de 2013, na Câmara, sob protestos e a portas fechadas. O PT, sigla que presidiu o colegiado em 2012, abriu mão desta estrutura em troca da comissão de Relações Exteriores, o que deixou Feliciano na condição de candidato único. Durante a posse, Feliciano negou ser racista, ao declarar que:

O trabalho que nós vamos executar aqui vai mostrar ao povo brasileiro. Caso eu houvesse cometido esse crime de racismo, a primeira pessoa para quem eu teria que pedir perdão na vida seria a minha mãe [...]. Uma senhora de matriz negra, só não tem a sua matiz negra – só a pele dela não é negra –, mas o sangue é negro, os lábios são negros, o coração dela é, como eu também sou. (Feliciano apud Néri, 2013).

Apesar de se tratar de uma das Comissões parlamentares de menor prestígio se levamos em consideração a distribuição – e disputa entre os partidos – pela presidência desses colegiados permanentes (21 ao total), sendo a CDHM uma das últimas comissões a receber a atenção partidária na Câmara, em sua presidência, o deputado pode colocar ou retirar de pauta projetos de lei relacionados a direitos humanos e à defesa de certas minorias, além de tornar tal comissão uma espécie de amplificador de posições peculiares, neste caso, de uma específica cosmologia ou *ethos* evangélico e conservador. Aí reside a sua maior importância no cenário político institucional do país, o que explica em parte a grande atenção da mídia e da sociedade recebidas ultimamente, algo inédito em se tratando desse colegiado.

Ao longo de seu mandato junto a CDHM, Feliciano fez valer o seu papel de porta-voz desse *ethos* conservador, atuando e se posicionando de forma crítica diante dos temas polêmicos já referidos (aborto, homoafetividade, legalização de drogas etc.), recebendo, dessa forma, uma visibilidade social considerável no período, inclusive no que dizia respeito aos processos judiciais que respondia à época (como por estelionato, já deferido pelo Supremo Tribunal Federal em favor do réu e de homofobia, ainda em curso). Sob campanha em 2014, Feliciano foi reeleito deputado federal no último pleito pelo PSC-SP com quase 400 mil votos. Atualmente, a CDHM é presidida pelo agricultor e deputado Assis do Couto, do PT paranaense. Pela sua presidência não estar ocupada por um político evangélico, a atenção social que repousava sob a CDHM atualmente arrefeceu de forma considerável.

A atuação de Feliciano junto à CDHM e da FPE em geral durante a última legislatura indicou uma forte preocupação com temas relacionados ao movimento LGBT (lésbicas, gays, bissexuais e transgêneros) e a manutenção da criminalização do aborto. Não por acaso, mais recentemente, a FPE também tem sido intitulada de *Frente Parlamentar da Família e Apoio à Vida*. Ainda, durante a presidência de Feliciano, em 2013, a CDHM conseguiu a aprovação do projeto que ficou conhecido como “cura gay”, que permitiria a psicólogos promoverem tratamentos para “curar a homossexualidade”. Nesse

mesmo ano, o deputado assembleiano e ex-presidente da FPE, João Campos (PSDB-GO), afirmou que a bancada evangélica discutiria medidas contra a decisão do Conselho Nacional de Justiça de obrigar *cartórios* a celebrar casamentos entre cidadãos de mesmo sexo, medida à época polêmica, por considerar que o Poder Judiciário estaria sobrepujando desígnios do Poder Legislativo. Em ambos os casos, as medidas não frutificaram, assim como o pedido de revogação impetrado em agosto de 2013 pela FPE, tendo em vista a sanção da lei que tornava obrigatória políticas do Ministério da Saúde no atendimento a vítimas de violência sexual (como a oferta de pílula do dia seguinte e aborto após estupro). No caso da “cura gay”, o projeto que prevê a derrubada de uma resolução do Conselho Federal de Psicologia (CFP) que proíbe aos profissionais da área prestar atendimento ou orientação a homossexuais que estejam descontentes com sua opção sexual e desejam mudar sua orientação trata-se, na verdade, de um retrocesso jurídico tendo em vista a resolução que vigora desde maio de 1990 da Organização Mundial de Saúde (OMS) que retirou a homossexualidade da lista internacional de doenças.

O pastor Eurico (PSB-PE), integrante da FPE reeleito em 2014 e autor do projeto da “cura gay”, também se notabilizou enquanto parlamentar ao hostilizar publicamente a apresentadora Xuxa Meneghel⁴, em agosto de 2013, durante sessão da Comissão de Constituição e Justiça da Câmara (CCJ) sobre a *Lei da Palmada* (projeto de lei que proíbe a aplicação de castigos físicos a menores de idade), projeto que, enfim, só foi aprovado após alteração no texto final para atender à bancada evangélica.

⁴ Na ocasião, segundo noticiado, quando evangélicos cobravam do presidente em exercício, Luiz Couto (PT-PE), o encerramento da sessão, o deputado Pastor Eurico hostilizou a apresentadora e disse que sua presença era “um desrespeito às famílias do Brasil”. “A conhecida Rainha dos Baixinhos, que no ano de 82 provocou a maior violência contra as crianças”, disse, referindo-se ao filme *Amor Estranho Amor*, daquele ano, em que Xuxa aparece numa cena de sexo com um menor de 12 anos. No final, devido ao imbróglio, o pastor Eurico foi destituído da CCJ pelo então presidente e correligionário Beto Albuquerque (PSB-RS), mas o texto final foi alterado conforme o desejo da FPE.

Este conjunto de ações promovidas pela FPE indica em boa medida as diretrizes vindouras da próxima legislatura e a atuação desta bancada junto às casas do Poder Legislativo nacional. A sua atividade na legislatura 2011-2014 colocou a bancada evangélica em outro patamar em termos de visibilidade e de reverberação dos seus posicionamentos, de forma que, nestes últimos anos, a sociedade nacional, em alguma medida, aprendeu a prestar mais atenção nas suas posições e a discuti-las, o que, malgrado análises mais imediatas ou tendenciosas, tende a fortalecer o processo democrático.

A LEGISLATURA VINDOURA (2015-2018)

A retomada do crescimento parlamentar evangélico, portanto, foi creditada pelo campo pentecostal principalmente aos ataques deste segmento às iniciativas originárias da sociedade civil a favor da descriminalização do aborto e da criminalização da homofobia e do casamento civil entre pessoas do mesmo sexo. Todas essas questões repercutem certo *ethos* conservador tipicamente cristão há muito enraizado na nação. Por isso é que a presença dos evangélicos na política chama tanto a atenção da sociedade nacional nos últimos tempos, oferecendo à nação uma chance especial de se defrontar com seu histórico limite social causado pelo conflito entre o ideal de pluralidade e a moral conservadora, por conseguinte, um conflito inerente à sua própria identidade. Talvez inédito em tais proporções, a atual ampliação das políticas de identidade e a decorrente visibilidade de outras identidades nacionais têm forçado o *ethos* conservador do país a se mostrar diante da nação, algo que ele pouco precisou fazer ao longo dos tempos devido ao seu forte enraizamento e subsequente naturalização.

Assim, nos últimos tempos, a partir, principalmente, da atuação de setores evangélicos, o *ethos cristão conservador* registrado em nossas estruturas mentais e do poder institucionalizado, mormente não revelou o seu crescimento, mas, antes, a sua exposição. Portanto, não é possível meramente considerarmos que, mediante a ascensão de certos grupos sociais, nossa

sociedade tem se tornado mais conservadora, mas, na realidade, constatarmos que ela nunca deixou de sê-lo. A presença evangélica na política apenas revela uma atualização desse *ethos*, desse traço da nação.

A campanha eleitoral de 2014 indicou tais pressupostos. Contudo, o *ethos* conservador da nação não esteve restrito aos candidatos religiosos. Ele também esteve reverberado na campanha presidencial, especialmente na figura dos candidatos Pastor Everaldo (PSC) e Levy Fidelix (PRTB)⁵.

Pastor Everaldo, vice-presidente nacional de sua legenda, é ligado à Assembleia de Deus de Madureira, no Rio de Janeiro. Antes mesmo da campanha eleitoral, o candidato já fora considerado “inimigo público” por ativistas dos direitos LGBT, devido ao fato de ter sido um dos idealizadores da campanha “Homem + Mulher = Família”, promovida pelo PSC em 2012. Ele também recebeu críticas de defensores dos direitos dos homossexuais por afirmar que, se fosse eleito presidente da República, iria somar esforços à FPE ao propor um projeto de lei ao Congresso Nacional para reverter a decisão do Conselho Nacional de Justiça (CNJ) que passava a reconhecer o casamento entre pessoas do mesmo sexo em todo o território nacional. O pastor também recebeu críticas de setores ligados aos direitos das mulheres por ser contrário ao direito ao aborto. Durante a campanha presidencial de 2014, Everaldo também posicionou-se de forma contrária a propostas de “legalização das drogas” e se autointitulou um “defensor da família como está na Constituição”, o que causou constrangimento aos simpatizantes e

⁵ Somado a tais personagens, é digno de nota a atuação do militar da reserva e deputado federal pelo Rio de Janeiro Jair Bolsonaro (PP), o qual, desde que assumiu o seu primeiro mandato, em 1991, faz coro a certas posições da FPE no Congresso Nacional. O deputado ganhou notoriedade nacional após dar declarações sobre questões polêmicas como homofobia, preconceito racial, sexismo, cotas raciais, instauração da pena de morte, discriminação de povos indígenas, bem como defesa da tortura e do regime militar no Brasil, sendo classificado por alguns especialistas como representante da extrema-direita brasileira. Bolsonaro assumiu em 2015 o seu sexto mandato parlamentar, tendo sido o terceiro deputado federal mais votado do país em 2014, com mais de 464 mil votos.

militantes dessas bandeiras sociais. Tal constrangimento também foi promovido pelo “candidato secular” Levy Fidelix, quando este não se furtava em declarar posições polêmicas diante das questões sociais que atravessam essa discussão. Por exemplo, em um dos debates televisivos entre postulantes à Presidência, Fidelix respondeu a então candidata pelo PSOL, Luciana Genro, a respeito das políticas públicas para homoafetivos e integrantes do movimento LGBT relacionando homossexualidade a pedofilia:

Aparelho excretor não reproduz [...]. Como é que pode um pai de família, um avô ficar aqui escorado porque tem medo de perder voto? Prefiro não ter esses votos, mas ser um pai, um avô que tem vergonha na cara, que instrua seu filho, que instrua seu neto. Vamos acabar com essa historinha. Eu vi agora o santo padre, o papa, expurgar, fez muito bem, do Vaticano, um pedófilo. Está certo! Nós tratamos a vida toda com a religiosidade para que nossos filhos possam encontrar realmente um bom caminho familiar. [E na réplica a esta resposta arrematou] Então, gente, vamos ter coragem, *nós somos maioria, vamos enfrentar essa minoria. Vamos enfrentá-los*. Não tenha medo de dizer que sou pai, uma mãe, vovô, e o mais importante, é que esses que têm esses problemas realmente sejam atendidos no plano psicológico e afetivo, mas bem longe da gente, bem longe mesmo porque aqui não dá. (Fidelix apud ZH eleições 2014, grifo nosso)⁶.

Ainda que não passassem de meros coadjuvantes no cenário eleitoral para o Executivo nacional, a exposição na mídia a que tiveram direito e acesso os candidatos Pastor Everaldo e Levy Fidelix foi bem aproveitada no sentido de reverberar, reforçar e atualizar o discurso conservador e aviltar o enfrentamento evangélico (mas, como visto, não somente religioso) perante aquelas questões consideradas fundamentais em sua exegese política.

⁶ Após este debate, a *hashtag* #LevyVocêÉNojento ocupava os *Trending Topics* do *Twitter*, quer dizer, quando um assunto (mediante uma *hashtag*) é mencionado com muita frequência em um curto período de tempo na plataforma do microblog.

Retomando a campanha ao Legislativo federal, no que diz respeito aos partidos, em 2014, o PRB (Partido Republicano Brasileiro) constituiu-se na legenda *par excellence* da IURD. Lançou diversos candidatos da Universal à Câmara dos Deputados e também ao Senado, além de apoiar a candidata governista Dilma Rousseff, da coalizão petista durante o pleito. O PSC (Partido Social Cristão), do candidato Pastor Everaldo, conta entre filiados com membros das Assembleias de Deus e de outras igrejas evangélicas, como a do Evangelho Quadrangular, denominações das quais lançou diversos candidaturas no país. O PR (Partido da República), também coalizante na campanha de Dilma Rousseff, concentrou a candidatura ao Senado e à Câmara de membros das Assembleias de Deus e das igrejas Batista e Presbiteriana, especialmente das comunidades religiosas fluminenses. Estes são os três principais partidos políticos brasileiros que atualmente representam grande parte das candidaturas evangélicas pelo país, entretanto, a influência evangélica não se restringiu somente a eles, havendo representantes e candidatos em praticamente todas as demais legendas. Dentre outros aspectos, a composição da atual FPE, representada no quadro a seguir, revela este traço partidário multifacetado.

Quadro 2 – Composição da FPE (2015-2018)⁷

Parlamentar	Partido	UF	Votação	Situação	Profissão	Denominação
Antônia Lucia	PSC	AC	Indireta	Eleita	Economista	Assembleia de Deus
Henrique Afonso Soares Lima	PV	AC	Indireta	Reeleito	Professor	Presbiteriana
Roseane Cavalcante de Freitas (Rosinha da Adefal)	PTdoB	AL	Indireta	Eleita	Funcionário Público Federal	Presbiteriana
Raimundo Sabino Castelo Branco Maués	PTB	AM	Indireta	Reeleito	Empresário e Apresentador de televisão	Assembleia de Deus
Silas Câmara	PSD	AM	166.194	Reeleito	Empresário	Assembleia de Deus
Fátima Lúcia Pelaes	PMDB	AP	Indireta	Reeleita	Socióloga	Assembleia de Deus
Erivelton Santana	PSC	BA	74.836	Reeleito	Auxiliar de Administração e Assessor Político	Assembleia de Deus
Fernando Dantas Torres	PSD	BA	Indireta	Eleito	Empresário	Assembleia de Deus
Márcio Marinho	PRB	BA	117.470	Reeleito	Radialista	IURD
Oziel Alves de Oliveira	PDT	BA	Indireta	Eleito	Administrador e Agri- cultor	Batista

⁷ Os quadros 2 e 3 estão organizados em ordem de Unidade Federativa.

Sérgio Brito	PSD	BA	83.658	Reeleito	Empresário, Servidor Público e Administrador de Empresas	Batista
Ronaldo Fonseca	PROS	DF	84.583	Reeleito	Advogado	Assembleia de Deus
Carlos Humberto Mannato	SD	ES	67.631	Reeleito	Médico	Cristã Maranata
Lauriete Rodrigues Pinto	PSC	ES	Indireta	Eleita	Empresária	Assembleia de Deus
Sueli Vidigal	PDT	ES	161.744	Reeleita	Funcionário Público	Batista
Íris Rezende	PMDB	GO	Indireta	Reeleito	Administrador Público	Cristã Evangélica
João Campos	PSDB	GO	107.344	Reeleito	Delegado de Polícia	Assembleia de Deus
Davi Alves Silva Júnior	PR	MA	Indireta	Reeleito	Empresário	Adventista
Lourival Mendes da Fonseca Filho	PTdoB	MA	Indireta	Eleito	Delegado de Polícia	Batista
José Vieira Lins	PROS	MA	Indireta	Reeleito	Empresário	Assembleia de Deus
Lincoln Portela	PR	MG	98.834	Reeleito	Radialista e Comunicador	Batista Nacional
Leonardo Quintão	PMDB	MG	118.470	Reeleito	Empresário	Presbiteriana
George Hilton	PRB	MG	146.792	Reeleito	Radialista, Apresentador de Televisão, Teólogo e Animador	IURD

Rodrigo Moreira Ladeira Grilo	SD	MG	Indireta	Eleito	Advogado	Internacional da Graça de Deus
Stéfano Aguiar dos Santos	PSB	MG	Indireta	Eleito	Pastor evangélico	Evangelho Quadrangular
Walter da Rocha Tosta	PSD	MG	Indireta	Eleito	Autônomo	Batista
Weliton Prado	PT	MG	186.098	Reeleito	Bacharel em Filosofia	Assembleia de Deus
José da Cruz Marinho	PSC	PA	Indireta	Reeleito	Técnico em contabilidade e Pedagogia	Assembleia de Deus
Josué Bengtson	PTB	PA	122.995	Reeleito	Pastor Evangélico	Evangelho Quadrangular
Major Fábio Rodrigues de Oliveira	PROS	PB	Indireta	Reeleito	Policial Militar	Assembleia de Deus
Anderson Ferreira	PR	PE	150.565	Reeleito	Empresário	Assembleia de Deus
Pastor Eurico	PSB	PE	233.762	Reeleito	Comerciário e Comunicador de Rádio	Assembleia de Deus
Zacarias Vilharba	PP	PE	Indireta	Eleito	Radialista e Pastor Evangélico	IURD
André Zacharow	PMDB	PR	Indireta	Reeleito	Advogado, Economista, Professor	Batista

Takayama	PSC	PR	162.952	Reeleito	Empresário, Professor e Ministro Evangélico	Assembleia de Deus
Delegado Francischini	SD	PR	159.569	Reeleito	Empresário e Delegado de Polícia Federal	Assembleia de Deus
Edmar Arruda	PSC	PR	85.155	Reeleito	Empresário e Economista	Mundial do Poder de Deus
Adilson Soares	PR	RJ	Indireta	Reeleito	Advogado	Internacional da Graça de Deus
Andréia Almeida Zito dos Santos	PSDB	RJ	Indireta	Reeleita	Advogada	Cristã Maranata
Anthony Garotinho	PR	RJ	Indireta	Eleito	Radialista	Presbiteriana
Arolde de Oliveira	PSD	RJ	55.380	Reeleito	Empresário, Engenheiro, Economista e Professor	Batista
Áureo Lídio Moreira Ribeiro	SD	RJ	Indireta	Eleito	Empresário	Metodista
Benedita da Silva	PT	RJ	Indireta	Eleita	Assistente Social, Auxiliar de Enfermagem, Professora, Servidor Público	Presbiteriana
Eduardo Cunha	PMDB	RJ	232.708	Reeleito	Empresário e Economista	Sara Nossa Terra
Filipe de Almeida Pereira	PSC	RJ	Indireta	Eleito	Empresário	Assembleia de Deus

Francisco Floriano	PR	RJ	47.157	Reeleito	Apresentador de Televisão, Locutor, Publicitário, Representante Comercial	Mundial do Poder de Deus
Liliam Sá de Paula	PROS	RJ	Indireta	Eleita	Apresentadora de Televisão e Radialista	Assembleia de Deus
Vitor Paulo Araújo dos Santos	PRB	RJ	Indireta	Eleito	Jornalista e Radialista	IURD
Walney da Rocha Carvalho	PTB	RJ	Indireta	Eleito	Servidor Público Estadual	Metodista
Washington Reis	PMDB	RJ	103.190	Reeleito	Empresário e Economista	Nova Vida
Marcos Rogério	PDT	RO	60.780	Reeleito	Jornalista e Bacharel em Direito	Assembleia de Deus
Nilton Capixaba	PTB	RO	42.353	Reeleito	Empresário	Assembleia de Deus
Jhonatan de Jesus	PRB	RR	20.677	Reeleito	Empresário	IURD
Onyx Lorenzoni	DEM	RS	148.302	Reeleito	Empresário e Médico Veterinário	Luterana
Laércio Oliveira	SD	SE	84.198	Reeleito	Empresário e Administrador de Empresas	Presbiteriana
Marco Feliciano	PSC	SP	398.087	Reeleito	Conferencista, Empresário, Pastor Evangélico	Assembleia de Deus
Jorge Tadeu Mudalen	DEM	SP	178.771	Reeleito	Engenheiro Civil	Internacional da Graça

Bruna Furlan	PSDB	SP	178.606	Reeleita	Formada em Direito	Congregação Cristã no Brasil
Jefferson Campos	PSD	SP	161.790	Reeleito	Ministro do Evangelho, Advogado, Tecnólogo, Radialista, Bacharel em Teologia	Evangelho Quadrangular
José Carlos Vaz de Lima	PSDB	SP	Indireta	Eleito	Agente Fiscal de Rendas	Presbiteriana
Marcelo Aguiar	DEM	SP	Indireta	Eleito	Músico	Renacer
Missionário José Olímpio	PP	SP	154.597	Reeleito	Empresário e Comerciante	Mundial do Poder de Deus
Antônio Bulhões	PRB	SP	137.939	Reeleito	Empresário, Apresentador de Televisão, Administrador, Teólogo e Bispo Evangélico	IURD
Edinho Araújo	PMDB	SP	112.780	Reeleito	Advogado, Professor	Presbiteriana
Otoniel Carlos de Lima	PRB	SP	Indireta	Eleito	Militar da Reserva	IURD
Paulo Freire	PR	SP	111.300	Reeleito	Ministro do Evangelho	Assembleia de Deus
Roberto de Lucena	PV	SP	67.191	Reeleito	Conferencista, Escritor, Pastor Evangélico	O Brasil para Cristo

Fontes: DIAP (<www.diap.org.br>) e FPE (<<http://www.fpebrasil.com.br/portal/index.php/os-deputados>>). Acesso em: 7 jan. 2015.

Completam o grupo de 67 parlamentares, formando, assim, a atual FPE, os senadores: Magno Malta (PR-ES, Igreja Batista), Walter Pinheiro (PT-BA, Igreja Batista) e Eduardo Lopes (PRB-RJ, IURD).

Trazendo à luz alguns recortes sobre o Quadro 2, observamos que as denominações *campeãs nas urnas* em 2014 permanecem as mesmas desde os pleitos passados: Assembleias de Deus (24 parlamentares), Presbiteriana e Batista (8 cada, além de dois senadores *batistas*), seguidas pela IURD (7 parlamentares e um senador). Excetuando-se as igrejas do Evangelho Quadrangular, a Internacional da Graça de Deus e a Mundial do Poder de Deus, que lograram cada uma três cadeiras no parlamento, as demais cadeiras da FPE dividem-se entre dez diferentes denominações com até dois parlamentares eleitos.

No que diz respeito à presença feminina, a FPE é composta por dez mulheres, algo em torno de 6,7% da bancada, percentual modesto, como tem sido a presença de mulheres no legislativo federal. Se na legislatura anterior as mulheres representavam 8,8% na Câmara, o percentual geral subiu a 9,9% nas eleições de 2014⁸.

Quanto aos Estados da Federação, o pleito de 2014 também não reservou grandes surpresas diante de seu histórico, dado que os maiores colégios eleitorais do país lograram a eleição do maior número de evangélicos para

⁸ Apenas a título de informação, no Senado, a eleição de 2014 só trocava um terço desta Casa. Assim, foram escolhidas cinco senadoras entre as 27 vagas disponíveis. Elas vão dividir espaço com outras seis que cumprem mandato até 2019. Com isso, serão 11 de um total de 81 senadores, ou 13,6% da Casa. No que diz respeito aos pleitos para os Executivos estaduais que sempre ocorrem em conjunto com as eleições federais, em 2014 apenas uma mulher foi eleita Governadora de um Estado brasileiro: trata-se de Suely Campos (PP), eleita em Roraima, por ter ido ao segundo turno após substituir de última hora o marido, Neudo Campos, considerado “ficha-suja” e inelegível neste pleito. Em 2011, havia apenas duas mulheres no comando estadual: Roseana Sarney (PMDB), no Maranhão, e Rosalba Ciarlini (DEM), no Rio Grande do Norte. Nenhuma delas concorreu à reeleição. Historicamente, o número de governadoras nunca passou de 11%. No pleito de 2014, ainda foram eleitas sete vice-governadoras.

a FPE, nesta ordem: Rio de Janeiro (13), São Paulo (12), Minas Gerais (7) e Bahia (5). Incluindo o Distrito Federal, das demais 27 Unidades Federativas do país, apenas sete não elegeram ao menos um parlamentar da FPE (CE, MS, MT, PI, RN, SC e TO). Alagoas e Paraíba, Estados que jamais haviam elegido deputados para Frente, debutaram em 2014, de maneira que, após este pleito, apenas Mato Grosso, Piauí e Rio Grande do Norte jamais elegeram diretamente deputados para FPE.

Do total de 67 deputados que compõem a bancada, 47 reelegeram-se. Desse total, cerca de 17 deputados partem para o terceiro mandato ou mais, ou seja, já foram reeleitos em pleitos anteriores. A presidente da frente, deputada Fátima Pelaes (PMDB-AP), conseguiu ser reeleita, ainda que de forma indireta⁹. Destes 67 atuais deputados evangélicos, nove não concorreram a nenhum cargo e cinco se candidataram a outros cargos, como governo estadual e Senado.

Por ocasião do término do pleito, em outubro de 2014, o Departamento Intersindical de Acompanhamento Parlamentar (DIAP) identificou outros 14 parlamentares eleitos que poderiam compor a FPE na legislatura 2015-2018, devido ao seu atrelamento a alguma denominação evangélica, por professarem

⁹ No vigente regime democrático brasileiro, os poderes legislativos são compostos a partir da eleição indireta, modelo em que se privilegia a distribuição das cadeiras parlamentares entre os partidos políticos e não conforme a votação direta de cada candidato(a). No caso do parlamento nacional, a distribuição procede conforme o cálculo do *coeficiente eleitoral* (resultado da população/número de vagas por Estado dividido pelo número de votos válidos). Assim chegaremos ao *coeficiente partidário* (este resultado do número de votos válidos de cada partido dividido pelo coeficiente eleitoral), ou seja, o número de cadeiras na Câmara que cada partido ou coligação receberá. Neste modelo, permite-se que um(a) candidato(a) “campeão de votos” consiga eleger consigo outros correligionários em detrimento de adversários mais bem votados. O término deste modelo tem sido proposto pela reforma política brasileira, mas encontra muita resistência na Câmara por parte de alguns partidos que se beneficiam deste modelo a cada eleição, conseguindo capitalizar mais cadeiras, como é o caso de algumas legendas atinentes à FPE.

a fé segundo alguma doutrina desta natureza ou por ocuparem cargos nas estruturas de instituições religiosas – como pastores, missionários, bispos e sacerdotes, ou ainda por se tratarem de artistas da cena gospel. Entretanto, ainda que eleitos, até janeiro de 2015, tais parlamentares não assumiram o seu mandato na Câmara ou não aderiram publicamente à FPE, conforme a lista oficial de membros informada pelo sítio virtual da Frente, que serviu de base para a composição do quadro anterior (2). Conforme segue, os parlamentares do quadro a seguir que assumiram seus mandatos poderão ingressar na FPE, aumentando o número de 67 parlamentares reconhecido até o presente.

Quadro 3 – Parlamentares considerados evangélicos eleitos em 2014 que não assumiram mandato ou que não aderiram à FPE até janeiro de 2015

Parlamentar	Partido	UF	Votação	Situação	Profissão	Denominação
Irmão Lázaro	PSC	BA	161.438	Novo	Músico	Batista
Ronaldo Martins	PRB	CE	117.930	Novo	Radialista, Músico, Compositor e Cantor	IURD
Fábio Sousa	PSDB	GO	82.204	Novo	Bispo e Escritor	Fonte da Vida
Julia Marinho	PSC	PA	86.949	Nova	Pedagoga	Assembleia de Deus
Rejane Dias	PT	PI	134.157	Nova	Administradora	Batista
Christiane Yared	PTN	PR	200.144	Nova	Empresária e Pastora	Catedral do Reino de Deus
Clarissa Garotinho	PR	RJ	335.061	Nova	Jornalista	Metodista
Sóstenes Cavalcante	PSD	RJ	104.697	Novo	Sacerdote	Assembleia de Deus
Marcos Soares	PR	RJ	44.440	Novo	Advogado, Especialista em Teologia Prática	Evangelho Quadrangular

Antônio Jácome	PMN	RN	71.555	Novo	Médico e Pastor	Assembleia de Deus
Carlos Gomes	PRB	RS	92.323	Novo	Pastor Evangélico	IURD
Ronaldo Nogueira	PTB	RS	77.017	Novo	Administrador de Empresas	Assembleia de Deus
Pastor Jony	PRB	SE	53.455	Novo	Pastor Evangélico	IURD
Pastor Gilberto Nascimento	PSC	SP	120.044	Novo	Advogado, Delegado de Polícia e formado em Teologia	Assembleia de Deus

Fonte: DIAP (www.diap.org.br). Acesso em: 7 jan. 2015.

Este levantamento indica um aspecto importante: o de que um parlamentar evangélico não necessariamente compõe a FPE. Dessa forma, considerei na análise os dados reconhecidos no Quadro 2, que tem por base o sítio da FPE consultado em janeiro de 2015, quando este já havia indexado como membros os parlamentares suplentes que assumiram cadeiras na Câmara. Dos 67 parlamentares considerados, é possível que este número ascenda a até 81 parlamentares caso não exista fatores de impedimento legal ou pessoal (acúmulo de cargos públicos, constar na *ficha-suja*, desistência do mandato, falecimento etc.).

Uma leitura rápida do Quadro 3 mostra-nos que, dos quatorze parlamentares indexados, cinco pertencem às Assembléias de Deus, três à IURD e dois são Batistas, seguidos por parlamentares ligados a outras quatro denominações. Quatro são mulheres, todos foram eleitos para cumprir o primeiro mandato na Câmara e são pertencentes a onze diferentes Estados da Federação, com destaque para o Rio de Janeiro (3).

CONSIDERAÇÕES FINAIS: O CONSERVADORISMO REINVENTADO

Se levarmos em consideração o percentual de evangélicos apresentado pelo Censo de 2010 (cerca de 22% da população) e os deputados eleitos na legislatura seguinte (algo em torno de 15%), veremos que o percentual de parlamentares cumpre razoavelmente com a lógica da democracia representativa. Assim, os evangélicos estão representados na Câmara conforme o seu percentual da população brasileira. Isto quer dizer que, em termos político-religiosos, o campo evangélico encontra-se à frente de outros segmentos no que diz respeito à corrida eleitoral, mas não necessariamente ele possui uma capacidade superior a de outros setores sociais na angariação de votos. Tampouco o seu sucesso eleitoral representa o *aumento* do *ethos conservador cristão* que atravessa a experiência social e moral brasileira, mas antes a sua maior *exposição*.

No caso do catolicismo, que tem diminuído no Brasil em face do crescimento evangélico, este, de forma ou de outra, sempre esteve representado nas esferas institucionalizadas do poder nacional. Ocorre é que certo *ethos* evangélico – moldado por uma postura mais agressiva e de posicionamento público mais transparente e imanente baseado no dogmatismo cristão, o qual incide sobre a esfera dos costumes e da moralidade nacional – é reverberado com mais profundidade do que o discurso católico. A rigor, a maioria dos evangélicos e católicos em pouco distanciam-se quando postos à frente de questões como o aborto, direitos sexuais ou a legalização de algumas substâncias psicoativas. A diferença é que deputados que professam ou que se guiam a partir da doutrina católica desde o nascimento da República jamais tiveram as suas posições políticas e morais avaliadas pela nação a partir do critério religioso, o que não acontece com os evangélicos atualmente. Assim, malgrado o declínio católico, o *ethos cristão conservador* da nação consegue se reinventar e se atualizar a partir da atuação evangélica no cenário político brasileiro.

Talvez isso explique porque, em certa medida, a sociedade nacional não observa alguns aspectos peculiares da atividade evangélica no parlamento nacional: primeiro, de que seus integrantes têm pouco em comum além do segmento religioso e de algumas pautas particulares, por pertencerem a partidos, ideologias e denominações diferentes, o que os enfraquece enquanto grupo de pressão fora das questões que envolvam suas crenças, de modo que acabam limitando a sua atividade parlamentar à defesa de seus interesses ao invés da proposição de grandes projetos; segundo, que suas ações geram visibilidade e críticas mais ferrenhas da sociedade devido, possivelmente, ao seu comportamento menos discreto ou por tratarem de valores morais e da esfera dos costumes; contudo, se a sociedade nacional prestasse mais atenção e se ocupasse a contento de outros tantos projetos de lei e discussões que são tramitados cotidianamente no parlamento brasileiro, poderíamos estar permanentemente a beira de revoltas populares; e, por fim, o terceiro aspecto consiste no fato de que a bancada evangélica conquistaria muito

pouco caso não contasse com o apoio de outros parlamentares e de outras bancadas, personagens tão importantes quanto os colegas evangélicos, mas que invariavelmente passam despercebidos nas questões as quais se coadunam e nas quais a FPE toma a frente nos debates nacionais. A propósito, vale mencionar que o parlamento nacional para 2015-2018 tem sido considerado por especialistas como o de perfil mais conservador das últimas legislaturas, o que causou surpresa em face das manifestações populares que marcaram o Brasil em junho de 2013 e que indicavam a ascensão ao poder de grupos mais liberais (Moreira, 2014; Rodrigues, 2014).

Em realidade, certos repositórios morais não contribuem para a promoção de políticas de igualdade típicos de uma ordem democrática que se fundamenta a partir de uma aspiração social de natureza pluralista. Este choque de perspectivas gera tensão e conflito no seio da nação e na construção de identidades, sejam elas políticas, religiosas, morais etc. Assim, um importante cenário para visualizarmos atualmente a tensão entre identidades nacionais contrastantes, cada qual representante de um *ethos* mais liberal ou mais conservador da nação (e ainda o que exista entre ambos), tem sido o campo político brasileiro desde a ascensão e proliferação de políticos evangélicos.

Da mesma forma, no campo cultural, naquilo que diz respeito à constituição das identidades religiosas no país, os evangélicos têm, ao seu modo, fortalecido e mantido o lugar proeminente do cristianismo herdado do catolicismo oficial que historicamente soube se enraizar nas esferas de poder, na cultura popular e em instâncias tão profundas do imaginário da nação. Portanto, no que diz respeito ao parlamento que se anuncia a partir de 2015 e a certos avanços sociais na esfera das leis, é mais previsível e indicado que certos setores da sociedade brasileira sigam contando com algumas arbitrariedades de nosso Poder Judiciário.

REFERÊNCIAS

CORTEN, André. Pentecôtisme et politique en Amérique Latine. *Problèmes d'Amérique latine*, Paris, n. 24, p. 17-32, 1996.

FONSECA, Alexandre Brasil. A maior Bancada Evangélica. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 302, p. 20-23, 1998.

FRESTON, Paul. Breve histórico do pentecostalismo brasileiro. In: ANTONIAZZI, Alberto et al. *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 67-159.

_____. The transnationalization of Brazilian Pentecostalism: the Universal Church of the Kingdom of God. In: CORTEN, André; MARSHALL-FRATANI, Ruth (Org.). *Between Babel and Pentecostalism: Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*. Bloomington: Indiana University Press, 2001. p. 196-213.

MARIANO, Ricardo. Sociologia do crescimento pentecostal no Brasil: um balanço. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 43, p. 11-36, 2011.

MOREIRA, Carlos André. Uma guinada à direita: o Brasil saiu das eleições com um parlamento mais conservador, o que vai ter repercussões cruciais em questões importantes para o país. *Zero Hora*, Porto Alegre, 12 out. 2014. Caderno PrOA, p. 4-5.

NÉRI, Felipe. Marco Feliciano é eleito presidente da Comissão de Direitos Humanos. *Portal G1 de Notícias*. Disponível em: <<http://g1.globo.com/politica/noticia/2013/03/marco-feliciano-e-eleito-presidente-da-comissao-de-direitos-humanos.html>>. Acesso em: 30 set. 2013.

PASSARINHO, Natália; COSTA, Fabiano. Após protestos, eleição da Comissão de Direitos Humanos é cancelada. *Portal G1 de Notícias*. Disponível em: <<http://g1.globo.com/politica/noticia/2013/03/apos-protestos-eleicao-da-comissao-de-direitos-humanos-e-cancelada.html>>. Acesso em: 30 set. 2013.

RODRIGUES, Lúcia. Ascensão teocrática: bancada religiosa, com destaque a evangélicos, vai atuar para impedir avanços nas liberdades individuais. *Caros Amigos Especial: o poder das religiões*, Porto Alegre, Ano 18, n. 71, p. 20-22, nov. 2014.

TADVALD, Marcelo. Demonização da política ou a política demonizada? Os evangélicos e as eleições federais de 2006. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 7, n. 10, p. 79-88, 2006.

_____. Eleitos de Deus e pelo povo: os evangélicos e as eleições federais de 2010. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 11, n. 18, p. 83-109, 2010.

_____. *Adaptações da fé: análise antropológica da transnacionalização da Igreja Universal entre Brasil e Argentina*. 2013. 328 p. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013.

TREVISAN, Janine. A frente parlamentar evangélica: força política no estado laico brasileiro. *Numen: revista de estudos e pesquisa em religião*, Juiz de Fora, v. 16, n. 1, p. 581-609, 2013.

ZH ELEIÇÕES 2014. *Levy Fidelix causa polêmica com declarações sobre gays em debate*. Disponível em: <<http://zh.clicrbs.com.br/rs/noticias/eleicoes-2014/noticia/2014/09/levy-fidelix-causa-polemica-com-declaracoes-sobre-gays-em-debate-4609164.html>>. Acesso em: 2 out. 2014.

Recebido em: 05/01/2015

Aprovado em: 25/02/2015

PENTECOSTAIS E MOVIMENTO LGBT NAS ELEIÇÕES PRESIDENCIAIS DE 2014

Janine Trevisan¹

Resumo: O artigo realiza uma análise da presença pentecostal nas eleições presidenciais de 2014, especialmente no que se refere ao confronto estabelecido com o movimento LGBT. O artigo está dividido em duas partes. Na primeira, para compreender o processo que repercutiu em 2014, analiso as ações do governo Lula (2003-2010) e do primeiro governo Dilma (2011-2014) para atender as demandas tanto do segmento evangélico quanto do movimento LGBT, buscando destacar o processo político pelo qual lideranças evangélicas ganharam espaço e força política a ponto de confrontar demandas de movimentos sociais, especialmente feministas e LGBT. A segunda parte analisa o primeiro turno das eleições presidenciais de 2014, explorando o caso da controversa alteração no programa da candidata Marina Silva (PSB) sobre as políticas para o segmento LGBT. O caso foi emblemático para demonstrar o crescente embate político entre lideranças pentecostais e lideranças em defesa dos direitos LGBT no Brasil.

Palavras-chave: Pentecostais; Política; Eleições 2014; Movimento LGBT.

Abstract: The article presents an analysis of the Pentecostal presence in the presidential elections in 2014, especially with regard to the established confrontation with the LGBT movement. The article is divided into two parts. First, to understand the process that resonated in 2014, it analyzes the actions of the Lula government (2003-2010) and the first Dilma government (2011-2014) to meet the demands of both the evangelical segment as the LGBT movement, seeking out the political process whereby evangelical leaders gained enough political power to confront demands of social movements, especially feminist and LGBT. The second part analyzes the first round of the 2014 presidential elections, exploring the case of

¹ Doutoranda em Ciências Sociais – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Contato: janinebt@uol.com.br
Agradeço à CAPES pela bolsa concedida, que possibilitou a realização da pesquisa para este artigo.

controversial changes to the program of the candidate Marina Silva (PSB) on policies for the LGBT segment. The case was emblematic to demonstrate the growing political struggle between Pentecostal leaders and those in defense of LGBT rights in Brazil.

Keywords: Pentecostals; Politics; 2014 Elections; LGBT Movement.

INTRODUÇÃO

O pleito eleitoral presidencial de 2014 revelou o crescente embate político entre lideranças pentecostais e aquelas em defesa dos direitos LGBT no Brasil. Resultado de um processo deflagrado há pelo menos três décadas, no momento da redemocratização do país, quando ambos os movimentos despontaram no cenário político em defesa de seus interesses específicos, o confronto entre os dois grupos no cenário eleitoral de 2014 demonstrou o fracasso das tentativas de acomodação das demandas dos dois segmentos pelos governos desde então, bem como as consequências dessas investidas. Compartilho do entendimento de Vital e Lopez (2013) de que a circulação dos evangélicos pelos campos político e religioso empoderou suas lideranças que, sustentadas pelos discursos dos direitos e da democracia passaram a reivindicar um lugar legítimo no espaço público para legislar segundo seus valores cristãos. Nesse cenário, suas lutas confrontaram-se diretamente com as de outros movimentos sociais, em especial o feminista e o LGBT.

No presente artigo, discorro sobre o processo histórico que oportunizou a referida disputa para, em seguida, ilustrá-la com a problematização de um caso específico ocorrido no primeiro turno da campanha presidencial de 2014².

² A pesquisa fez parte da investigação de minha tese de doutorado e foi realizada durante o período de 2011 a 2014, envolvendo análise de notícias de imprensa, impressa e eletrônica, observações sistemáticas de audiências e reuniões no Congresso Nacional, sempre que envolviam questões que colocavam em disputa esses dois grupos de atores políticos: lideranças e parlamentares pentecostais, por um lado, e lideranças e parlamentares em defesa dos direitos civis feministas e LGBT, por outro. Além disso, foram realizadas

Neste pleito, do total de onze candidatos, dois são membros da igreja pentecostal Assembleia de Deus. Uma dessas candidaturas, a do Pastor Everaldo (PSC), é oficialmente pentecostal, apoiada pelas principais lideranças pentecostais do país. Será, no entanto, sobre a outra que vou me debruçar neste texto. Trata-se da candidata Marina Silva que, em 2014, concorreu à presidência da república pelo Partido Socialista Brasileiro (PSB).

Diferentemente do que as gestões do presidente Luis Inácio Lula da Silva (2003-2010) tentaram e, em certa medida conseguiram realizar, no sentido de atender (ou acomodar) tanto as demandas do segmento pentecostal quanto as do segmento LGBT, o cenário eleitoral de 2014 demonstrou a dificuldade crescente de não se posicionar explicitamente em favor de um dos lados do embate. Afinal, o que parece mesmo estar em jogo, por trás dos discursos semânticos acerca da laicidade do estado brasileiro, é muito mais uma disputa pelo exercício estatal de um controle social, pelo lado dos pentecostais, e, do lado dos movimentos sociais, pelo direito de autonomia individual.

Para compreender esse processo que repercutiu em 2014, o artigo está dividido em duas partes. Na primeira, apresento uma rápida retrospectiva acerca da inserção pentecostal e LGBT no cenário político do Brasil redemocratizado, bem como discuto algumas das ações do governo Lula (2003-2010) e do primeiro governo Dilma (2011-2014) que foram realizadas para atender (ou acomodar) as demandas tanto do segmento evangélico quanto do movimento LGBT, buscando destacar o processo político pelo qual lideranças evangélicas conquistaram espaço e força política a ponto de confrontar demandas de movimentos sociais, especialmente feministas e LGBT. A segunda parte analisa o embate entre lideranças pentecostais e movimento LGBT durante o primeiro turno das eleições presidenciais de 2014, explorando o caso da controversa alteração no programa da candidata Marina Silva (PSB) sobre as políticas para o segmento LGBT.

entrevistas com parlamentares e seus assessores, tanto dos pentecostais quanto dos em defesa dos direitos civis de feministas e LGBTs.

PENTECOSTAIS E LGBT NA ARENA POLÍTICA BRASILEIRA

Desde 2010, temáticas e argumentos religiosos vêm ganhando destaque nas eleições presidenciais brasileiras. Tal ênfase resulta especialmente da crescente participação pentecostal na política nacional. Juntamente com sua expansão demográfica exponencialmente acelerada desde a década de 1980 (Mariano, 2000), os pentecostais ingressam na política em defesa dos seus interesses religiosos e da manutenção da moral cristã e dos bons costumes.

Diversos autores (Freston, 1993; Pierucci, 1996; Mariano, 2009; Baptista, 2009) já demonstraram a radical mudança de perfil desse segmento no que se refere ao seu ativismo político desde a redemocratização do país na década de 1980. As eleições para deputados federais constituintes, em 1986, foram as primeiras a eleger um número considerável de parlamentares pentecostais, 18, dentre 32 evangélicos eleitos (Pierucci, 1996). Logo a imprensa noticiou a formação e atuação da bancada evangélica. Durante a escritura da nova Carta Magna, realizaram diversas alianças e assumiram majoritariamente posição à direita no espectro ideológico.

O movimento LGBT, embora focado no combate à epidemia da AIDS durante as décadas de 1980 e 1990, pressionou os parlamentares constituintes de 1988 pela inclusão da orientação sexual dentre as condições para proteção contra discriminação na nova Constituição. A demanda, no entanto, foi rejeitada, sobretudo em razão dos argumentos dos conservadores opositores dos direitos das minorias sexuais (Marsiaj, 2006), muitos deles evangélicos que se mostraram, em sua maioria, ferrenhos adversários daqueles que buscavam avanços constitucionais na área dos direitos sexuais e reprodutivos. Como demonstrou Marsiaj (2006), os principais defensores dessa proposta eram os parlamentares dos partidos de esquerda. Deputados dos partidos de centro e de direita que votaram a favor dessa demanda representavam casos isolados. Além disso, a grande maioria dos evangélicos, que defendiam a manutenção da família tradicional e, portanto, contra todos os direitos do

movimento LGBT, estavam ancorados nos partidos de centro e direita³. Por conta desse confronto, marca-se o momento da Assembleia Nacional Constituinte, que culminou com a promulgação da nova Constituição Federal em 1988 como um espaço inicial da disputa que iria se acirrar anos mais tarde entre pentecostais, por um lado, e movimento LGBT (e feministas também), por outro.

A partir de meados da década de 1990, o movimento LGBT que, em grande medida, encontrou espaço de acolhida sobretudo no Partido dos Trabalhadores (PT), conseguiu ampliar suas reivindicações para outros direitos civis indo além do combate à epidemia da AIDS, como a união homoafetiva e a criminalização da homofobia. Em 1995, é criada a Associação Brasileira de Gays, Lésbicas, Travestis e Transexuais (ABGLT). Nesse mesmo período, começaram a surgir projetos de lei visando à ampliação dos direitos civis desse segmento social, apresentados especialmente por parlamentares de partidos de esquerda, como a deputada Marta Suplicy, do Partido dos Trabalhadores. É de sua autoria o projeto de 1995 para o reconhecimento da união civil homoafetiva, bem como da emenda constitucional para incluir *orientação sexual* nos artigos 3, que trata da “promoção do bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, cor idade e quaisquer outras formas de discriminação”, e 7, que trata “da proibição de diferença salarial, de exercício de funções e de critérios de admissão por motivos de sexo, idade, cor ou estado civil”, da Constituição Federal, no mesmo ano. Desde então, dezenas de projetos tramitam na Câmara dos Deputados envolvendo demandas por direitos da população LGBT.

O ano de 2002 foi marcado politicamente pela eleição do candidato do Partido dos Trabalhadores à presidência da república, Luiz Inácio Lula da Silva. Com a vitória petista, lideranças dos movimentos sociais pelos

³ Importante salientar a ocorrência de defensores dos direitos LGBT também nos partidos de centro e direita, assim como de parlamentares pentecostais nos partidos de esquerda, revelando a não homogeneidade dos grupos nas duas situações descritas.

direitos humanos, feministas e LGBT alimentaram expectativas de finalmente conquistar uma série de direitos, na medida em que o principal partido que os representa politicamente alcançou o poder.

Para garantir a eleição, no entanto, o PT ampliou suas alianças e recebeu apoio político de algumas lideranças pentecostais importantes. Depois de três campanhas em que Lula era rechaçado, tanto pelas lideranças como pela comunidade pentecostal, como a encarnação do demônio, como aquele que limitaria a liberdade das igrejas evangélicas e privilegiaria a Igreja Católica, o petista finalmente reverte tal perspectiva no segundo turno da campanha presidencial de 2002. Além disso, cabe destacar também as alianças realizadas com partidos de centro e direita no espectro ideológico, que apoiaram Lula e com ele compuseram o governo eleito em 2002. Com essa nova configuração política, a partir desse momento, o novo presidente empenhara-se para também acolher os evangélicos e assim desfazer qualquer imagem ameaçadora que tal segmento da população pudesse ainda nutrir contra ele.

Em razão de interesses conflitantes, uma disputa até então pouco visível entre movimentos sociais (em especial o LGBT) e lideranças pentecostais se acirra. No cenário de uma campanha presidencial, no entanto, é somente em 2010 que tal confronto recebe maior visibilidade e é no pleito de 2014 que as lideranças LGBT e pentecostais são confrontadas de modo que, ainda que os candidatos tentem acomodar⁴ os dois lados, tal tarefa mostra-se problemática.

Ainda que as reivindicações dos movimentos sociais de minorias como o movimento LBGT e o movimento feminista não fossem prioridade dentro

⁴ Lori Beaman, em sua obra *Reasonable Accommodation* (2011), demonstra como a ideia de *acomodação razoável* emergiu como uma das formas nas quais a negociação é enquadrada no modelo multicultural canadense, tendo inicialmente sido acionada como um mecanismo para atender demandas por flexibilidades no ambiente de trabalho e educacional, em razão de práticas religiosas específicas. No entanto, foi logo ampliada para outras esferas e grupos sociais, como no caso das minorias sexuais demonstrado por Shipley (2011).

do Partido dos Trabalhadores, sendo vistos como secundários por muitos petistas, era nesse partido que tais movimentos tinham, de alguma forma, suas demandas acolhidas e suas lutas representadas no campo político partidário. A aliança com o segmento evangélico trouxe um dilema ainda maior para o interior do partido, que viria a ser explicitamente notado somente anos mais tarde. Fato é que ao tentar atender demandas de segmentos tão diversos, o governo Lula fortalecia de certa forma ambos os lados para a disputa que iria se acirrar logo adiante.

O empenho do governo Lula em aproximar-se dos evangélicos culminou com a alteração no Código Civil, sancionado por Lula no final de 2003, que garantiu personalidade jurídica própria às igrejas e entidades religiosas, bem como a inserção de evangélicos em conselhos de políticas públicas (Mariano, 2006). A cerimônia de sanção dessa lei foi acompanhada por cerca de 150 lideranças religiosas e, em seu discurso⁵, Lula declarou, conversando diretamente com os religiosos que estavam na plateia:

Durante muitos e muitos anos eu encontrava com pastores, pelo Brasil afora, que me perguntavam: ‘Lula, é verdade que, se você ganhar as eleições, vai fechar as igrejas evangélicas?’ Vocês sabem disso. E quis Deus que, no primeiro ano do meu governo, a última lei que sanciono, no ano de 2003, é exatamente para dizer que aqueles que me difamaram agora vão ter que pedir desculpas, não a mim, mas a Deus e à sua própria consciência.

Em meio a gritos de “Glória a Deus”, o presidente Lula foi aplaudido e ainda recorreu ao ditado popular “Deus escreve certo por linhas tortas”, para argumentar que a última lei do ano, sancionada por ele, garantia a liberdade religiosa no Brasil.

Com relação às demandas do movimento LGBT, em 2004, o governo Lula lança o programa *Brasil sem Homofobia*, como a primeira de uma série de medidas que irão permitir ao segmento avançar na conquista de algumas

⁵ Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/folha/brasil/ult96u56689.shtml>>. Acesso em: 23 maio 2014.

de suas reivindicações. Desde a posse de Lula, em 2003, diversas outras mobilizações, organizadas por lideranças do movimento LGBT, levantaram a bandeira contra a homofobia e pelos direitos civis do segmento. Alguns exemplos das temáticas das paradas em São Paulo incluem: *Construindo Políticas Homossexuais* (2003); *Temos Família e Orgulho* (2004); *Parceria civil, já. Direitos iguais! Nem mais nem menos* (2005); *Homofobia é Crime! Direitos Sexuais são Direitos Humanos* (2006); *Por um mundo sem Racismo, Machismo e Homofobia* (2007); *Homofobia Mata! Por um Estado Laico de Fato* (2008); *Sem Homofobia, Mais Cidadania – Pela Isonomia dos Direitos!* (2009); *Vote Contra a Homofobia: Defenda a Cidadania!* (2010); *Amai-vos uns aos outros: basta de homofobia!* (2011); *Homofobia tem cura: educação e criminalização* (2012); *Para o armário nunca mais: União e conscientização na luta contra a homofobia* (2013); *País vencedor é país sem homolesbofobia: chega de mortes! criminalização já!* (2014). Tais bandeiras, levantadas na maior mobilização LGBT do Brasil, deram o tom para diversas outras manifestações nas principais cidades do país.

Segundo Machado (2012, p. 33), as duas últimas décadas foram marcadas por transformações culturais que resultaram em uma política de aproximação do Estado brasileiro com os movimentos sociais que buscavam reconhecimento na sociedade:

Nesse período, enquanto as feministas eram chamadas a ocuparem postos no aparelho do Estado, influenciando as políticas na área da saúde e dos direitos sexuais e reprodutivos, os segmentos de gays e lésbicas se constituíram como importantes atores políticos coletivos, obrigando a sociedade a debater temas polêmicos, como: a descriminalização do aborto; a união civil entre pessoas do mesmo sexo; a adoção de crianças por casais homoafetivos; a criminalização da homofobia; a inclusão das cirurgias de readequação sexual entre os Serviços do Sistema único de Saúde; etc. 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) (Machado, 2012b, p. 33).

Destaque-se ainda, nesse cenário, a instalação da *Comissão Tripartite de Revisão da Legislação Punitiva sobre o Aborto*, em 2005; a *1ª Conferência Nacional LGBT*, em 2008, e o lançamento do *III Programa Nacional de Direitos Humanos (PNDH3)*⁶, em 2009.

Em um dos trechos mais polêmicos do PNDH3, a recomendação para a *desconstrução da heteronormatividade*⁷ abre caminhos para muitas das conquistas do movimento LGBT, gerando revolta entre as lideranças pentecostais que alertam, a partir dessa recomendação, para o perigo que a família brasileira estaria correndo.

Considerando as campanhas eleitorais para presidente da república, foi somente no pleito presidencial de 2010 que os apoios negociados desde 2002, as ações decorrentes desses acordos e os avanços que os movimentos ligados aos direitos humanos e às minorias, especialmente dos movimentos feminista e LGBT, conquistados durante dois mandatos do governo Lula, suscitaram uma reação religiosa que conclamou o posicionamento explícito dos principais candidatos. A afirmação de 1997 do cientista político Joanildo Burity parecia mais do que adequada:

[...] os partidos e candidatos que não levam em consideração os grupos religiosos em seu discurso e estratégia correm sério risco de se complicarem ou inviabilizarem eleitoralmente. (Burity, 1997, p. 161-162)

Além disso, outros acontecimentos contribuíram para esse espaço que a religião ocupou no cenário eleitoral, entre os quais as declarações anteriores da candidata petista Dilma Rousseff acerca de seu posicionamento sobre o

⁶ O III Plano Nacional de Direitos Humanos (PNDH3) foi lançado pelo presidente Lula em dezembro de 2009. Apresentado como um roteiro com seis eixos e 25 diretrizes, causou polêmica entre católicos e evangélicos, especialmente pelas questões relacionadas às políticas para a população LGBT, feministas, profissionais do sexo ali propostas.

⁷ Conforme objetivo estratégico V do PNDH3. Disponível em: <<http://www.sdh.gov.br/assuntos/direito-para-todos/programas/pdfs/programa-nacional-de-direitos-humanos-pndh-3>>. Acesso em: 18 dez. 2011.

aborto enquanto questão de saúde pública⁸ e as polêmicas no interior do Congresso Nacional sobre o aborto a partir da resolução do 3º Congresso Nacional do PT⁹.

A maneira como os segmentos religiosos pautaram o pleito presidencial de 2010 mereceu a atenção de diversos pesquisadores da área. Oro e Mariano (2010) demonstram a instrumentalização mútua entre religião e política e a forma como as lideranças religiosas impuseram o comprometimento com suas pautas em troca de apoio político eleitoral. Pierucci (2011, p. 5) afirma não lembrar de uma campanha eleitoral em que a “[...] intromissão da religião tenha sido tão grande e tenha ido tão longe como na eleição presidencial para a sucessão de Lula”. Machado (2012a) analisou o ativismo religioso (evangélico e católico) e a inclusão do tema do aborto nessas eleições, demonstrando o caráter reativo do que chamou de *ativismo religioso conservador* em relação aos avanços dos movimentos no campo feminista e da diversidade sexual no país. Em outro artigo do mesmo ano, Machado (2012b), ao analisar o ativismo religioso conservador nas eleições de 2010 a partir dos embates entre católicos, evangélicos e os movimentos feminista e LGBT na esfera pública brasileira, aponta que a despeito dos conflitos de interesses entre os atores católicos e evangélicos, parcerias vêm sendo desenvolvidas entre coletivos religiosos de ambos os lados com o objetivo de impedir a criação de uma moralidade sexual de caráter laico. (Machado, 2012b, p. 56)

Cabe destacar que no momento em que a pauta dos temas religiosos, especialmente do aborto, mas também da criminalização da homofobia e do casamento homoafetivo, vieram à tona e ameaçaram a eleição da candi-

⁸ Em entrevista ao jornal *Folha de São Paulo* em 2007 e à revista *Marie Claire* em 2009, Dilma Rousseff defendeu o tratamento do aborto enquanto problema de saúde pública. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/folha/videocasts/ult10038u333958.shtml>>; <<http://revistamarieclaire.globo.com/Revista/Common/0,,EMI175873-17735-3,00-A+MULHER+DO+PRESIDENTE+CONFIRA+A+ENTREVISTA+QUE+DILMA+ROUSSEFF+CONCEDEU+A+M.html>>. Acesso em: 25 jun. 2012.

⁹ Disponível em: <<https://www.pt.org.br/wp-content/uploads/2014/03/Resolucoesdo3oCongressoPT.pdf>>. Acesso em: 15 abr. 2014.

data Dilma Rousseff em 2010, que diversas lideranças religiosas e políticas saíram em sua defesa em troca do seu comprometimento para não avançar ainda mais, no caso de eleita, nas conquistas dos direitos reclamados pelos grupos feministas e LGBT.

Assim, Dilma recuou com relação aos seus posicionamentos anteriormente publicizados. No final da campanha para o 1º turno, a candidata petista reuniu lideranças católicas e evangélicas para desmentir boatos, reafirmar seu posicionamento contra o aborto e seu compromisso em não tomar iniciativas para alterar a legislação tanto no caso do aborto como no caso da união civil entre homossexuais. Garantiu que deixaria tal tarefa para o Congresso Nacional. Na ocasião, Dilma pregou parceria com as igrejas e as destacou enquanto entidades importantes para ajudar na erradicação da pobreza e no combate às drogas, além de defender que presidente não deve ter religião, mas respeitar a todas, pregando, dessa forma, a liberdade de crença (Oro; Mariano, 2010).

Já no segundo turno, Dilma teve de enfrentar as demandas dos evangélicos que acenavam com seu apoio explícito caso ela se comprometesse com suas exigências ou, na linguagem de uma assessora¹⁰ entrevistada, que ela “assinasse sua fatura”:

Então a liderança evangélica se reuniu e uma figura que teve papel importante nesse processo foi o Magno Malta e o Rodovalho. E eles sentaram com o PT e disseram: ‘Vocês aceitam a nossa fatura, nós temos uma fatura a apresentar’, e eles apresentaram a fatura, que era não vir nada do executivo com relação ao aborto, a questão da homofobia ser discutida com a devida atenção e a Dilma assinou aquela carta, né? Então a carta a gente tem, esta aí. A partir desse momento a liderança evangélica se sentiu à vontade para apoiar Dilma porque essa conversa eles não conseguiriam ter com Serra. Não conseguiriam, por mais que o Serra seja aparentemente conservador, o Serra naquele momento era uma incógnita, entendeu?

¹⁰ Entrevista realizada com assessora de parlamentar evangélico, concedida em dezembro de 2012.

Tal “fatura” mencionada pela assessora entrevistada se refere ao compromisso assinado por Dilma com o documento que foi lançado em 15 de outubro de 2010, durante a campanha eleitoral como “Mensagem da Dilma”, que continha os compromissos de defender a convivência entre as diferentes religiões e a liberdade religiosa e de expressão; a manutenção da legislação sobre o aborto; a proteção à família e a revisão do PNDH3.¹¹

A partir desse acordo, a nova presidenta eleita passou a ser cobrada e vigiada pelas lideranças evangélicas dentro e fora do Congresso Nacional. Internamente, a Frente Parlamentar Evangélica¹², organizada institucionalmente desde 2003, e composta por 75 deputados federais e três senadores eleitos em 2010¹³, tratou de assumir a incumbência de controlar o cumprimento de tais compromissos firmados.

Durante o primeiro governo Dilma, diversos eventos colocaram o segmento evangélico em situação de cobrar da presidenta o cumprimento dos compromissos firmados no período eleitoral. A primeira situação aconteceu logo no início de 2011, quando o então Ministro da Educação, Fernando Haddad, lançou um material que ficou conhecido como *kit anti homofobia*

¹¹ Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/poder/po1610201010.htm>>. Acesso em: 19 jun. 2012.

¹² A Frente Parlamentar Evangélica, embora bastante heterogênea tanto no campo político (diferentes partidos) quanto no campo religioso (diferentes denominações), tem mostrado forte capacidade de mobilização e atuação conjunta no que diz respeito aos projetos que envolvem temáticas comportamentais, especialmente naquilo que consideram como ameaça à família tradicional e aos bons costumes. Para uma análise mais detalhada da Frente Parlamentar Evangélica, ver Baptista (2009), Duarte (2011) e Trevisan (2013).

¹³ De acordo com dados coletados por Tadvald (2010) e Duarte (2011), o número de eleitos em 2010 foi de 75 deputados federais e três senadores, totalizando 78 parlamentares eleitos para a 54ª legislatura. O DIAP (Departamento Intersindical de Assessoria Parlamentar divulgou, logo após as eleições, o número de 73 parlamentares evangélicos eleitos, sendo 70 deputados federais e três senadores. A dificuldade de se alcançar o número exato refere-se sobretudo à identificação da filiação religiosa dos eleitos, nem sempre evidente. Vale lembrar que esse número sofre alterações constantes, em razão de fatores diversos, como saída para exercer cargo no poder executivo e ingresso por suplência.

ou, nas palavras de seus detratores *kit gay*. Tratava-se de um conjunto de vídeos e outros materiais didáticos a ser distribuído nas escolas públicas com o intuito de subsidiar os educadores para uma abordagem contra a discriminação por orientação sexual no ambiente escolar. As lideranças evangélicas logo entenderam o material como instrutivo no sentido de “ensinar a ser gay” e, portanto, apresentando riscos à família brasileira. Com o intuito de forçar o Ministro a retirar o material de circulação, parlamentares evangélicos, ameaçaram obstruir a votação de qualquer outro projeto no plenário da Câmara dos Deputados caso o *kit* não fosse retirado. A presidenta Dilma Rousseff cedeu à pressão, solicitando ao Ministro da Educação, Fernando Haddad, que retirasse o material, para melhor avaliação junto à sociedade, apesar das manifestações contrárias do movimento LGBT.

Em resposta a essa controvérsia, a maior parada LGBT do país, realizada em São Paulo, adotou naquele ano o tema *Amai-vos uns aos outros: basta de homofobia*. Em início de maio de 2011, o Supremo Tribunal Federal reconheceu a união civil homoafetiva, garantindo aos casais do mesmo sexo os mesmos direitos civis dos heterossexuais, gerando revolta entre os pentecostais.

Enquanto o confronto entre a comunidade LGBT e os pentecostais acirrava-se nas ruas, os primeiros lutando pela criminalização da homofobia e os últimos, mobilizando em favor da liberdade de expressão¹⁴, o governo Dilma, até pelo menos a metade do seu mandato, conseguiu contornar as situações que surgiram e cumprir com suas promessas aos evangélicos. Entrevista realizada com assessora da Frente Parlamentar Evangélica em dezembro de 2012 atesta o sentimento vigente:

¹⁴ Em 18 de maio de 2011, a AGLBT realizou, em Brasília, a *II Marcha Nacional contra a Homofobia pela aprovação imediata do PLC122*. Duas semanas depois, em 01/06/2011, organizadores da Marcha da Família realizam a denominada *Manifestação pacífica em favor da família, pela liberdade de expressão, liberdade religiosa e abaixo o PLC 122*, também em Brasília, quando entregaram ao presidente do Senado um abaixo-assinado com mais de um milhão de assinatura contra o PLC 122.

Dilma nos surpreende, ela surpreende a Igreja Evangélica. Com relação à carta de princípios, ela tem cumprido com tudo. Nós não podemos reclamar de nada. Existe hoje admiração à Dilma, a bancada evangélica tem uma admiração e um respeito, toda vez que a gente vai para um embate que envolve a presidente Dilma a gente vai com respeito, nós questionamos mais o PT do que ela, acho que não dá para ver muito Dilma PT.¹⁵

Ainda que até o final de 2012 o governo Dilma tenha cedido às pressões dos evangélicos e recuado em muitas de suas proposições, provocando vergonha e constrangimento para muitos petistas saudosistas dos velhos tempos de oposição, o fato é que o ano de 2013 iniciou trazendo situações nas quais o silêncio da presidenta Dilma se tornou alvo de críticas contundentes por parte das lideranças pentecostais. Refiro-me ao caso emblemático da indicação do deputado Pastor Marco Feliciano (PSC/SP), aliado do governo, à presidência da Comissão de Direitos Humanos e Minorias da Câmara dos Deputados. Quando a sociedade civil ergueu-se contra Feliciano em protestos por todo o país, as lideranças evangélicas que o apoiavam lembraram que seu partido era aliado do governo e que Dilma deveria posicionar-se em sua defesa. O silêncio da presidenta, no entanto, acionou o início de uma série de situações a partir das quais esse grupo de lideranças evangélicas que a tinha apoiado em 2010 concluiu que ela estava rompendo com o anteriormente combinado. Leve-se ainda em conta a tramitação do PLC 122/2006¹⁶ no Senado Federal, defendido abertamente pela grande maioria dos parlamentares petistas¹⁷, que, após diversos embates, foi finalmente

¹⁵ Entrevista realizada em dezembro de 2012 com assessora voluntária da FPE.

¹⁶ O PLC 122/2006 propõe a criminalização da homofobia. Aprovado na Câmara dos Deputados em 2006, tramitava desde então, no Senado Federal, até ser apensado às reformulações do Código Penal, em dezembro de 2013, após longa batalha travada entre o movimento LGBT e seus opositores católicos e evangélicos. Para aprofundamento dessa discussão, ver Masiero (2013).

¹⁷ Exceção feita ao senador Walter Pinheiro (PT-BA) que, de acordo com entrevistas, observações e conversas informais realizadas com parlamentares e assessores durante

apensado ao projeto de alteração do Código Penal em dezembro de 2013, o que representou uma grande derrota frente aos parlamentares e lideranças defensoras do movimento LGBT. Estava deflagrado o início do processo que iria culminar com o rompimento de diversos parlamentares religiosos, antes apoiadores de Dilma, com o governo. Foi o caso do Partido Social Cristão que, em abril de 2014, anunciou sua saída da base aliada e o lançamento de candidatura própria ao pleito presidencial de 2014.

MARINA SILVA, PENTECOSTAIS E O MOVIMENTO LGBT NAS ELEIÇÕES PRESIDENCIAIS 2014

Nesta segunda seção, apresento uma discussão acerca da participação pentecostal nas eleições presidenciais de 2014, especialmente no que se refere ao confronto estabelecido com o movimento LGBT a partir do caso específico da apresentação e alteração do programa da candidata Marina Silva e suas repercussões junto às lideranças pentecostais e ao movimento LGBT.

O pleito presidencial de 2014 contou com onze candidatos, aglutinando coligações com 32 partidos políticos. A candidatura de Dilma Rousseff apresentou a coligação *Com a Força do Povo*, composta por nove partidos: PT, PMDB, PSD, PP, PR, PDT, PRB, PROS e PCdoB. O PSDB lançou Aécio Neves através da coligação *Muda Brasil*, agregando, além do próprio PSDB, também os partidos SD, PMN, PEN, PTN, PTC, DEM, PTdoB e PTB. O PSB havia inicialmente lançado o ex-governador de Pernambuco e ex-aliado político do governo petista, Eduardo Campos como candidato pela coligação *Unidos pelo Brasil*, juntamente com os partidos PSB, PPS, PSL, PHS, PPL e PRP. A ex-presenciável Marina Silva, após ter o registro do seu partido – *Rede Sustentabilidade* – negado pelo Tribunal Superior Eleitoral, ficou assim impossibilitada de concorrer à presidência em 2014

trabalho de campo no Congresso Nacional em dezembro de 2013, foi peça importante para o desfecho favorável aos religiosos opositores do projeto.

por esta sigla. Filiada, então, ao PSB, acabou candidata à vice-presidência na chapa de Eduardo Campos. Com a morte trágica de Campos, poucos dias antes do início da propaganda eleitoral gratuita, Marina foi alçada presidenciável pela chapa. Os demais candidatos disputaram o pleito sem coligações com outros partidos: Pastor Everaldo, pelo PSC; Luciana Genro, pelo PSOL; Eduardo Jorge, pelo PV; Levy Fidelix, pelo PRTB; José Maria Eymael, pelo PSDC; José Maria de Almeida, pelo PSTU; Mauro Luis Iasi, pelo PCB, e Rui Costa Pimenta, pelo PCO.

A campanha presidencial de 2014 foi a primeira na história brasileira a contar com a participação de dois candidatos pentecostais, ambos da Igreja Assembleia de Deus. É importante destacar, no entanto, que essa característica por si só não significa que as duas candidaturas sejam igualmente definidas como “pentecostais” ou mesmo “evangélicas”. Pelo contrário. No caso em questão, refiro-me às candidaturas de Marina Silva (PSB) e de Pastor Everaldo (PSC). Enquanto o último definiu-se desde o início como candidato evangélico, adotando como slogan principal a defesa da família tradicional, Marina Silva, embora fiel da igreja pentecostal, tem marcado sua trajetória política pela defesa do estado laico e da separação entre política e religião.

Além disso, Marina Silva é ambientalista e possui uma trajetória política de esquerda. Boa parte dos seus eleitores não é evangélica, mas busca uma opção à tradicional polarização entre os partidos PT e PSDB que tem caracterizado as eleições presidenciais brasileiras desde 1994. No pleito de 2010, concorrendo sob a sigla do Partido Verde (PV), Marina Silva alcançou o terceiro lugar, com 20 milhões de votos, sustentando o discurso em defesa do estado laico e da separação entre as esferas política e religiosa. Embora pessoalmente contra o aborto (cuja descriminalização ou não era lançada como pauta aos candidatos), defendeu a realização de um plebiscito junto à sociedade ao invés de se posicionar contra a prática, conforme desejo manifesto de muitas lideranças religiosas. Por conta disso, perdeu apoio de lideranças evangélicas como o Pastor Silas Malafaia, que passou a orientar o voto de seus fiéis para o candidato José Serra (PSDB). Apesar disso, de

acordo com diversas pesquisas eleitorais, muitos fiéis votaram e votam em Marina, o que explica a contínua cobrança sobre Marina por parte das lideranças pentecostais que exigem seu posicionamento alinhado com os interesses do segmento, especialmente no que se refere a questões como aborto e casamento homoafetivo.

Em 2014, após ter a tentativa de formação de seu partido (REDE Sustentabilidade) frustrada, Marina acabou filiando-se ao PSB e compondo candidatura à presidência na condição de vice, ao lado do governador de Pernambuco, Eduardo Campos. Tornou-se presidenciável a partir do acidente que vitimou Campos, em agosto, a poucos dias do início da campanha eleitoral.

Em determinado momento da campanha eleitoral presidencial de 2014, Marina Silva lançou seu programa de governo, o qual trouxe diversas proposições alinhadas com as reivindicações do movimento LGBT, entre as quais o casamento civil homoafetivo e a adoção de crianças por casais do mesmo sexo. Imediatamente, Silas Malafaia, uma importante liderança pentecostal brasileira, reagiu e exigiu a alteração do programa através de sua conta pessoal na rede social *Twitter*. No dia seguinte, a coordenação de campanha de Marina retificou o programa, alegando erro na divulgação. Independentemente da motivação que levou a candidata a realizar a alteração programática, o caso foi emblemático para demonstrar o embate político entre lideranças pentecostais e aquelas em defesa dos direitos LGBT no cenário político brasileiro, como será argumentado no decorrer desta seção.

Ainda que tal sentimento não tenha se expressado nas urnas, com a repentina candidatura de Marina em 2014, parte das lideranças evangélicas, que via na candidatura do Pastor Everaldo uma real possibilidade de fortalecimento político do segmento evangélico, começou a ver seu projeto desmoronar.

O Pastor Everaldo e seu partido, PSC, em 2010, haviam apoiado a candidata Dilma Rousseff, compondo parte do que Oro e Mariano (2010) definiram como a “tropa de choque” de deputados e senadores evangélicos, que saiu em defesa de Dilma naquele pleito. No entanto, eventos como

o silêncio diante dos protestos que cercaram a indicação do Pastor Marco Feliciano (PSC-SP) para a Comissão de Direitos Humanos e Minorias da Câmara dos Deputados em 2013, bem como outras ações oriundas especialmente do Ministério da Saúde e do Ministério da Educação¹⁸ foram interpretadas por esse grupo como se Dilma estivesse descumprindo seu acordo e o partido, até então da base governista, rompeu com o governo no início de 2014 e lançou a candidatura do Pastor Everaldo (PSC). Se, em 2010, o debate em torno das possíveis políticas para o aborto mobilizou as lideranças evangélicas, em 2014, a temática preponderante foi a questão da criminalização da homofobia e o casamento homoafetivo, colocando em lados opostos, lideranças pentecostais e movimento LGBT.

Na primeira pesquisa realizada pelo Datafolha após o registro oficial das candidaturas, nos dias 15 e 16 de julho de 2014, a candidata à reeleição Dilma Rousseff (PT) alcançou 36% das intenções de voto. O candidato do PSDB, Aécio Neves apresentou 20% e Eduardo Campos (PSB), 8% das intenções de voto. Pesquisa realizada um mês depois, após o cenário eleitoral mudar drasticamente em razão da trágica morte do candidato Eduardo Campos e a provável substituição de sua candidatura por Marina Silva, demonstra que Dilma e Aécio permaneciam com a mesma preferência eleitoral: 36% para Dilma e 20% para Aécio. A candidatura do PSB, no entanto, salta dos 8% de Eduardo Campos, para 21% com Marina Silva, retirando votos sobretudo de indecisos, do Pastor Everaldo e de antipetistas. É o primeiro indício de que os eleitores evangélicos podem estar migrando

¹⁸ Entrevistas realizadas com assessores e parlamentares evangélicos identificaram um grande descontentamento com relação a ações dos Ministérios da Saúde e Educação. Como exemplo, o caso das cartilhas do Ministério da Saúde acerca dos Programas de redução de danos que, no entendimento desses parlamentares e seus assessores, estaria estimulando as crianças e os adolescentes a consumirem drogas. No caso do Ministério da Educação, os exemplos referem-se à distribuição de livros didáticos que apresentem em suas histórias famílias homoafetivas o que, na sua perspectiva, incentivaria as crianças e os adolescentes a se tornarem homossexuais.

ou decidindo seus votos em favor de Marina, que poderia estar aglutinando também, uma legião de insatisfeitos que veriam nela sua representação e chance de mudança. A pesquisa do Datafolha detalha ainda as intenções de voto por religião, de modo que a candidatura de Marina tem a simpatia de 24% dos evangélicos pentecostais, 27% dos não pentecostais e apenas 19% dos católicos. Já Dilma, tem 39% das intenções de voto entre os católicos, 32% entre os pentecostais e 30% entre evangélicos não pentecostais.

Os dados da tabela a seguir, elaborada a partir de pesquisas realizadas pelo Instituto Datafolha, apresenta os percentuais de intenção de voto em Marina Silva em quatro datas diferentes: em 18 de agosto, após a morte de Eduardo Campos e dois dias antes da candidatura de Marina ser oficializada pelo PSB em seu lugar; em 29 de agosto, data da divulgação do seu polêmico plano de governo, caso que será explanado a seguir; em 03 de setembro, momento posterior às polêmicas que ocuparam o debate eleitoral envolvendo as críticas religiosas ao caráter progressista de suas proposições para o segmento LGBT lançadas em 29/08, a posterior retificação do programa e as consequentes críticas do movimento LGBT em razão da alteração e; em 02 de outubro, às vésperas do 1º turno do pleito eleitoral. Interessante notar os percentuais de intenção de voto em Marina Silva mais elevados entre os evangélicos não pentecostais do que entre os pentecostais. O que mais chama a atenção nos dados, no entanto, é o fato de suas intenções de voto não terem sofrido alterações no curto prazo em razão das polêmicas em torno da alteração do programa de governo da candidata, nem entre os eleitores de modo geral, nem entre os evangélicos. A queda nas intenções de voto demonstrada às vésperas da eleição, que culminou com sua derrota no primeiro turno das eleições, ainda que possa ter respingos das controvérsias geradas a partir da referida alteração de programa, explica-se mais pelas contradições políticas da candidata Marina do que por sua identidade religiosa.

Tabela 1 – Intenção de voto em Marina Silva (PSB)

Religião	18/ago	29/ago	03/set	02/out
Geral	21%	34%	34%	24%
Evangélico não pentecostal	27%	44%	45%	36%
Evangélico Pentecostal	24%	41%	39%	34%

Fonte: Instituto de pesquisas Datafolha.

Ainda que Marina Silva buscasse marcar seus discursos pela separação entre religião e política e a defesa do estado laico, sua entrada na disputa presidencial reforçou o tema da religião na campanha eleitoral de 2014. Tão logo o Partido Socialista Brasileiro (PSB) anunciou a decisão de ter Marina como candidata, ao lado de Beto Albuquerque como vice, a imprensa¹⁹ já tratou de anunciar que a evangélica²⁰ Marina teria como vice um defensor da causa homossexual e do aborto. Além disso, seu discurso de mudança e rejeição à *velha política* foi imediatamente comparado ao de Fernando Collor de Mello em 1989²¹. O colunista do *Estadão*, Dener Giovanini, afirmou em seu blog, logo após a indicação da candidatura de Marina que ela estaria necessariamente “fadada a trair”²², ou os movimentos sociais, ou os evangélicos, numa clara afirmação de que suas tentativas de agradar a todos não se sustentariam por muito tempo.

O maior impacto da entrada de Marina na disputa, no entanto, foi justamente entre os evangélicos. O PSC e diversas lideranças evangélicas

¹⁹ Disponível em: <<http://www.revoltabrasil.com.br/politica/4774-evangelica-marina-tera-como-vice-defensor-da-causa-homossexual-e-do-aborto.html>>. Acesso em: 21 ago. 2014.

²⁰ Cabe salientar a tentativa da mídia de enquadrar Marina como uma candidata evangélica, por um lado, e, por outro, seu esforço constante de desvincular-se de tal rótulo.

²¹ Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/poder/2014/08/1503707-analise-rompimento-em-chapa-de-marina-e-lembrete-da-realidade.shtml>>. Acesso em: 21 ago. 2014.

²² Disponível em: <<http://sustentabilidade.estadao.com.br/blogs/dener-giovanini/as-trai-coes-de-marina-bem-que-avisei/>>. Acesso em: 20 ago. 2014.

apostavam na candidatura do Pastor Everaldo como forma de fortalecer o segmento evangélico no cenário político nacional²³. A candidatura de Marina, para eles, poderia promover o chamado “voto útil” dos evangélicos, já que Marina apresentava chances reais de disputar o segundo turno e até vencer o pleito²⁴, o que enfraqueceria a candidatura do Pastor Everaldo. Ainda em agosto, pesquisas de intenção de voto demonstraram a força da candidatura de Marina Silva. Seja por comoção oriunda da tragédia que se abateu sobre Eduardo Campos, pela fidelização de seus eleitores de 2010, que, de acordo com algumas análises, estariam agora saindo do rol dos indecisos para apoiá-la, ou pelo voto útil dos evangélicos, o fato é que as pesquisas apontavam crescimento da sua candidatura. Pesquisa do Ibope divulgada em 26 de agosto mostrou a candidata com 29% das intenções de voto e Dilma com 34%. Nesse cenário, Marina venceria a disputa no segundo turno por 45% dos votos contra 36% de Dilma. A hipótese do voto útil, não somente evangélico, mas também do antipetismo, se fortalece, uma vez que de acordo com essa projeção, somente Marina conseguiria vencer Dilma no segundo turno. Conforme essa pesquisa, Aécio Neves perderia a disputa com 35% dos votos contra 41% de Dilma²⁵. Pesquisa Datafolha divulgada em 29 de agosto revelou tendência ainda maior de a disputa no segundo turno ocorrer entre as duas candidatas, Dilma e Marina: elas estariam empatadas, cada uma com 34% das intenções de voto e, no segundo turno, Marina seria eleita com 50% dos votos contra 40% de Dilma.

²³ Projeções mais otimistas do partido alcançavam até 10% dos votos no candidato da Assembleia de Deus no primeiro turno, embora nenhuma pesquisa eleitoral tenha indicado mais do que 3% das intenções de voto neste candidato. Ao final do primeiro turno, o candidato recebeu pouco mais de 780 mil votos, o que representa 0,75% dos votos válidos, amargando a 5ª posição no pleito.

²⁴ Disponível em: <<http://www.tribunadabahia.com.br/2014/08/25/marina-silva-deve-atrair-voto-util-de-evangelicos>>. Acesso em: 27 ago. 2014.

²⁵ Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/poder/2014/08/1506288-com-10-pontos-a-mais-que-aecio-marina-vence-dilma-em-2-turno-diz-ibope.shtml>>. Acesso em: 27 ago. 2014.

Foi justamente nesse momento da campanha eleitoral que a influência das lideranças religiosas adquiriu maior força e a candidatura de Marina atingiu seu ápice, bem como começou, então, a retroceder nas pesquisas de intenção de voto. Em 29 de agosto, Marina lançou seu programa de governo²⁶, prevendo menor presença do Estado na economia e destacando as principais reivindicações dos movimentos LGBT, como a legalização do casamento homossexual, a adoção de crianças por casais do mesmo sexo e a distribuição de material educativo contra a homofobia nas escolas públicas, além do seu comprometimento com a aprovação do projeto de lei de identidade de gênero (a lei João Nery), que regulamenta o direito ao reconhecimento da identidade de gênero das pessoas transexuais. No entanto, a comemoração da comunidade LGBT com relação ao programa divulgado por Marina durou pouco. O pastor Silas Malafaia foi, senão o primeiro a reagir, o que fez ameaças mais contundentes em sua conta da rede social *Twitter*:

O programa de governo do partido de Marina é pior que o PT e o PSDB, no que tange aos direitos dos gays. Apoia descaradamente o casamento gay e pede, inclusive, a aprovação do extinto PLC 122, que, entre outras coisas, põe pastor na cadeia. É uma vergonha que prevê casamento, adoção de crianças e etc. Se Marina não se posicionar até segunda, na terça será a mais dura e contundente fala que já dei até hoje sobre um candidato a presidente.

No dia seguinte, sábado (30/8), a coordenação da campanha de Marina Silva divulgou nota, alterando o programa inicialmente apresentado²⁷. Alegando “falha processual na editoração” que não “não retrata com fide-

²⁶ Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/poder/2014/08/1508327-confira-o-programa-de-governo-de-marina-silva-ponto-a-ponto.shtml>>; <<http://politica.estadao.com.br/blogs/roldao-arruda/marina-apoia-principais-reivindicacoes-dos-gays/>>. Acesso em: 30 ago. 2014.

²⁷ Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/poder/2014/08/1508539-campanha-de-marina-elimina-trechos-de-capitulo-lgbt-do-programa.shtml>>. Acesso em: 1 set. 2014.

dade os resultados do processo de discussão sobre o tema durante as etapas de formulação do plano de governo”, a campanha de Marina alterou a redação nas propostas para a comunidade LGBT, eliminando trechos em que a presidenciável se comprometia, se eleita, com a aprovação da lei de identidade de gênero – que permite alteração de nome e sexo na documentação – e em articular no Congresso a aprovação de leis que criminalizam a homofobia e regulamentam o casamento gay. Também foi excluída parte que previa a distribuição de material didático “destinado a conscientizar sobre a diversidade de orientação sexual e às novas formas de família”. A coordenação ainda afirmou que a divulgação do programa anterior consistiu em um “contratempo indesejável” com “alguns equívocos” e que o novo seria o “correto”. A introdução do capítulo do programa também sofreu alteração. Inicialmente, dizia que

Vivemos em uma sociedade sexista, heteronormativa e excludente em relação às diferenças em que os direitos humanos e a dignidade das pessoas são constantemente violados e guiados, sobretudo, pela cultura hegemônica de grupos majoritários (brancos, homens etc). [...] precisamos superar o fundamentalismo incrustado no Legislativo e nos diversos aparelhos estatais, que condenam o processo de reconhecimento dos direitos LGBT e interferem nele.²⁸

O novo programa inicia dizendo que

Vivemos em uma sociedade que tem muita dificuldade de lidar com as diferenças de visão de mundo, de forma de viver e de escolhas feitas em cada área da vida. [...] a democracia só avança se superar a forma tradicional de supremacia da maioria sobre a minoria e passar a buscar que todos tenham formas dignas de se expressar e ter atendidos seus interesses. Os grupos LGBT estão entre essas minorias que têm direitos civis que precisam ser respeitados, defendidos e reconhecidos, pois a Constituição Federal diz que todos são iguais perante a lei, independentemente de idade, sexo, raça, classe

²⁸ Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/poder/2014/08/1508539-campanha-de-marina-elimina-trechos-de-capitulo-lgbt-do-programa.shtml>>. Acesso em: 1 set. 2014.

social. Assim como em relação às mulheres, aos idosos e às crianças, algumas políticas públicas precisam ser desenvolvidas para atender a especificidade das populações LGBT²⁹.

Para o movimento LGBT, as alterações caracterizaram uma forte recuada diante da pressão evangélica. O plano inicialmente divulgado afirmava que o governo de Marina apoiaria propostas em defesa do casamento civil igualitário. O trecho recebeu nova redação prometendo “[...] garantir os direitos oriundos da união civil entre pessoas do mesmo sexo”. O tópico que mencionava a articulação da votação do PLC 122/2006, equiparando a discriminação por orientação sexual às leis existentes para discriminação em razão de cor, etnia, nacionalidade e religião, foi excluído.

Com o recuo e as modificações, o pastor Silas Malafaia garantiu que no segundo turno seu voto iria para Marina Silva, mas não se deu totalmente por satisfeito e aproveitou para acusar o movimento LGBT de intolerante:

[...] os direitos para os gays lá [no programa de Marina] ainda estão grandes e eu não concordo com eles. O programa dela não tem nenhuma linha do pensamento cristão mas tem dez para os gays. Os intolerantes são eles. Quem não quer dialogar são eles [os ativistas gays].³⁰

O deputado federal Jean Wyllys (PSOL-RJ), homossexual e defensor das conquistas LGBT, rapidamente reagiu ao recuo de Marina e afirmou, tanto em sua conta pessoal na rede social *Facebook* como em coluna da revista *Carta Capital*, na data de 30 de agosto:

Bastaram quatro tuites do pastor Malafaia para que, em apenas 24 horas, a candidata se esquecesse dos compromissos de ontem, anunciados em um ato público transmitido por televisão, e desmentisse seu próprio programa de governo, impresso em cores e divulgado pelas redes. Marina também retirou

²⁹ Disponível em: <<http://marinasilva.org.br/programa/#!/>>. Acesso em: 2 set. 2014.

³⁰ Disponível em: <<http://oglobo.globo.com/brasil/dilma-o-pt-acham-que-pastor-otario-evangelico-idiota-diz-silas-malafaia-13806542#ixzz3QcWMtyyb>>. Acesso em: 3 set. 2014.

do programa o compromisso com a aprovação da lei João Nery, a elaboração de materiais didáticos sobre diversidade sexual, a criminalização da homofobia e da transfobia e outras propostas. Só deixou frases bonitas, mas deletou todas as propostas realmente importantes. E ela ainda nem se elegeu! O que esperar então dela se eleita presidenta quando a bancada fundamentalista, a bancada ruralista e outros grupos de pressão começarem a condicionar o apoio a seu governo? Tem políticos que renunciam a seus compromissos de campanha e descumprem suas promessas depois de eleitos. Marina já fez isso mais de um mês antes do primeiro turno. Que medo! [...] Ontem, quando consultado pela imprensa, apesar da minha desconfiança com relação à Marina, elogiei o programa apresentado pelo PSB [...] no que dizia respeito aos direitos da população LGBT. [...] É com essa autoridade, de quem agiu de boa fé, que agora digo: Marina, você não merece a confiança do povo brasileiro! Você mentiu a todos nós e brincou com a esperança de milhões de pessoas.³¹

A polêmica em torno dessa mudança de programa de Marina Silva, além das reações negativas no movimento LGBT e positivas diante das lideranças evangélicas, provocou também uma reação na campanha à reeleição de Dilma. Logo após o final do debate realizado no SBT entre os presidentiáveis, na segunda-feira, 01/09, em entrevista a jornalistas, a presidenta acenou com apoio ao projeto de criminalização da homofobia:

Fico muito triste de ver que nós temos hoje grandes índices de violência atingindo essa população, principalmente quando se trata de homossexuais, mas também em todas as outras áreas. Acho que a gente tem de criminalizar a homofobia. O que eu estou dizendo é que se deve criminalizar a homofobia. A homofobia não é algo que a gente possa conviver³².

³¹ Disponível em: <<http://www.cartacapital.com.br/politica/direitos-lgbt-marina-voce-brincou-com-a-esperanca-de-milhoes-de-pessoas-6905.html>>. Acesso em: 1 set. 2014.

³² Disponível em: <<http://jornalgggn.com.br/blog/gunter-zibell-sp/dilma-roussef-diz-que-homofobia-deve-ser-criminalizada>>. Acesso em: 2 set. 2014.

Apesar dessa manifestação de apoio, o fato de o PLC 122/2006 ter ficado parado no Senado durante todo o seu mandato, sem nenhuma manifestação sua favorável à aprovação, causou desconfiança no movimento LGBT e nos parlamentares que o defendem. O pastor Silas Malafaia aproveitou para chamar a presidenta de hipócrita ao acenar com apoio a igrejas evangélicas:

Em época de eleição, a hipocrisia e o desespero correm solto. [...] Nós lutamos sete anos, de maneira legal e democrática para enterrar o PLC 122, aquele famigerado projeto de lei para beneficiar o ativismo gay. E agora, Dilma, no desespero por causa de Marina, diz que vai apoiar e que apoia a criminalização da homofobia, quer dizer, ela apoia a volta do PLC 122, que foi derrotado pela via democrática ano passado no Senado. A gente já sabe que o PT só procura os evangélicos de quatro em quatro anos, no restante do tempo trabalha contra tudo aquilo que é relativo às nossas crenças e valores. Agora a hipocrisia legal é o seguinte que no mesmo desespero para agradar o ativismo gay e ela diz que vai apoiar a criminalização da homofobia, ela também acena que vai apoiar as igrejas evangélicas. Ah, não, isso aí não. Esse é um atentado à nossa inteligência. [...] Olha, manda um lustra móveis para a Dilma, a cara de pau.³³

Evidencia-se, aqui, novamente, a tentativa de acomodação das demandas conflitantes. Se, em 2010, Dilma buscou acomodar as lideranças pentecostais ao assinar a “fatura” por eles apresentada, em 2014, o esforço aparece para acomodar o movimento LGBT com o aceno da criminalização da homofobia.

Diante desse cenário e de fortes possibilidades de virem a se enfrentar no segundo turno da disputa, as candidatas Dilma e Marina passaram a trocar ataques, também sobre esse tema. Logo após o debate presidencial promovido pela *Folha de São Paulo*, *UOL*, *SBT* e *Jovem Pan*, na segunda-feira (1/9), a presidenta Dilma Rousseff afirmou que o recuo da ex-senadora era “uma

³³ Disponível em: <<http://noticias.gospelprime.com.br/video-silas-malafaia-x-dilma-rousseff/>>. Acesso em: 3 set. 2014.

ofensa para o Brasil” e prometeu defender a criminalização da homofobia. Marina retrucou atacando o programa do PT, o que para ela “só não ganha em conservadorismo do programa do Pastor Everaldo”³⁴.

Dois dias depois, em nova coluna na revista *Carta Capital*, Jean Wyllys volta ao assunto, dessa vez, dirigindo-se à candidata à reeleição Dilma Rousseff que, na avaliação do parlamentar, está agora dedicando uma importância à temática LGBT não manifesta durante seu mandato, e afirma:

Eu reconheço, contudo, uma diferença entre a senhora, presidenta Dilma, e a candidata Marina. Seu governo cede ao fundamentalismo como parte de uma concepção nada democrática e covarde de ‘governabilidade’, que a leva a ceder também aos abusos dos ruralistas, banqueiros e outras corporações. E imagino que, muitas vezes, a senhora faça isso com muita dor, até pessoal – mas, mesmo assim, faz! Já a Marina cede não só em função do cálculo eleitoral (e, em última instância, da ‘governabilidade’), mas por estar *submissa aos dogmas fundamentalistas* que estruturam sua visão de mundo. Ela, portanto, oferece mais riscos aos direitos das minorias religiosas e sexuais (a comunidade LGBT). E não pode mudar; não vai mudar.³⁵

Nesse contexto de embates, a campanha prossegue com as lideranças evangélicas dividindo-se no que diz respeito ao apoio às candidaturas de Marina Silva (PSB) e Pastor Everaldo (PSC). Pastor Everaldo marca sua candidatura como aquela defensora dos valores cristãos e da família tradicional, e Marina busca afirmar-se como a candidata da “nova política” que, apesar de evangélica, separa suas crenças pessoais de sua atuação política. Menos por sua identidade religiosa e mais por suas contradições políticas, o discurso de Marina não se sustenta e a candidata perde força, repetindo, ao final do primeiro turno, o desempenho eleitoral de 2010, quando amargou a 3ª colocação com pouco mais de 20 mil votos.

³⁴ Disponível em: *idem*.

³⁵ Disponível em: <http://www.cartacapital.com.br/politica/sim-dilma-nos-podemos-6116.html?utm_content=buffera8b40&utm_medium=social&utm_source=twitter.com&utm_campaign=buffer>. Acesso em: 3 set. 2014. Grifo do autor.

Na verdade, depois do presidente Luís Inácio Lula da Silva tentar agradar os dois lados desse embate desde sua primeira gestão, e sua sucessora, Dilma Rousseff, seguir tentando, o que se verifica na atualidade é uma disputa, no meio político, entre a reivindicação pentecostal para um maior controle social por parte do estado na área dos costumes (argumento religioso), e a reivindicação dos movimentos feminista e LGBT por autonomia e direitos civis (argumento laico). Trata-se da disputa entre o controle social, no sentido de que as lideranças pentecostais almejam controlar os costumes³⁶, para que todas as famílias brasileiras se encaixem na sua composição tradicional (a partir da união entre um homem e uma mulher), restringindo assim os direitos civis dos casais homoafetivos, em contraposição ao direito à autonomia individual, reivindicado pelos movimentos sociais, em especial as lideranças LGBT (mas também as feministas) no sentido de usufruir dos mesmos direitos civis de escolha de sua composição familiar. O projeto 6583/2013, de autoria do deputado federal evangélico Anderson Ferreira (PR-PE), que propõe a instituição do Estatuto da Família, ilustra bem tal embate. Segundo o artigo 2º da proposição³⁷, a entidade familiar passaria a ser definida 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.

O projeto gerou inúmeros debates no interior do Congresso Nacional e mobilizou tanto a comunidade LGBT como os evangélicos em uma enquete³⁸

³⁶ O desejo dos pentecostais pelo controle social estatal na área dos costumes não se limita à definição de família enquanto aquela constituída somente pela união entre um homem e uma mulher, mas expande-se para outras esferas como as políticas de saúde e educação.

³⁷ Disponível em: <http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=1159761&filename=PL+6583/2013>. Acesso em: 23 abr. 2014.

³⁸ Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/camaranoticias/noticias/DIREITOS-HUMANOS/462211-ENQUETE-SOBRE-ESTATUTO-DA-FAMILIA-BATE-RECORDE-DE-ACESSOS-AO-SITE-DA-CAMARA.html>>. Acesso em: 23 abr. 2014.

que bateu recordes de acessos no site da Câmara Federal durante o ano de 2014³⁹. Toda essa controvérsia invadiu o cenário eleitoral de 2014, colocando pentecostais e LGBT em lados opostos, o que pode ser verificado tanto através do Pastor Everaldo e seus discursos em defesa da família tradicional como através do caso da apresentação e posterior alteração do programa de Marina Silva no que se refere à garantia dos direitos LGBT.

A disputa entre Dilma Rousseff (PT) e Aécio Neves (PSDB) no segundo turno da eleição foi a mais acirrada de toda a história do Brasil desde a redemocratização do país. No entanto, diferentemente de 2010, em que os temas do aborto e dos direitos civis de homossexuais pautaram diversos momentos importantes da campanha, o segundo turno do pleito de 2014 trouxe à tona muito mais uma luta ideológica de classes, em que o maior objetivo dos adversários de Dilma, religiosos ou não, era derrotar o programa petista e evitar uma nova vitória do Partido dos Trabalhadores. Nesse cenário, ainda que houvesse comitês evangélicos apoiando Dilma e lideranças LGBT defendendo Aécio, em grande medida o segmento pentecostal que havia apoiado Dilma em 2010 colocou-se contra sua reeleição e ficou ao lado da direita pró-Aécio. Da mesma forma, boa parte do movimento e das lideranças LGBT postou-se à esquerda, apoiando Dilma, em um claro posicionamento na luta de classes que polarizou as eleições presidenciais de 2014.

³⁹ Há ainda dois outros projetos em tramitação no Congresso Nacional, ambos defendidos pelo movimento LGBT que almejam regulamentar acerca da constituição familiar. O primeiro é o projeto 2285/2007, de autoria do deputado federal Sergio Barradas Carneiro (PT/BA) e apensado ao PL 674/2007, de autoria do Deputado Candido Vacareza (PT/SP), que versa sobre união estável e propõe o Estatuto das Famílias, reconhecendo a diversidade dessa instituição. O segundo é o projeto 470/2013, de autoria da Senadora Lídice da Mata (PT/BA). Ambos são alvos de críticas da Frente Parlamentar Evangélica, que defende a proposição do deputado Anderson Ferreira. (Disponível em: <<http://www.fpebrasil.com.br/portal/index.php/noticias/121-conhecam-os-estatutos-da-familia>>. Acesso em: 6 dez. 2014.) Esse debate, no entanto, não será foco da análise desse artigo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente artigo realizou uma análise da disputa entre a atuação do segmento pentecostal e o movimento LGBT que se manifestou na campanha eleitoral presidencial de 2014. Com o intuito de compreender o processo que culminou em 2014, busquei mapear, na primeira parte deste artigo, o processo político pelo qual lideranças evangélicas foram ganhando espaço e força política, bem como colocando-se em confronto com movimentos sociais, especialmente feministas e LGBT na tentativa de estancar a conquista de direitos sociais que esses movimentos vêm alcançando.

Na segunda parte do texto, detive-me no primeiro turno das eleições presidenciais de 2014. Explorei especialmente o caso da controversa alteração no programa de Marina Silva sobre as políticas para o segmento LGBT. Independentemente da motivação que levou a candidata a realizar a alteração programática, o caso foi emblemático para demonstrar o embate político entre lideranças pentecostais e lideranças em defesa dos direitos LGBT.

Se, em gestões anteriores, os governos Lula e Dilma, de alguma forma, conseguiram acomodar as diferentes demandas do movimento LGBT e segmento pentecostal, a tentativa de Marina no cenário eleitoral de 2014 não teve a mesma eficácia. Com o empoderamento conquistado após décadas de lutas no campo político democrático, ambos os movimentos alcançaram legitimidade junto a suas bases e parte da sociedade para reivindicar suas conquistas. O caso exposto na campanha presidencial de 2014 evidenciou a dificuldade de se acomodar demandas opostas quando a reivindicação de um segmento social exige a não concessão do direito reclamado pelo outro.

REFERÊNCIAS

BAPTISTA, Saulo. *Pentecostais e neopentecostais na política brasileira: um estudo sobre cultura política, Estado e atores coletivos religiosos no Brasil*. São Paulo: Annablume; São Bernardo do Campo: Instituto Metodista Izabela Hendrix, 2009.

BEAMAN, Lori. *Reasonable accommodation: managing religious diversity*. Vancouver: UBC Press, 2012.

BOHN, Simone. Evangélicos no Brasil: Perfil socioeconômico, afinidades ideológicas e determinantes do comportamento eleitoral. *Opinião pública*, Campinas, v. X, n. 2, p. 288-338, out. 2004.

_____. Contexto político-eleitoral, minorias religiosas e voto em pleitos eleitorais. *Opinião pública*, Campinas, v. 13, n. 2, p. 366-387, nov. 2007.

BURITY, Joanildo. *Identidade e política no campo religioso*. Recife: IPESPE/ Editora Universitária/EFPE, 1997.

DUARTE, Tatiane dos Santos. *“A casa dos ímpios se desfará, mas a tenda dos retos florescerá”*: a participação da Frente Parlamentar Evangélica no legislativo brasileiro. 2011. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2011.

FONTES, Maria Lucineide Andrade. O enquadramento do aborto na mídia impressa brasileira nas eleições 2010: a exclusão da saúde pública do debate. *Ciência & Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 7, p. 1805-1812, 2012.

FRESTON, Paul. *Protestantes e política no Brasil: da Constituinte ao Impeachment*. 1993. Tese (Doutorado em Sociologia)–Departamento de Ciências Sociais no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade de Campinas, Campinas, 1993.

MACHADO, Maria das Dores Campos. Aborto e ativismo religioso nas eleições de 2010. *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, DF, n. 7, p. 25-54, jan./abr. 2012a.

_____. Religião, Cultura e Política. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 32, n. 2, p. 29-56, 2012b.

MARIANO, Ricardo. A reação dos evangélicos ao novo Código Civil. *Revista Civitas*, Porto Alegre, v. 6, n. 2, p. 77-99, jul./dez. 2006.

_____. Pentecostais e política no Brasil: do apolitismo ao ativismo corporativista. In: SANTOS, Hermílio (Org.). *Debates pertinentes: para entender a sociedade contemporânea* [online]. v. 1. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2009.

MARIANO, Ricardo; PIERUCCI, Antônio Flávio. O envolvimento dos pentecostais na eleição de Collor. In: PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: Ed. Hucitec, 1996

MARIANO, Ricardo; HOFF, Márcio; DANTAS, Toty Ypiranga de Souza. Evangélicos sanguessugas, presidenciáveis e candidatos gaúchos: a disputa pelo voto dos grupos religiosos. *Debates do NER*. Porto Alegre, ano 7, n. 10, p. 65-78, jul./dez. 2006.

MARSIAJ, Juan. Social movements and political parties: gays, lesbians, and travestis and the struggle for inclusion in Brazil. *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies*, Toronto, v. 31, n. 62, p. 167-196, 2006.

MASIERO, Clara. Criminalização da homofobia e política-criminal brasileira: Análise-crítica do PLC 122/2006. *Sistema Penal & Violência*, Porto Alegre, v. 5, n. 2, p. 171-186, jul./dez. 2013.

ORO, Ari; MARIANO, Ricardo. Eleições 2010: religião e política no Rio Grande do Sul. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 10, n. 16, p. 9-34, 2010.

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*. São Paulo: Ed. Hucitec, 1996.

_____. Eleição 2010: desmoralização eleitoral do moralismo religioso. *Novos Estudos*: CEBRAP, São Paulo, n. 89, 2011.

PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. Religiões e voto: a eleição presidencial de 1994. In: _____. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: Ed. Hucitec, 1996.

SHIPLEY, Heather. One of these things is not like the other: sexual diversity and accommodation. In: BEAMAN, Lori. *Reasonable accommodation: managing religious diversity*. Vancouver: UBC Press, 2012.

TADVALD, Marcelo. Eleitos de Deus e pelo povo. Os evangélicos e as eleições federais de 2010. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 11, n. 18, p. 83-109, jul./dez. 2010.

TREVISAN, Janine. A Frente Parlamentar Evangélica: Força política no estado laico brasileiro. *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*, Juiz de Fora, v. 16, n. 1, p. 581-609, 2013.

VITAL DA CUNHA, Christina; LOPES, Paulo Victor Leite. *Religião e política: uma análise da atuação de parlamentares evangélicos sobre direitos das mulheres e LGBTs no Brasil*. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll Stiftung, 2012.

Recebido em: 03/02/2015

Aprovado em: 15/03/2015

A CANDIDATURA DE PASTOR EVERALDO NAS ELEIÇÕES PRESIDENCIAIS DE 2014 E AS METAMORFOSES DO DISCURSO POLÍTICO EVANGÉLICO

Rafael Bruno Gonçalves¹

Resumo: A inserção dos evangélicos na política brasileira é cada vez mais constante. Sobre este ponto, o artigo pretende trazer uma breve contribuição a respeito da experiência histórica da participação deste segmento religioso no campo político, a trajetória do Partido Social Cristão (PSC) e o desempenho da candidatura majoritária de Pastor Everaldo nas eleições presidenciais de 2014, através da análise discursiva dos posicionamentos do candidato durante a campanha eleitoral. Pretende-se demonstrar o surgimento de um novo perfil de candidatura evangélica, que explora não somente um tipo de conservadorismo moral, mas também socioeconômico. Ao mesmo tempo, a candidatura de Pastor Everaldo inova no momento em que passa a representar uma nova alternativa para o eleitor evangélico, visto que o candidato se apresentou enquanto representante deste segmento religioso. Dessa forma, a candidatura do PSC poderá contribuir para uma melhor visualização do eleitor evangélico, que não esteve concentrado apenas em partidos como PT, PSDB e PSB durante o primeiro turno das eleições presidenciais de 2014. Todas as propagandas do PSC apresentadas no Horário Gratuito de Propaganda Eleitoral (HGPE) foram submetidas à análise do discurso.

Palavras-chave: Evangélicos; Eleições 2014; Discurso; Conservadorismo.

Abstract: The insertion of evangelicals in Brazilian politics is becoming more constant. On this point, the paper presents a brief contribution on the historical experience of participation in religious segment in the political field, the trajectory of the Social Christian Party (PSC) and the performance of the majority candidate Pastor Everaldo in the presidential elections in 2014 by discursive analysis of the

¹ Doutorando em Sociologia pelo Instituto de Estudos Sociais e Políticos da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (IESP-UERJ). Bolsista da Fundação Carlos Chagas Fundo de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ). Contato: rafaelgoncalves@iesp.uerj.br

candidate's positions during the election campaign. It aims to demonstrate the emergence of a new evangelical candidacy profile, which explores not only a kind of moral conservatism, but also socioeconomic. At the same time, the candidate Pastor Everaldo innovates the moment it comes to represent a new alternative for evangelical voters, as the candidate presented himself as a representative of this religious segment. Thus, the PSC candidate could contribute to a better view of evangelical voters, who were not concentrated only in parties such as PT, PSDB and PSB during the first round of the presidential elections of 2014. All PSC propaganda displayed on Free Electoral Propaganda Time (HGPE) were submitted to discourse analysis.

Keywords: Evangelicals; 2014 elections; Discourse; Conservatism.

INTRODUÇÃO

As eleições presidenciais de 2014 evidenciaram um cenário diferenciado no que diz respeito à seleção de algumas candidaturas. Entre os candidatos, rapidamente destacou-se o nome de Pastor Everaldo, pelo Partido Social Cristão (PSC), para Presidente da República. Everaldo Dias Pereira foi o primeiro candidato ao cargo que explorou no nome para a urna a sua orientação religiosa, utilizando a palavra “pastor”. No entanto, deve-se ressaltar a ocorrência de outras candidaturas presidenciais que também exploravam a orientação religiosa nos processos eleitorais anteriores. Na campanha presidencial de 1989, surgiram os primeiros boatos de uma candidatura evangélica pelo PMDB, através do nome de Íris Rezende, membro da Igreja Cristã Evangélica. Rezende foi ministro da Agricultura durante o governo de José Sarney. Antes da convenção do PMDB, o pré-candidato recebeu o apoio de centenas de lideranças evangélicas, principalmente da Assembleia de Deus. Em abril de 1989, sua candidatura foi derrotada, sendo escolhido como candidato o presidente do PMDB, Ulysses Guimarães (Mariano; Pierucci, 1992). Sem uma candidatura evangélica, durante a campanha eleitoral em 1989, os evangélicos resolveram apoiar Fernando Collor, do Partido da Reconstrução Nacional (PRN).

Foi somente na eleição de 2002 que surgiu uma candidatura legítima do segmento evangélico. Anthony Garotinho, candidato pelo Partido Socialista Brasileiro (PSB), havia se convertido ao protestantismo logo após sofrer um acidente de automóvel. A Igreja Universal do Reino de Deus declarou apoio ao candidato no primeiro turno, assim como alguns membros da Assembleia de Deus e da Igreja Sara Nossa Terra (Campos, 2006).

A eleição presidencial de 2010 teve como principal representante dos evangélicos a candidata Marina Silva, do Partido Verde (PV). Marina saiu do PT em 2009 e é reconhecida por suas lutas envolvendo questões relacionadas ao meio ambiente. Filiada à Igreja Assembleia de Deus, Marina também recebeu o apoio de outras denominações evangélicas na corrida presidencial.

Em comparação com os processos eleitorais anteriores, em 2014, a eleição presidencial apresentou um quadro diferenciado. Com o nome de Pastor Everaldo como candidato pelo PSC, o segmento religioso parecia ter encontrado um representante capaz de unir as diferentes igrejas evangélicas no Brasil em torno de um único projeto político. Pastor Everaldo é membro da Igreja Assembleia de Deus e atua no ramo empresarial, sendo também vice-presidente nacional do PSC. De família evangélica, Everaldo ingressou na política durante o governo de Anthony Garotinho, no Rio de Janeiro, sendo subsecretário da Casa Civil e um dos responsáveis pela implementação do programa *Cheque Cidadão*, uma espécie de programa de transferência de renda em que cupons de diferentes valores são repassados para famílias de baixa renda que possuem filhos matriculados em escolas da rede pública de ensino no Rio de Janeiro. O cheque é repassado através de instituições religiosas, geralmente igrejas evangélicas.

Sobre a escolha de Pastor Everaldo enquanto representante do setor evangélico, no decorrer da campanha eleitoral, logo após o acidente aéreo que resultou na morte do candidato presidencial Eduardo Campos, pelo PSB, surgiu o nome de Marina Silva, vice-candidata na coligação Unidos pelo Brasil (PHS/PRP/PPS/PPL/PSB/PSL), que assumiu o lugar de Eduardo Campos. Diversos agrupamentos evangélicos sinalizaram o

apoio à candidata do PSB, como a Convenção Geral das Assembleias de Deus do Brasil (CGADB), que deixou de apoiar Pastor Everaldo para apoiar Marina Silva.

A candidatura de Everaldo abriu a possibilidade de uma melhor visualização do eleitor evangélico, visto que o voto não estava mais dividido entre os partidos PT, PSDB e PSB. Contudo, Everaldo não conseguiu manter o ritmo de 4% das intenções de voto, segundo a pesquisa Datafolha de junho de 2014, e contabilizou, no final do processo eleitoral, apenas 0,75% dos votos válidos. Marina Silva tornou-se a candidata dos evangélicos, como demonstrou a pesquisa de intenção de votos por religião realizada pelo Ibope em agosto de 2014. A candidata chegou aos 37% entre os eleitores evangélicos contra 4% dos eleitores de Pastor Everaldo².

No entanto, as mudanças que ocorreram em torno do discurso político do candidato do PSC, por si só, demonstram a importância da análise sobre o tema. Everaldo apostou ao longo da campanha em um discurso que combinava elementos oriundos de um conservadorismo moral e também de ordem econômica. Não é nenhuma novidade que os evangélicos passaram a readequar os seus discursos, deixando de lado o caráter proselitista confessional, para adentrarem na esfera política. No Congresso Nacional, os parlamentares fazem uso de uma retórica cada vez mais ajustada ao que é propriamente discutido no âmbito legislativo, e, em diversas circunstâncias, levam essa retórica para os seus canais de comunicação, como jornais e revistas, e até mesmo para os cultos no púlpito.

As propagandas eleitorais de Everaldo evidenciaram essa mescla em torno dos principais temas que eram apresentados nas inserções. Everaldo, em diversas ocasiões, argumentava que a sua candidatura agia na defesa da vida do ser humano desde a sua concepção, sendo contrário a legalização das drogas e atuando na defesa da família como está na Constituição Brasi-

² Conforme apontaram as pesquisas eleitorais em 2014, o crescimento expressivo de Marina Silva foi resultante do estado de comoção e fervor nacional provocado pela drástica morte de Eduardo Campos.

leira, assim como a redução da máquina do Estado ao mínimo necessário, passando tudo o que fosse possível para a iniciativa privada. Percebe-se que os três primeiros temas apresentam uma forte conotação religiosa, porém, o último tema possui um viés relativo à ideologia neoliberal.

OS EVANGÉLICOS NA POLÍTICA BRASILEIRA

Os evangélicos brasileiros, até o início dos anos 80, apresentavam uma postura de autoexclusão deliberada da participação político-partidária. Poucas foram as ocasiões em que estes religiosos decidiram entrar na política, que geralmente ocorriam sem a direção e o apoio das lideranças religiosas³. Contudo, em meados dos anos 80, as maiores igrejas pentecostais

³ Existem registros sobre esta presença durante a República Velha, mais precisamente, nos seguintes estados: São Paulo, quando foi eleito prefeito de Lençóis Paulista o presbiteriano Francisco Augusto Pereira; no Mato Grosso, com a eleição do deputado federal batista Luiz Alexandre de Oliveira; no Pará, com o Vice-Governador presbiteriano Antônio Teixeira Gueiros; e no Ceará, com a eleição do Pastor presbiteriano Natanael Cortez. Contudo, foi a partir da Constituinte de 1933-34 que ocorreu a estreia do chamado “político evangélico”, através da eleição do paulistano e pastor Metodista Guaracy Silveira para o parlamento, candidato do Partido Socialista, eleito naquele período com mais de mil votos (Campos, 2006). Nas eleições de 1947, houve um crescimento de deputados estaduais e vereadores evangélicos eleitos (Oro, 2006) e, na Câmara Federal, foram eleitos cinco evangélicos durante a 39ª Legislatura (1951-1954). A participação evangélica na Câmara oscilou entre seis e doze parlamentares até a 47ª Legislatura (1983-1987). No entanto, em comparação com as legislaturas anteriores, foi a partir da Assembleia Nacional Constituinte que os evangélicos começaram a garantir uma posição de destaque na política, ingressando em maior número e obtendo melhores resultados. A bancada pluripartidária dos evangélicos era composta por 33 membros em 1986. Em 1990, a representação evangélica no Congresso caiu para 22 deputados, porém, em 1994, houve um tímido crescimento para 31 parlamentares. Em 1998, 2002, 2010 e 2014 foram registradas as maiores representações evangélicas na Câmara, respectivamente: 53, 71, 77 e 75 deputados eleitos, com exceção de 2006, período que registrou uma nova queda, com 43 deputados evangélicos eleitos.

e neopentecostais decidiram ingressar na política, rompendo com a postura sectária e isolada de outrora, apresentando candidaturas oficiais das igrejas, de forma organizada, em defesa dos seus interesses corporativos, motivados por valores religiosos (Mariano, 2010). A mobilização de eleitores fiéis evangélicos a partir deste período contou com o lema “irmão vota em irmão”. Regina Novaes afirma que foi primeiramente durante os anos 70 e 80 que os pentecostais passaram a atribuir um caráter religioso às categorias políticas e “[...] entraram em lutas sociais ‘em nome de Jesus’” (Novaes, 2002, p. 78-79). Porém, para entender o que a religião traz de específico para a política, segundo a autora, deve-se caracterizar ambas como:

[...] dimensões distintas da vida social. Desde o início da modernidade, a religião e a política vieram a conformar espaços sociais diversos, com instituições, finalidades e inserções temporais específicas. Porém, as fronteiras entre tais espaços não são estanques e impermeáveis. O desafio analítico maior está em reconhecer as especializações, historicamente construídas, sem reificar a oposição entre o político e o religioso. Trata-se, antes, de aprender os efeitos da religião sobre a política e vice-versa. [...] a religião não pode ser considerada apenas como uma força política entre outras. É preciso levar em conta o específico simbolismo verbal e ritual que ela encerra, justamente para compreender o peso e o lugar da religião na política. (Novaes, 2002, p. 63).

Entender estes símbolos e signos que são mobilizados pelos parlamentares evangélicos na política representa um passo importante na compreensão da dinâmica discursiva suscitada no campo legislativo em torno de temas que são considerados polêmicos pelos deputados religiosos por conta de seu conteúdo moral. Novaes observa que não existe política sem símbolos, e que os símbolos religiosos não esgotam os seus significados, sendo estes inseridos em diversas questões humanas, além de estarem sempre sendo reutilizados para fins políticos. Muitos daqueles que fazem ou compartilham as opiniões políticas, levam consigo suas crenças, incertezas e o aparato simbólico que é mobilizador (Novaes, 2002).

Paul Freston (1993) questionou como lideranças pentecostais, principalmente aquelas vinculadas à denominação pentecostal Assembleia de Deus, decidem mudar o panorama tradicional no qual o discurso muitas vezes utilizado por elas era “crente não se mete em política” (Freston, 1993, p. 180, grifo nosso). O marco desta transformação ocorreu na Assembleia Constituinte, no momento em que lideranças da Assembleia de Deus, receando que a nova Carta Magna colocasse limites na liberdade religiosa dos evangélicos e estabelecesse a Igreja Católica como religião oficial, decidem ingressar na carreira política. A inserção evangélica, a partir de 1986, era identificada principalmente nos partidos conservadores ou fisiológicos e muitos destes deputados apresentavam uma origem social mais baixa. A classe política pentecostal basicamente era representada por comunicadores, familiares de pastores e empresários (Freston, 1993). Durante a Constituinte, o autor identifica as diversas tentativas, principalmente por parte dos protestantes históricos, de aglutinar estes parlamentares evangélicos, mesmo sendo dispersos partidariamente. Como o autor afirma:

As diretrizes eram a unidade em questões comportamentais, a postura positiva para com o governo e o esvaziamento religioso de questões como a reforma agrária. A bancada foi logo contestada por uma minoria com outra concepção de política. Posteriormente, surgiu uma liderança pentecostal mais “agressiva” no estilo e menos direitista. (Freston, 1993, p. 282).

Com relação à temática desenvolvida pelo setor evangélico no espaço Legislativo, Freston argumenta que em “[...] termos legislativos, os evangélicos deram ênfase à família, à mídia e ao simbolismo religioso na vida pública. Segundo a nota DIAP, os pentecostais constituíram mais um centro fisiológico do que uma direita ideológica” (Freston, 1993, p. 282), uma conduta que estava concentrada na busca de benefícios para as igrejas, satisfazendo os interesses de cada agremiação religiosa, em detrimento do bem comum. Em suma, Freston chega a uma importante conclusão sobre a questão da crescente participação evangélica na política, mais precisamente sobre o grau de pluralidade dos evangélicos nos espaços políticos de

discussões, dificultando assim a formação de um grupo coeso, mas que também isso pode ser considerado bom para a democracia, pois, segundo Freston:

O protestantismo brasileiro, por mais que cresça, não formará uma neo-cristandade evangélica. O campo evangélico é segmentado por essência; todos os esforços de unificá-los serão contestados. O fato de que a religião que mais cresce no Brasil e que tem mais ambição política é institucionalmente dividida e opera num formato pluralista é bom para a democracia, quaisquer que sejam as pretensões de alguns líderes. (Freston, 1993, p. 287).

Com o início dos trabalhos na Assembleia Constituinte, em 1987, foi possível identificar o exato momento em que se formou o grupo evangélico parlamentar. Como exercia um papel importante para suas instituições religiosas, esse grupo tornou-se objeto de análise em temas que, em determinadas circunstâncias, demonstravam o caráter conservador de uma parcela relevante dos parlamentares evangélicos eleitos naquele período.

Mudam as legislaturas e, conseqüentemente, muda, em alguns aspectos, a atuação do segmento evangélico, transformações essas que são perceptíveis também na Câmara Federal. No atual cenário político brasileiro, é preciso considerar a receptividade e também a hostilidade que os evangélicos encontram por parte de parlamentares, partidos e governadores das mais diversas orientações ideológicas. A cultura política nacional, segundo Ricardo Mariano, tem contribuído para reforçar este ativismo político, visto que, a cada eleição, o apoio eleitoral evangélico é disputado pelos candidatos a cargos legislativos e executivos (Mariano, 2010), em que muitos exigem o apoio político em troca de favores corporativos, na concessão de recursos e na formulação e implementação de políticas públicas realizadas em parceria com igrejas. O envolvimento de políticos evangélicos, nos últimos anos, pode ser caracterizado como:

[...] sistematicamente requerido, estimulado, cobrado, barganhado por considerável parte da classe política brasileira, o que tem como efeito imediato

reforçar, incrementar e legitimar a presença, a participação, a influência, o poder de pressão e de barganha desses religiosos na esfera pública, espaço no qual também atuam intensamente por meio de suas emissoras e redes de rádio e tevê, de jornais, revistas, gravadoras e mercado editorial. (Mariano, 2010, p. 107).

O cenário de análise explorado nesta pesquisa exige a atenção sobre as relações entre Estado e religião, visto que é cada vez mais presente a atitude dos atores políticos religiosos de ressignificação do político, de pluralidade de práticas, de um maior envolvimento do segmento evangélico sobre questões populares, na tentativa de influenciar as políticas públicas, uma atuação que, de acordo com os fundamentos da Frente Parlamentar Evangélica⁴, busca agir na “defesa da família e da sociedade brasileira”, operando através de uma prática legislativa que busque o respeito aos “bons costumes” e à “moralidade”.

O PARTIDO SOCIAL CRISTÃO (PSC)

De acordo com o seu estatuto, o PSC foi criado no dia 15 de maio de 1985 e teve o seu registro definitivo deferido pela Justiça Eleitoral através da resolução do TSE nº 16.357 de 29/03/1990. No entanto, a história do PSC remonta aos anos setenta, através do político mineiro Pedro Aleixo. Para romper com o bipartidarismo existente durante a ditadura militar, Aleixo resolveu criar o Partido Democrático Republicano (PDR) em setembro de 1970. Apesar de o partido ter conseguido apenas o registro provisório

⁴ A FPE foi oficialmente inaugurada em 18 de setembro de 2003. De acordo com o seu estatuto (2003), no Art. 1º a FPE representa “[...] uma associação civil, de natureza não-governamental, constituída no âmbito do Congresso Nacional e integrada por Deputados Federais e Senadores da República Federativa do Brasil”. Contudo, apesar do caráter suprapartidário da FPE e por agregar parlamentares de diversas denominações evangélicas, a frente não é um organismo coeso, visto que nem todos os deputados evangélicos se identificam com a FPE.

em alguns estados⁵, suas principais lideranças resolveram mudar seu nome em 1985 para Partido Social Cristão, em virtude da doutrina e do posicionamento ideológico dos líderes, principalmente o padre jesuíta José Carlos Brandi Aleixo, filho de Pedro Aleixo. Nesta altura, seriam divulgados o manifesto e estatuto do partido⁶.

De acordo com o seu estatuto, o PSC tem como princípio a Doutrina Social Cristã, em que o Cristianismo representa mais do que uma religião, pois ele é “[...] um estado de espírito que não segrega, não exclui, nem discrimina, mas que aceita a todos, independentemente de credo, cor, raça, ideologia, sexo, condição social, política, econômica ou financeira” (Partido Social Cristão – PSC, 2007, p. 1). Sobre as finalidades do partido, o PSC propõe garantir:

- I – o respeito à dignidade da pessoa humana em primeiro lugar, procurando colocá-la acima de quaisquer valores, por mais importantes que eles sejam ou que possam ser;
- II – a realização e execução de seu programa com base na Doutrina Social Cristã;
- III – a disciplina e fidelidade aos princípios programáticos, estatutários, as diretrizes, resoluções e deliberações do PSC aplicáveis a todos os seus filiados, principalmente, no exercício do mandato de cargos e funções públicas eletivas ou não;
- IV – o poder de definição, assegurado pela Constituição Federal, de sua estrutura interna, organização e funcionamento permanente em âmbito nacional;
- V – a defesa e o respeito da soberania nacional, do regime político democrático e do pluripartidarismo;
- VI – a defesa e o respeito dos direitos fundamentais da pessoa humana, definidos na Constituição Federal, a ecologia e o meio ambiente;

⁵ Logo após o momento da publicação do Manifesto, Estatuto e Programa do PDR, em março de 1971, o governo militar decidiu promulgar a Lei nº 5.682, de 21 de julho, chamada Lei Orgânica dos Partidos Políticos. A lei era repleta de exigências destinadas a impossibilitar o surgimento de um terceiro partido que concorresse com o MDB e a ARENA.

⁶ Disponível em: <<http://psc-bata.blogspot.com.br/2012/08/psc-partido-social-cristao.html>>. Acesso em: 8 nov. 2014.

VII – a participação do PSC nos pleitos eleitorais que se realizarem em todos os níveis, único meio legítimo e pacífico para alcançar o poder e governar com as instituições democraticamente constituídas. (Partido Social Cristão – PSC, 2007, p. 1)

Mesmo com apenas o registro provisório, o PSC participou de todos os processos eleitorais, municipais e gerais em 1989, fazendo também parte da coligação *Movimento Brasil Novo*, responsável pela eleição de Fernando Collor de Mello.

Logo após o registro definitivo do partido, em 1990, o PSC já angariava os seus primeiros resultados, elegendo Geraldo Bulhões para o governo de Alagoas. Em 1994, o PSC lançou a candidatura do Almirante Hernani Fortuna à Presidência da República, mas o candidato não obteve sucesso e acabou em último lugar. Contudo, cresceram as filiações do partido e consequentemente a legenda alcançou mais visibilidade. Em 1998, o PSC lançou a candidatura de Sérgio Bueno para a Presidência da República. Bueno é Procurador de Justiça e um dos fundadores do partido. O candidato não obteve bom desempenho nas eleições presidenciais e ficou em penúltimo lugar com 0,18% dos votos válidos. Em 2002, o partido decidiu apoiar a candidatura de Anthony Garotinho no primeiro turno das eleições gerais. Em 2006, o apoio foi dado informalmente ao candidato do PSDC, José Maria Eymael, e, em 2010, o PSC fez parte da coligação *Para o Brasil seguir mudando*, com a candidata eleita Dilma Rousseff (PT). Atualmente, o PSC possui um senador, deputados federais e estaduais, prefeitos, vice-prefeitos e vereadores em quase todas as Unidades Federativas.

PASTOR EVERALDO DIAS PEREIRA

Em 2014, foi a vez de Pastor Everaldo entrar em cena como candidato presidencial. Everaldo Dias Pereira é o atual vice-presidente nacional do PSC. Nasceu em 1956 e é formado em Ciências Atuariais pela Faculdade de Economia e Finanças do Estado do Rio de Janeiro. Entrou no PSC em 2003, sob a influência do então governador do Rio de Janeiro, Anthony Garotinho,

chegando a coordenar programas de governo durante a gestão, sendo subsecretário da Casa Civil. Everaldo possui forte apreço pelos deputados da Frente Parlamentar Evangélica, principalmente pelos assembleianos. Filho de pastor e de missionária, Everaldo morou com a sua família durante a sua infância em uma igreja Assembleia de Deus Ministério Madureira. Ainda jovem, tornou-se pastor da denominação. Em 2000, Everaldo e outros membros da igreja trabalharam para alavancar a candidatura do então governador do Rio de Janeiro, Anthony Garotinho, à Presidência.

No dia 08 de abril de 2014, o PSC lançou Pastor Everaldo como pré-candidato à Presidência da República. O evento, realizado em Brasília, contou com a participação de lideranças políticas e religiosas. Na ocasião, foram citados salmos bíblicos e agradecimentos à Igreja Assembleia de Deus, instituição, segundo Everaldo, responsável por proporcionar os ensinamentos para a sua vida. Durante o lançamento, foi realizada a leitura do programa de governo. Marcondes Gadelha, ex-senador paraibano pelo PSC e coordenador do Programa de Governo de Everaldo, foi o encarregado da exposição. Gadelha dividiu as propostas do PSC em três eixos principais: qualidade de vida, poder nacional e governança⁷.

No ponto relativo à qualidade de vida, são explorados temas como economia livre, empreendedorismo e desenvolvimento econômico, respeito à família assim como à vida humana, que deve ser entendida como tendo início desde a concepção. O foco privatizante do programa de governo pode ser identificado na seguinte passagem:

Uma economia livre a partir do empreendedorismo individual, com mínima intervenção estatal, priorizando atenção na proteção ao consumidor, gera grande desenvolvimento econômico. Seu estímulo, com redução dos tributos e da burocracia, além do acesso ao crédito, é historicamente a política pública mais eficiente de redução da pobreza. O fim do protecionismo é uma medida urgente, pois é um bloqueio econômico imposto pelo governo contra seus

⁷ Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/poder/2014/04/1437787-psc-lanca-pre-candidatura-de-pastor-everaldo-a-presidencia.shtml>>. Acesso em: 8 nov. 2014.

próprios cidadãos, reduzindo o acesso a bens e serviços, gerando inflação e criando defasagem tecnológica no setor industrial. (Plano de Governo – Partido Social Cristão, 2014, p. 2).

O tom privatizante pode ser verificado em outros pontos explorados no programa, como saúde, agronegócio e educação, em que a ênfase na desburocratização e ampliação do livre-mercado é constante. No ponto relativo à segurança nacional, o partido defende que a reestruturação das polícias e valorização das forças armadas, com maior investimento em capacitação, assim como uma reforma do processo penal, incluindo a redução da maioria penal, são demandas de todos os brasileiros. O trecho abaixo evidencia a preocupação do PSC sobre o tema.

A segurança pública é uma das áreas de maior apreensão do cidadão brasileiro. Uma legislação penal confusa e excesso de recursos, juntamente com a precarização das polícias, inviabiliza o impedimento do crime, bem como a investigação e julgamento. A execução da pena é feita em presídios condenados por órgãos internacionais de direitos humanos. (Plano de Governo – Partido Social Cristão, 2014, p. 10).

O terceiro eixo, governança, também defende a descentralização, eficiência administrativa e respeito ao direito de propriedade privada. O programa apresenta como ações que deverão ser empreendidas pelo governo a simplificação dos procedimentos burocratizantes, redução das atribuições do estado e descentralização de poderes e solidez na gestão tributária. O trecho a seguir demonstra alguns aspectos que representam uma boa governança, segundo o PSC.

A eficiência administrativa só pode ser alcançada com a simplificação e modernização dos trâmites burocráticos; a redução de tributos e competências estatais para que se possa focar na entrega de serviços públicos essenciais; a descentralização administrativa para Estados e Municípios; a criação de metas e incentivos para o setor público; as parcerias público-privadas, o reforço da Lei de Responsabilidade Fiscal para evitar déficits públicos e, principalmente, a

busca de um plano de longo prazo para pagamento da dívida pública, que hoje destrói a possibilidade de investimentos maiores na economia. [...] O respeito ao direito de propriedade privada é outro ponto essencial para uma boa governança, dando ao cidadão o espaço para crescimento individual com redução da dependência estatal. (Plano de Governo – Partido Social Cristão, 2014, p. 12).

Percebe-se que a ênfase na defesa da propriedade privada é constante nas propostas do PSC. Em diversas circunstâncias, como será investigado na próxima seção, o candidato Pastor Everaldo explorou a redução do Estado ao mínimo no seu programa de governo, passando as empresas estatais para a iniciativa privada.

A candidatura de Everaldo estava apoiada neste tripé, basta recordar as inserções de mídia e os argumentos utilizados pelo candidato durante as participações nos debates eleitorais presidenciais. Everaldo apresentou um bom desempenho na arrancada da corrida presidencial, prova disso foi a pesquisa eleitoral realizada pelo Datafolha em 06 de junho de 2014, em que o candidato apareceu com 4% das intenções de voto, situação de empate técnico com o terceiro colocado, Eduardo Campos (PSB), com 7% das intenções. Contudo, Everaldo não conseguiu manter o desempenho até o final das eleições, muito em virtude da candidatura de Marina Silva (PSB), que assumiu no lugar de Eduardo Campos⁸, e que atraiu um contingente de eleitores evangélicos, inclusive as lideranças da Assembleia de Deus, no momento em que a candidata despontava nas pesquisas eleitorais. Marina Silva representava uma candidatura com potencial real de vitória no segundo turno presidencial. Políticos evangélicos vinculados à Assembleia de Deus, como o deputado federal Marco Feliciano, chegaram a cogitar a possibilidade de desistência de Everaldo no primeiro turno, para evitar uma eventual divisão do voto cristão⁹.

⁸ Eduardo Campos faleceu em um acidente de avião no dia 13 de agosto de 2014.

⁹ Disponível em: <<http://www.cpadnews.com.br/universo-cristao/24245/psc-sinaliza-apoio-a-marina-para-eleger-presidente-evangelico.html>>. Acesso em: 10 nov. 2014.

Everaldo não abriu mão da sua candidatura, mesmo com a migração em massa dos seus apoiadores do meio evangélico para Marina Silva. A campanha seguiu pelos estados, com a visita de igrejas evangélicas e outros espaços religiosos. Com relação ao resultado, Pastor Everaldo acabou não sendo eleito, alcançando 0,75% dos votos válidos, 780.513 votos. Durante o primeiro turno, sua candidatura polarizou com a candidata Luciana Genro (PSOL) em torno de temas como religião, laicidade, aborto, redução da maioria penal e união homoafetiva. Luciana Genro chegou a afirmar que a vitória sobre Pastor Everaldo já seria uma conquista para as bandeiras que a candidata socialista defende. No segundo turno, o PSC decidiu manifestar apoio ao candidato do PSDB, Aécio Neves.

OS PROGRAMAS ELEITORAIS GRATUITOS DE PASTOR EVERALDO

Durante a sua campanha eleitoral, o PSC apresentou, através dos programas nacionais de rádio e televisão, suas propostas explorando os principais temas que constituíam as diretrizes programáticas apoiadas nos três eixos do Plano de Governo do partido. Neste artigo, foram coletados e analisados todos os vídeos do Horário Gratuito de Propaganda Eleitoral (HGPE) veiculados pelo PSC durante a campanha do seu candidato presidencial¹⁰.

A análise discursiva está concentrada na produção de sentidos que emanam dos conjuntos de enunciados que são gerados e identificados nos diversos dizeres fixados nas propagandas eleitorais¹¹, como a ênfase na família, a defesa da vida desde a concepção e a política privatizante, estes temas constituirão o *corpus* da investigação.

¹⁰ O PSC apresentou no total nove propagandas eleitorais durante toda a campanha presidencial. Todos os vídeos apresentados durante o HGPE estavam disponíveis na própria página de Pastor Everaldo na seção Mídia. O período de divulgação dos vídeos foi entre 24/04/2014 e 23/09/2014.

¹¹ E nos eventuais trechos do Plano de Governo do PSC que são citados nas propagandas durante o HGPE.

Sobre a Teoria do Discurso empregada nesta pesquisa, conforme define Jean-Jacques Courtine (2009), a Análise do Discurso (AD) deve realizar o recorte de um determinado espaço discursivo, o que passa a ser caracterizado como o momento de constituição de um *corpus* discursivo. A AD produz, no discurso, uma relação do linguístico com o exterior da língua. Courtine defende que “[...] se os processos discursivos constituem a fonte da produção dos efeitos de sentido no discurso, a língua, pensada como uma instância relativamente autônoma é o lugar material onde se realizam os efeitos de sentido” (Courtine, 2009, p. 32). Trata-se de uma tentativa de instituição do discurso como objeto de estudo, privilegiando a percepção da relação entre língua e ideologia. O surgimento da AD está caracterizado não só por uma tentativa de estabelecimento de um novo sentido teórico sobre a relação entre o linguístico e o extralinguístico, como também por uma transformação da posição do observador em face do objeto de pesquisa. Entende-se que a linguagem, através de um plano discursivo, não pode apenas reproduzir algo já dado, sendo parte de uma edificação social que rompe com a ficção de naturalidade entre os limites do linguístico e os do extralinguístico. A linguagem não está desagregada da interação social.

Proveniente da Escola Francesa de Análise do Discurso, o conceito de formação discursiva (Foucault, 1997) aplicado neste trabalho servirá para delimitar uma forma de *corpus* que possui a capacidade de preservar, na análise do discurso político e religioso, a possibilidade de identificar, através das produções e das mudanças discursivas, o efeito inscrito das contradições ideológicas de um determinado grupo social na materialidade dos discursos, servindo para designar os conjuntos de enunciados que estão relacionados a um mesmo sistema de regras, determinadas historicamente (Maingueneau, 1998). As formações discursivas podem ser apreendidas tanto através de uma concepção contrastiva, em que cada formação é refletida como um campo autônomo que colocamos em relação com outros como através de uma concepção interdiscursiva, para a qual uma formação discursiva só poderá se constituir e se manter através do interdiscurso (Ibid.). Percebe-se assim

Retornando ao tema deste artigo, ou seja, o discurso de Pastor Everaldo nas propagandas eleitorais, a nuvem de termos criada através da transcrição dos vídeos elucida o conteúdo discursivo da candidatura.

Figura 1 – Nuvem de termos identificados no HGPE do candidato Pastor Everaldo (PSC)



Fonte: <<http://www.psc.org.br/comunicacao-psc/galeria-de-videos>>. Acesso em: 6 nov. 2014

Percebe-se que os termos que ganham destaque nesta visualização são “Pastor”, “Everaldo”, “Brasil”, “Presidente”, “PSC”, “família” e “corrupção”. Estes constituem os termos mais recorrentes identificados na transcrição dos vídeos. No entanto, isso não quer dizer que cada termo, isoladamente, constituirá um enunciado, ou elemento conector dentro de uma formação discursiva. Os excertos citados a seguir demonstrarão a constituição dos enunciados e a construção dos sentidos proveniente da identificação dos temas mais recorrentes utilizados por Pastor Everaldo nas propagandas eleitorais.

Nós do PSC acreditamos que a família é a base de uma sociedade forte, de um país com ordem e preparado para seguir em frente, acreditamos num caminho onde todos tenham mais oportunidade, onde o setor produtivo seja ouvido e atendido, e você cidadão seja tratado com dignidade e com respeito. Nos últimos anos o Brasil teve um desenvolvimento histórico aproveitando o crescimento da China, Rússia e Índia. Mas hoje o nosso país vai devagar pela burocracia, corrupção e a falta de criatividade econômica. A nossa economia está sem fôlego e o governo não faz nada para mudar isso. O resultado dessa falta de gerência, falta de comando, é a inflação. O PSC defende um Brasil com menos impostos, maiores investimentos e cooperação com o setor produtivo. É investindo em você, na família, que a gente vai ter um país melhor. (Programa Nacional do PSC – A verdadeira mudança. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=xpXvxcI40XM&list=UUeCpEC2LqVh0IrG6ccsj0w>>. Acesso em: 9 nov. 2014.)

Defendo a vida do ser humano desde a sua concepção, sou contra a legalização das drogas, defendo a família como está na Constituição Brasileira. Acredito que um Brasil com famílias fortes será uma nação forte. Sou candidato a Presidente porque igual a você sinto que ninguém aguenta mais esta inversão de valores, onde o cidadão de bem está preso dentro de casa e os bandidos soltos na rua. Quero ser o Presidente para restabelecer a ordem, trazer segurança e paz para cada família do nosso Brasil, o Presidente que vai renovar a esperança e a alegria de viver. (Propaganda Eleitoral Pastor Everaldo na TV – Família (19/08). Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=Z9hPqDBp80&list=UUIHDtWJ0HwBMD6j36C24w9A>>. Acesso em: 9 nov. 2014.)

Eu defendo a família como está na Constituição Brasileira. Nós somos um país democrático e respeito todas as pessoas, mas casamento pra mim é homem e mulher. Sou contra a legalização das drogas. Sou contra o aborto. Reafirmo meu compromisso contra a legalização das drogas. Reafirmo meu compromisso com a família como está na Constituição Brasileira. Então eu defendo que o casamento é homem e mulher. Respeito a todas as pessoas. (Programa Eleitoral do Pastor Everaldo na TV. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=tIrvMaXIR_E&list=UUIHDtWJ0HwBMD6j36C24w9A>. Acesso em: 11 nov. 2014.)

Nos trechos citados anteriormente, é constante o argumento de defesa da família brasileira, constituindo assim um ponto nodal¹² em quase todos os discursos do candidato sobre o assunto. O discurso de Everaldo exige a atenção sobre as relações entre Estado e religião, visto que é cada vez mais presente a atitude dos atores políticos religiosos de resignificação do político, de pluralidade de ações, de um maior envolvimento do segmento evangélico sobre as demandas populares, na tentativa de influenciar as políticas públicas, uma atuação que, de acordo com os ensinamentos pentecostais, busca agir na “defesa da família e da sociedade brasileira”, operando através de uma prática política que busque o respeito aos “bons costumes” e à “moralidade”. O modelo de família preconizado por Everaldo, o qual está na Constituição Brasileira, entende que esta unidade social deve ser formada a partir da união entre homem e mulher, por meio do casamento ou união estável.

¹² Trata-se de uma categoria desenvolvida por Ernesto Laclau para compreender o estímulo da prática discursiva através de um ponto capaz de articular as mais diversas demandas diante de uma fronteira antagônica instável. O ponto nodal, ou aquele momento do discurso que é capaz de aglutinar, é proveniente da psicanálise lacaniana. Laclau parte desta referência e chama de pontos nodais aqueles pontos discursivos privilegiados dentro de uma fixação parcial de sentido, mesmo que estes apresentem ainda todo um caráter de contingência e precariedade (Laclau; Mouffe, 1987). Esses pontos discursivos resultam de um momento de oposição a algo que é percebido como inimigo, ou seja, aquilo que de fato representa uma ameaça, situação na qual surge uma relação antagônica.

A postura de Everaldo é criticada por membros da comunidade LGBT, que caracterizam o candidato como fundamentalista e conservador sobre temas que dizem respeito à luta do segmento LGBT pelos direitos já adquiridos, deslegitimando qualquer modelo de família que não se encaixe nos padrões heteronormativos que são impostos pelos evangélicos.

Outro ponto exaustivamente citado por Everaldo durante a sua campanha foi a defesa da vida desde a concepção. Em diversas circunstâncias, o candidato evangélico demonstrou sua postura contrária ao aborto, apresentando nas propagandas eleitorais imagens de gestantes ao mesmo tempo em que reafirmava a defesa da família associada também à contrariedade da interrupção da gravidez.

Mas não somente em torno de temas que remetem a um conservadorismo moral são construídos os discursos de Pastor Everaldo. Em várias ocasiões o candidato do PSC defendeu a iniciativa privada e a redução da máquina pública ao mínimo, associando o seu discurso também a uma espécie de conservadorismo de ordem econômica. Os seguintes trechos evidenciam a preocupação do candidato acerca do tema:

Quero ser o Presidente para restabelecer a ordem, trazer segurança e paz para cada família do nosso Brasil, o Presidente que vai renovar a esperança e a alegria de viver. Vou cortar na carne, reduzir a máquina do Estado ao mínimo necessário, e passarei tudo o que for possível para a iniciativa privada. O foco do meu governo será servir ao cidadão. Eu não vou decepcionar você, eu não vou decepcionar o Brasil. (Propaganda Eleitoral Pastor Everaldo na TV – Família (19/08). Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=Z9hPqDBp80&list=UUIHDtWJ0HwBMD6j36C24w9A>>. Acesso em: 9 nov. 2014.)

Vou acabar com a burocracia do atual Governo. Reduzirei o tamanho da máquina pública para o mínimo necessário. Atualmente o Brasil tem mais de cem empresas estatais, muitas com corrupção e perdas bilionárias. Só a Petrobras tem uma dívida de mais de 200 bilhões de reais. Defendo o livre mercado, a livre concorrência. Se Deus quiser, eleito presidente o trabalhador

que recebe um salário de até 5 mil reais por mês, ficará isento do imposto de renda na fonte. (Pastor Everaldo – Programa de Economia. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=91a6zTIZPDA&list=UUIHDtWJ0HwBMD6j36C24w9A>>. Acesso em: 10 nov. 2014.)

Defendo a livre iniciativa e a livre concorrência, por isso vou passar todas as empresas que hoje são foco de negócios políticos e corrupção para iniciativa privada. O imposto que você paga que some no ralo da corrupção, será aplicado na saúde, na educação e na segurança pública. Eu não vou decepcionar você, eu não vou decepcionar o Brasil. (Programa Eleitoral do Pastor Everaldo na TV – Minha Vida. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=36_JpiwaXm4&list=UUIHDtWJ0HwBMD6j36C24w9A>. Acesso em: 11 nov. 2014.)

Sobre os evangélicos na política, segundo Antônio Flávio Pierucci (1989), a postura conservadora na esfera cultural e fundamentalista na esfera religiosa, alinhada com os grupos conservadores sobre questões de ordem socioeconômica, já era identificada na Constituinte. De acordo com o seu artigo intitulado *Representantes de Deus em Brasília: a bancada evangélica na Constituinte* (1989), Pierucci já identificava a bem-sucedida mobilização eleitoral de setores do protestantismo conservador, apresentando-se como uma alternativa política para os demais membros de suas igrejas e seus líderes. Ao analisar a atuação desse grupo conservador no Congresso, Pierucci argumenta que esse se constitui como uma “nova direita”, por estar atenta aos temas de ordem conservadora moral e econômica, no entanto, ao mesmo tempo em que este identifica um caráter conservador demonstra também a sua origem popular. Não foram poucas as ocasiões nas quais Everaldo também explorou a sua origem humilde. Desde criança, trabalhou como camelô na feira e servente de pedreiro. Posteriormente, realizou a defesa da iniciativa privada e do livre mercado.

Apesar desta exploração, pelos evangélicos, de temas de cunho conservador moral e econômico ser identificada desde a Assembleia Constituinte, foi a primeira vez que uma candidatura evangélica para Presidente da

República utilizou destas matérias para o programa político. A defesa da família e da vida desde a concepção, temas de natureza moral, assim como a ênfase na iniciativa privada, tema de natureza econômica, constituem os elementos, ou enunciados, situados dentro de uma relação interdiscursiva, responsável pela constituição das formações discursivas de caráter conservador, e esta foi a principal característica do discurso de Pastor Everaldo durante a sua campanha eleitoral, ou seja, a convergência de duas espécies de conservadorismo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com relação ao envolvimento dos evangélicos na política institucional brasileira, as eleições de 2014 apresentaram um novo quadro. O nome de Pastor Everaldo para Presidente da República demonstrou que os evangélicos estão garantindo força na esfera política, e não estão mais concentrados apenas nos espaços legislativos de atuação. Trata-se de um candidato que explorou desde o início da campanha a sua identidade religiosa, sua origem familiar vinculada a uma das maiores igrejas pentecostais do Brasil, a Assembleia de Deus e a defesa de temas conservadores.

Apesar de não ser a primeira candidatura para um cargo majoritário que explora a orientação religiosa durante a campanha, o candidato do PSC, assim como o seu projeto político e consequentemente a sua trajetória, contribuíram para apresentar o que pode ser caracterizado como um novo modelo de político evangélico. O discurso de Everaldo demonstrou que não basta apenas para um candidato de orientação evangélica continuar defendendo as antigas bandeiras da preservação da moralidade privada tradicional, baseada em discursos bíblicos proselitistas. Obviamente que ainda é perceptível um ativismo político conservador centrado em questões de natureza moral, alicerçada em preceitos confessionais que recorrem ao simbolismo explorado pelos evangélicos nas suas denominações em torno de temas como: família, sexo e defesa da vida. No entanto, esta preocupação

começa a dividir espaço com outra, a ênfase em um conservadorismo de ordem econômica. A candidatura de Pastor Everaldo não poupou frases no decorrer da campanha justificando que a burocracia dos últimos governos e a má gestão das empresas estatais gera mais corrupção. A solução para o candidato é a redução da máquina pública para o mínimo necessário. Defendendo a livre iniciativa e a livre concorrência, seu programa de governo propõe a privatização das empresas públicas, que, de acordo com Everaldo, são foco de negócios políticos e corrupção, como a Petrobras.

A associação entre estas duas espécies de conservadorismo nunca ganhou tanta ênfase em uma corrida presidencial, sobretudo por um candidato de orientação pentecostal. A imbricação entre discursos voltados para a defesa da família, da vida desde a concepção, da iniciativa privada e da redução do Estado formaram o pano de fundo programático da candidatura de Everaldo. O material empírico investigado neste artigo evidenciou esta preocupação, assim como abriu a possibilidade de uma melhor visualização do eleitorado evangélico em virtude das manifestações de apoio ao candidato Pastor Everaldo, e depois, também a Marina Silva, em alguns meios de comunicação evangélicos, manifestos públicos e nos cultos das principais igrejas pentecostais do país.

Com o crescimento numérico dos evangélicos no Brasil, surge também a expansão deste segmento nos canais políticos de atuação. O abandono da postura sectária e avessa à participação política e à ênfase na função parlamentar em defesa da vida, da família e da liberdade religiosa são sinais destas transformações que ocorrem no âmago das igrejas pentecostais e neopentecostais. A candidatura de Pastor Everaldo, apesar da evaporação dos votos no decorrer do primeiro turno, demonstra um novo panorama, ou seja, mesmo com a falta de coesão em torno dos interesses dos políticos evangélicos e das suas principais lideranças, surge a necessidade de uma candidatura majoritária que seja capaz de representar totalmente esse segmento nas eleições presidenciais vindouras.

REFERÊNCIAS

- CAMPOS, Leonildo S. De políticos de Cristo: uma análise do comportamento político de protestantes históricos e pentecostais no Brasil. In: BURITY, Joanildo; MACHADO, Maria das Dores. (Org.). *Os Votos de Deus: evangélicos, política e eleições no Brasil*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Ed. Massangana, 2006. p. 29-89.
- COURTINE, Jean-Jacques. *Análise do discurso político: o discurso comunista endereçado aos cristãos*. São Paulo: EdUFSCar, 2009.
- FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. 5. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.
- FRESTON, Paul. *Protestantes e política no Brasil: Da Constituinte ao Impeachment*. 1993. Tese (Doutorado em Ciências Sociais)–Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1993.
- LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI, 1987.
- MAINGUENEAU, Dominique. *Termos-chave da análise do discurso*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.
- MARIANO, Ricardo. Pentecostais e política no Brasil: do apolitismo ao ativismo corporativista. In: SANTOS, Hermílio. (Org.). *Debates pertinentes: para entender a sociedade contemporânea*. 1. ed. v. 1. Porto Alegre: EdIPUCRS, 2010. p. 101-124.
- NOVAES, Regina. Crenças religiosas e convicções políticas: fronteiras e passagens. In: FRIDMAN, Luis Carlos. (Org.). *Política e Cultura: século XXI*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, ALERJ, 2002. p. 63-98.
- ORO, Ari Pedro. Religião e Política no Brasil. In: ORO, Ari Pedro (Org.). *Religião e Política no Cone-sul, Argentina, Brasil e Uruguai*. São Paulo: Attar Editorial, 2006. p. 75-156.

PARTIDO SOCIAL CRISTÃO – PSC. *Histórico*. Disponível em: <<http://psc-bata.blogspot.com.br/2012/08/psc-partido-social-cristao.html>>. Acesso em: 8 nov. 2014.

_____. *Plano de Governo*. Eleições 2014. Disponível em: <<http://divulga-cand2014.tse.jus.br/divulga-cand2014/>>. Acesso em: 5 nov. 2014.

_____. *Estatuto*. Resolução/TSE nº 22.649, de 27.11.2007, publicada no Diário da Justiça em 17.12.2007.

PASTOR Everaldo – Programa de Economia. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=91a6zTIZPDA&list=UUIHDtWJ0HwBMD-6j36C24w9A>>. Acesso em: 9 nov. 2014.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Representantes de Deus em Brasília: A Bancada Evangélica na Constituinte. *Ciências Sociais Hoje*, São Paulo, n. 11, p.104-132, 1989.

PIERUCCI, Antônio Flávio; MARIANO, Ricardo. O envolvimento dos pentecostais na eleição de Collor. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, n. 34, p. 92-106, nov. 1992.

PROGRAMA Eleitoral do Pastor Everaldo na TV. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=tIrvMaXIR_E&list=UUIHDtWJ0HwBMD-6j36C24w9A>. Acesso em: 10 nov. 2014.

PROGRAMA Eleitoral do Pastor Everaldo na TV – Minha Vida. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=36_JpiwaXm4&list=UUIHDtWJ0HwBMD6j36C24w9A>. Acesso em: 8 nov. 2014.

PROGRAMA Nacional do PSC – A verdadeira mudança. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=xpXvxcI40XM&list=UUeCpEC2LqVh0IrG6ccsj0w>>. Acesso em: 10 nov. 2014.

PROPAGANDA Eleitoral Pastor Everaldo na TV – Família (19/08). Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=Z9hPqDBp80&list=UUIHDtWJ0HwBMD6j36C24w9A>>. Acesso em: 9 nov. 2014.

PSC LANÇA pré-candidatura de Pastor Everaldo a presidência. *Folha de São Paulo*, São Paulo. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/poder/2014/04/1437787-psc-lanca-pre-candidatura-de-pastor-everaldo-a-presidencia.shtml>>. Acesso em: 8 nov. 2014.

PSC SINALIZA apoio a Marina para eleger presidente evangélico. *CPAD News*. Disponível em: <<http://www.cpadnews.com.br/universo-cristao/24245/psc-sinaliza-apoio-a-marina-para-eleger-presidente-evangelico.html>>. Acesso em: 10 nov. 2014.

Recebido em: 10/01/2015

Aprovado em: 02/03/2015

ENTREVISTA

APRESENTAÇÃO À ENTREVISTA DE PHILIPPE PORTIER

Marcelo Ayres Camurça¹

Philippe Portier é um pensador que vem despontando na reflexão sobre o papel público da religião na França e na Europa. A partir de suas pesquisas no Laboratório que dirige desde 2008, o Groupe Societé, Religions, Laïcités (GSRL), pertencente ao Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) e à École Pratique des Hautes Études (EPHE), ele vem aportando importantes contribuições no âmbito do panorama religioso na França e na Europa no que tange às transformações nos “regimes de regulação” dos Estados modernos em relação às religiões. Também faz uma reflexão sobre as mutações pelas quais passa o Catolicismo francês diante da pluralidade e laicidade.

Devido à sua intensa atuação no âmbito dos fóruns de pesquisa sobre o estado da arte das religiões na Europa, integra o comitê editorial das revistas *Archives des Sciences Sociales des Religions* e *Social Compass*, periódicos de referência no tema dentro do campo das Ciências Sociais e Humanas.

Portier visitou o Brasil em outubro de 2012, quando proferiu palestras e cursos na Universidade Federal de Juiz de Fora (MG), além de estar sendo traduzido em várias das revistas científicas brasileiras especializadas na temática da religião nas suas interfaces com a sociedade e a cultura, como *Rever* (2010), *Numen* (2009; 2013), *Estudos de Religião* (2011), *Horizontes* (2011), com destaque ao artigo *A regulação estatal da crença nos países da Europa Ocidental*, publicado em *Religião e Sociedade*, n. 31, v. 2 de 2011.

¹ Docente do PPG em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. Membro do Conselho Editorial da *Debates do NER*. Realizou seu estágio pós-doutoral em 2009-2010, sob a supervisão de Philippe Portier no GSRL, Paris, França. Contato: mcamurca@terra.com.br

A entrevista com Portier, que agora a *Debates do NER* publica, versa sobre a polêmica do *casamento gay* projeto do governo francês que regularizava a união estável entre pessoas do mesmo sexo com grande reação em setores conservadores da população francesa. Munido de uma grande erudição, o entrevistado percorre dimensões históricas, jurídicas, filosóficas e sociológicas para problematizar e contextualizar a problemática.

ENTREVISTA COM PHILIPPE PORTIER²

DO CASAMENTO CIVIL AO “CASAMENTO PARA TODOS”: SECULARIZAÇÃO DO DIREITO E MOBILIZAÇÕES CATÓLICAS³

Parece-nos pertinente e pedagógico conservar o fio histórico do debate. Trata-se, portanto, de recolocar em perspectiva histórica – uma perspectiva longa – a controvérsia de 2012-2013, na França, sobre o acesso das pessoas do mesmo sexo ao casamento civil.

INSTAURAÇÃO DO CASAMENTO CIVIL E PLURALIDADE DOS USOS DO CONCEITO DE NATUREZA

Entrevistadora: Sobre a concepção do casamento civil, principalmente na obra de Portalis: o casamento “não é nem um ato civil nem um ato religioso, mas um ato natural que recebeu a atenção dos legisladores e que a religião santificou”. Seria essa a mesma natureza em pauta nos debates recentes?

Philippe Portier: Talvez possamos retomar os usos diferenciados do conceito de natureza no momento de constituição da civilização democrática, opondo dois grandes modelos: o modelo católico e o revolucionário. Ambos utilizam

² Traduzido por Janyne Martini (UFRGS).

³ Esta entrevista foi publicada em francês pela Revista Sociologie, no fascículo de 2015.1. A entrevistadora é Céline Béraud, professora da Universidade de Caen.

a palavra “natureza”; no entanto, não lhe atribuem a mesma significação. Os revolucionários, seguindo no caminho do Iluminismo⁴, dissociam a ordem natural e a tradição religiosa: a religião aprisiona o sujeito em um mundo de regras góticas; a natureza, ao contrário, faz o sujeito aderir à sua liberdade originária. Em contrapartida, os católicos, quando não são influenciados pelo pensamento de tendências jansenistas, associam as duas noções, ligando ambas à vontade divina. Esse esquema de compreensão da natureza determina abordagens diferentes da questão do casamento.

O mundo secular entende o casamento a partir do esquema contratual, pelo qual duas subjetividades se associam diante da sociedade. Disso, ele conclui que o laço matrimonial não está determinado para a eternidade: o que o homem uniu, o homem pode separar. Mesmo Portalis, no momento da estabilização do período napoleônico, admite isso em sua alocução de apresentação do Código Civil em 1804: ainda que seja preciso dificultar a sua realização, para não perturbar a ordem social, deve-se perenizar a possibilidade do divórcio, instaurado em 1792. É verdade que esse modelo se “institucionaliza”, pois é o direito do Estado que configura a aliança, mas apoiado em um imaginário que rompe com aquele do Antigo Regime. A norma não deriva mais de uma lei divina: fruto da vontade do legislador, ela permite aos cônjuges defender sua soberania, tanto no momento da fundação do casal quanto no de sua dissolução.

O mundo católico, por sua vez, ligado a uma filosofia substancialista, permanece hostil à “secularização” do casamento, que é encarado como uma heteronomia. Em matéria de casamento, há apenas uma lei que vale, aquela de Deus, que a Igreja transmite. Então, nada de casamento civil, que é visto apenas como um concubinato legal. É perante Deus, na igreja, e não diante dos homens, na prefeitura, que deve ocorrer a união. Tampouco, há divórcio, desde a Idade Média: os cônjuges, unidos por

⁴ HAZARD, Paul. *La crise de la conscience européenne (1680-1715)*. [1935] Paris: Le Livre de Poche, collection références, 1994.

um sacramento (instaurado em 1215 no Concílio de Latrão), formam uma só carne, como diz o Gênesis. É a *una caro*, que nenhuma vontade humana pode separar⁵.

Entrevistadora: Há também a questão da escolha do cônjuge... Esse é um dos elementos centrais do casamento civil, que o distingue do casamento sujeito à autoridade do *pater familias*.

Philippe Portier: Na verdade, a Igreja católica, desde a Idade Média, vinha defendendo a livre escolha do cônjuge: o consentimento dos esposos era, em seu direito, uma condição para a validade do casamento. Essa regra acarretou grandes tensões: com as famílias e com o poder real, que não pretendia arquitetar o casamento independentemente da autorização das famílias⁶. Essa “subjettivação” do vínculo matrimonial poderá surpreender e requer duas observações. Por um lado, ela procede, como sublinhou Jack Goody⁷, de uma luta de influência entre os polos de poder: trata-se, então, para a Igreja, de separar os indivíduos das dependências sociais que os distanciavam de sua própria jurisdição. Por outro, a importância dada ao consentimento não representa de forma alguma uma adesão ao programa voluntarista da modernidade, mesmo que ele a prepare⁸: o consentimento é a expressão da adesão às regras de uma “instituição” que a sociedade não cria, mas descobre na ordem natural-divina.

Mas retomemos. Para a Igreja, a Revolução marca então uma ruptura decisiva na ordem da civilização. Mesmo que o Antigo Regime nem sempre

⁵ LEGENDRE, Pierre (Org.). *Ils seront deux en une seule chair: scénographie du couple humain dans le texte occidental*. Bruxelles: Van Balberghe librairie, 2004.

⁶ BURGUIÈRE, André. *Le Mariage et l'Amour: en France de la Renaissance à la Révolution*. Paris: Le Seuil, 2011.

⁷ GOODY, Jack. *L'Évolution de la famille et du mariage en Europe*. Paris: Armand Colin, 1985.

⁸ HERMET, Guy. L'individu-citoyen dans le christianisme occidental. In: BIRNBAUM, Pierre (Org.). *Sur l'individualisme*. Théories et methods. Paris: PFNSP, 1991. p. 132 et seq.

convergissem com ela, ao menos ele mantinha o essencial: até o Édito da Tolerância, de 1787, ele reconhecia apenas o casamento católico, preservando juridicamente, dessa forma, a unidade confessional do reino; o Estado, além do mais, defendia o princípio da indissolubilidade da união. A lei cristã valia, então, como lei geral. Ora, esse grande modelo, que a Igreja demorou vários séculos para impor, desmorona em 1789. Por um lado, o casamento “se seculariza”: o governo não pretende mais relacionar seu trabalho de construção das regras da união à legislação divina. Por outro lado, o casamento “se individualiza”: doravante ele apenas une, e de maneira revogável, vontades subjetivas. Os católicos do período percebem essa virada – que reduz a religião a uma função setorial da sociedade, enquanto, ainda ontem, ela constituía uma norma englobante – sob o signo da decadência. Barruel, Maistre e Bonald a analisam até mesmo como o produto de uma conspiração “satânica”.

Entrevistadora: Não se pode pensar a laicização sem a pluralidade religiosa. Não existe apenas uma oposição entre o Estado e a Igreja católica. E os protestantes? E os judeus? Antes mesmo da questão do casamento civil, existe a do casamento entre os protestantes, cuja união não era mais reconhecida desde a revogação do Édito de Nantes e cujos filhos eram considerados bastardos. O senhor está nos falando de uma concepção católica do casamento. Para os protestantes, o casamento não é um sacramento. Os judeus autorizam o divórcio. Quando Portalis mantém a possibilidade do divórcio, ele o faz em nome da pluralidade religiosa. Para ele, existe um ideal de indissolubilidade ligado ao próprio amor.

Philippe Portier: Creio que essa observação sobre a pluralidade religiosa é absolutamente essencial. Buscou-se, por um tempo, depois das guerras de religião, resolver a questão impondo um absolutismo político, frequentemente apoiado na religião do príncipe (*cujus regio, ejus religio*, segundo a fórmula extraída da Paz de Ausburgo). Acaba que, como bem demonstrou John Rawls em *O liberalismo político*, essa maneira de gerir as irredutíveis

divisões do social funciona apenas por um tempo. Como diz respeito à liberdade, mas também à ordem pública, é preciso que o Estado modifique logo seu modo de intervenção política. Conhecemos o princípio: a primazia do bem, que leva o governo a se colocar a serviço de uma doutrina moral única, precisa ser substituída pela primazia do justo, que o conduz a preservar simples regras procedimentais (os princípios de igualdade e liberdade), a partir das quais os indivíduos configuram seu próprio universo de existência. A laicização, caso analisada como o processo a partir do qual o poder político afirma sua independência face à lei divina, exprime esse desígnio de autonomização em relação a uma doutrina compreensiva do bem.

O mundo pós-revolucionário visa a permitir que cada um escolha seu próprio caminho, particularmente no plano das adesões religiosas. Um dos argumentos de Portalis para perenizar o divórcio está ligado efetivamente à necessidade de levar em conta a diversidade das opiniões sobre o assunto. Sem dúvida, todavia, é preciso matizar essa adesão ao pluralismo. Por um lado, os governos ainda mantêm a instituição religiosa no coração do aparelho estatal: quatro cultos são “reconhecidos” no âmbito de um sistema que os recruta a serviço da construção e da difusão da moral pública. Estima-se, então, que, até os anos 1880, não pôde existir laço social sem dependência religiosa. Por outro lado, os governos ainda mantêm a cultura religiosa no seio da norma legislativa. Isso é perceptível, por exemplo, pela distribuição hierárquica dos papéis no casal – que, inclusive, não desapareceu com o advento da Terceira República: até bem recentemente, o direito do Estado reproduziu na questão da gestão da vida íntima (contracepção, aborto, homossexualidade...) as grandes regras do discurso eclesial.

No século XIX, no entanto, a Igreja, que cai rapidamente no espírito de intransigência (apesar de suas minorias liberais), não controla a força desses vínculos. Antes de tudo, ela sente bem mais que o mundo, fundado no duplo princípio de soberania do Estado e da liberdade de consciência, agora lhe escapa que ele se constitui fora de qualquer fundamento absoluto, na indeterminação dos fins, à extrema distância, seja como for, da verdade cristã. Daí as várias mobilizações que ela suscita, principalmente no campo filosófico.

Entrevistadora: Então, podemos falar de uma mobilização filosófica?

Philippe Portier: Exatamente, e a natureza, da qual falávamos há pouco, terá um papel central nesse combate. Falamos da figura de Bonald. Ele é um dos grandes orquestradores da reação católica das três primeiras décadas do século XIX. Por exemplo, em 1816, ele leva à votação a lei em favor da supressão do divórcio, que só será reestabelecido em 1884. Esquece-se com frequência que sua argumentação se apoiava então no conceito de razão, sendo este mesmo ligado ao de natureza (instituída por Deus): o Iluminismo traiu a *ordo rerum*, à qual convém religar novamente o universo político. Nessa perspectiva, três pilares são essenciais para Bonald: a religião, a monarquia e a família; todos três organizados em ordem hierárquica. Percebe-se claramente, então, ao que se opõe essa trilogia: à descrença, à democracia e ao individualismo. Porém, esse discurso da natureza logo será objeto de uma conceptualização mais pesada na própria Roma, a favor da renovação tomista. A partir de meados do século XIX, ele se organiza em torno dos jesuítas da *Civiltà Cattolica* e, particularmente, de Luigi Taparelli d’Azeglio, próximo do papa Pio IX, e cuja obra vai inspirar o papa Leão XIII. Este, eleito papa em 1878, torna a filosofia escolástica até mesmo o pensamento oficial da Igreja em sua encíclica *Aeterni Patris* (1879). Nela se articulam a Escritura e a natureza, ambos conservatórios da lei de Deus; a fé e a razão, tanto uma quanto a outra, meios de atingir seu conhecimento. Esse apelo à filosofia da natureza corresponde a uma dupla função estratégica: uma função agregativa, pois permite à Igreja, na ocasião dividida em múltiplas linhas de pensamento, reencontrar-se em torno de uma filosofia compartilhada; e uma função polêmica, já que possibilita à Igreja adentrar no espaço semântico da modernidade, que então o racionalismo organiza massivamente em torno dos conceitos de natureza e de razão; dando-lhes, é claro, uma significação original. Poder-se-ia afirmar que, apoiado no pensamento de Tomás de Aquino, ele substitui o “racionalismo moderno” (de tipo kantiano) por um “racionalismo clássico” (de tipo aristotélico), que concebe a natureza apenas como um conjunto englobante repleto de fins divinamente determinados.

Esta construção que faz prevalecer, no fim das contas, a soberania de Deus sobre a autonomia do sujeito, não está livre de influenciar, com certeza, a concepção da família.

Entrevistadora: O texto de Portalis, ao afirmar que é natural, nega essa visão católica.

Philippe Portier: Com efeito, essa ideia permanecerá arraigada mesmo entre aqueles que aceitam a sociedade revolucionada. Um autor como Tocqueville, cuja sociologia inteira repousa na ideia de que o mundo moderno se constrói sobre o fundamento da “equalização das condições”, estima que a família permanecerá à margem da expansão democrática: nela subsistirá a ordem hierárquica. Essa persistência da distribuição tradicional dos papéis alivia a Igreja romana apenas em parte. Ela considera que as fundações do mundo antigo já estão profundamente arruinadas. A redução do casamento a seu estatuto civil desde 1792, a possibilidade do divórcio, antes de 1816 e depois de 1884, a exaltação do sentimento romântico; tudo isso, do seu ponto de vista, traduz uma insuportável decadência, prelúdio de outras desgraças.

Com frequência, diz-se que o catolicismo oficial se torna “familiarista” no século XIX⁹. Ele já era antes, mas não exprimia nos textos de combate, uma vez que a ideologia da família como totalidade constituía o imaginário vivido de toda a sociedade. É a partir do momento em que a união matrimonial se vê impregnada em parte pelos axiomas do individualismo (mesmo se permanecem, no direito e nas práticas sociais, traços da idade antiga) que a Igreja investe nesse campo. A alternativa pode ser descrita da seguinte maneira: a modernidade encara a sociedade como uma associação de indivíduos; o catolicismo, excetuando o direito natural clássico, sustenta, segundo sua própria expressão, que a “célula de base da sociedade” é a família. Esse retorno às divisões do século XIX explica as mobilizações contemporâneas.

⁹ LENOIR, Rémi. La question familiale, Familialisme d'Église, familialisme d'État. *French Politics, Culture and Society*, New York; Oxford, v. 17, p. 3-4, p. 75 et seq., Summer/Fall, 1999.

Entrevistadora: Seria interessante qualificarmos qual conceito de natureza que eles tinham.

Philippe Portier: Para a Igreja da época – que deveria então fazer frente, em seu seio, a uma explosão de tendências (algumas fideístas, outras tradicionalistas, outras, mesmo ao lado do liberalismo católico, que recorrem ao racionalismo moderno) – existem, na verdade, duas fontes de compreensão do mundo: a Revelação (a Escritura, tal qual foi compreendida pela tradição da Igreja) e a natureza, conforme uma tendência que se acentua a partir de meados do século XIX. A respeito desse último ponto, pode-se colocar as coisas nos seguintes termos: quando o sujeito exercita corretamente sua razão, ele pode reconhecer na natureza a ordem desejada pelo próprio Deus. Não há contradição, portanto, com o que mostra a Escritura.

Esses elementos estão claramente explicitados na encíclica *Aeterni Patris*, da qual eu falava há pouco. Eles são encontrados novamente em uma encíclica de Leão XIII promulgada em 1880, especialmente dedicada à questão do casamento, a *Arcanum divinae*, que relembra que “as doutrinas racionalistas [estão] tão repletas de ruínas e calamidades quanto estão plenas de mentira e injustiça”. Essa doutrina jus naturalista articula três momentos teóricos. Um momento *cosmológico*: o mundo não é, como deseja a modernidade cartesiana, um reservatório de forças brutas, desprovido de qualquer finalidade geral. Criado por Deus de maneira estritamente ordenada, ele esboça, ao contrário, um cosmos, no qual cada ser pendente para seu lugar natural. Lê-se no *Arcanum divinae*: “Deus ordenou todas as coisas conforme sua vontade e seu espírito, de forma que cada uma delas atingisse convenientemente seu fim”. Esse discurso refere-se ao reino mineral e ao reino vegetal, mas não apenas a eles. O *regnum hominis* não escapa a essa regra.

Vejamos o momento *ontológico*: com efeito, o homem não é pura autonomia. Ele responde a um sistema de finalidades que não escolheu, que se impõem a ele caso queira, pelo menos, levar uma vida de acordo com a vontade de Deus. Sem dúvida ele poderia, por um impulso de sua vontade

desgarrada, subtrair-se às determinações dessa ordem natural; sem dúvida ele poderia recusar a aliança, mas não sem colocar em risco sua salvação e felicidade no mundo terreno. É justamente aí que se percebe onde se ocorre o distanciamento do racionalismo iluminista, que propõe uma equivalência entre a natureza e a liberdade. De Diderot a Holbach, ele considera que o homem apenas responde a seu ser “natural” quando, ao se desfazer dos constrangimentos que lhe são impostos pelas religiões e tradições, determina por si só as regras de sua existência. A evocação dos direitos “naturais” do homem em 1789 tem ligação com esse desígnio.

No entanto, o discurso da Igreja comporta também um momento *politológico*. O magistério da Igreja considera que deva existir uma continuidade entre o direito político e o direito natural. Aquele não deve mais se construir a partir da autonomia da vontade dos homens, do príncipe, quer se trate do príncipe de Hobbes ou do corpo social de Rousseau. Ele deve se construir em conformidade com o direito natural e, portanto, divino: deve configurar as vidas de acordo com finalidades que a ordem das coisas revela, ela mesma necessariamente em consonância com o discurso da Escritura. No espírito do magistério, essa orientação virtuosa do político pode se construir apenas na harmonia entre a Igreja e o Estado. Tudo isso instrui o tratamento dado à questão do casamento.

O ANO DE 1884, A LEI NAQUET E A QUESTÃO DA DISSOLUBILIDADE

Entrevistadora: Vamos ao segundo momento de debates: o do divórcio, em 1884.

Philippe Portier: Realmente, como vinha dizendo, a partir de 1816, há uma regressão. Sob a influência de Bonald, a Restauração revoga o direito ao divórcio. Ele ressurgiu apenas em 1884, graças a Alfred Naquet, senador de Vancluse, partidário da separação da Igreja e do Estado, que foi, durante um tempo, próximo de Bakunin, de quem partilhava as ideias sobre a necessidade da igualdade – social, econômica, política – dos sexos. A proibição do

divórcio é, ao longo de todo o século XIX, resultado da influência católica, que pretende manter a regra sacra da indissolubilidade, e de uma influência burguesa, que visa a estabilizar o laço social ao reforçar a base familiar. A República, de acordo com seu programa, retorna, então, à inspiração de 1789. Mesmo que o faça muito timidamente: o divórcio é submetido a condições bastante restritivas, pautadas essencialmente no erro de um dos cônjuges.

Porém, para a Igreja católica, isso ainda é demais. Assim o escreveu Leão XIII na encíclica *Arcanum Divinae*: “Os que negam o caráter sagrado do casamento e que, após o terem desprovido de qualquer santidade, colocam-no no lugar das coisas profanas, invertem os fundamentos da natureza”. Daí uma condenação do casamento civil e do direito ao divórcio, que remetem ambos à falsa ideia de que “o laço contraído depende da vontade e de um direito puramente humano”. O magistério acrescenta, como em *Rerum novarum* (1891), que a família é em si uma “sociedade anterior ao Estado”, e deve, portanto, continuar isento a toda intervenção deste. Na época, aliás, esta visão comporta uma crítica ao protestantismo, que, enquanto bom aliado do iluminismo – relembram os papas – trabalha constantemente, onde é dominante, pela dessacralização do casamento.

Nos debates de 1884, esse discurso foi retomado pelo Monsenhor Freppel, bispo intransigente de Angers e deputado legitimista do Finistère. Aos olhos do Monsenhor, a laicização do casamento combina-se com a laicização da escola, para levar a França à sua ruína moral. Estamos aí, como sabemos, na estrutura compreensiva em andamento na obra *Syllabus*, de Pio IX. Carl Schmitt não se engana quando declara, em *A visibilidade da Igreja*, que o catolicismo é “a grande alternativa sem qualquer mediação possível”.

Entrevistadora: Freppel é de um antissemitismo inacreditável...

Philippe Portier: Certamente, o catolicismo do período é marcado por um antissemitismo que frequentemente assume uma forma muito brutal, como veremos, por exemplo, na ocasião do caso Dreyfus, no jornal francês *La Croix*. Ele combina três componentes: um antissemitismo religioso

(o que se chama de antijudaísmo: os judeus são o povo deicida); econômico (os judeus formam uma potência financeira que explora trabalhadores franceses); e político (eles são, como exemplifica o “judeu Naquet”, participantes ativos na descristianização da França). Para o catolicismo intransigente, o antisemitismo tem a ver com a antimodernidade.

Se retomamos a questão da organização concreta da família, o discurso católico “fim de século” reata com as injunções de Bonald. Constituída pelo casamento religioso, a família descreve uma estrutura ternária, associando, conforme um modelo hierárquico, o pai, a mãe e sua prole. Há, então, o ponto que não é jamais questionado: a mãe deve obediência ao seu esposo. Situada no polo da sensibilidade, ela é destinada, como para Aristóteles, a se ocupar da esfera doméstica. O homem, com sua racionalidade, situa-se no polo do público. Seria preciso ressaltar que essa determinação de papéis se apoia em uma forma de continuidade “naturalista” entre a biologia, a psicologia e a sociologia: porque a mulher carrega o bebê que lhe é mais próximo, e porque ela lhe é mais próxima, deve-se fixá-la ao lar¹⁰.

Entrevistadora: Nessa época, esse pensamento é comum a todo mundo... Não é isso que constitui a especificidade de uma antropologia católica no período.

Philippe Portier: Sim. Com efeito, à exceção da corrente feminista nascente, todos concordam nesse ponto. Retomaremos em breve esse consenso do período. Ressalte-se por enquanto que a capacidade de criação da mulher, da forma como o magistério a encara, é biológica, com certeza, mas também espiritual. Essa dupla fecundidade faz com que lhe destinem dois lugares possíveis de realização: o círculo doméstico, como já falamos, mas também o círculo congregacionista. É, amparando-se nesse discurso inatista, que a Igreja vai, ao longo de todo século XIX, mobilizar as mulheres em uma

¹⁰ Mesmo se a Igreja, por outro lado, também fabrique militantes, a partir da virada dos séculos XIX e XX.

vasta empreitada de reconstituição das congregações. O efeito será duplo. O primeiro deles, previsível, resultará na intensificação do controle da sociedade pelas instituições da Igreja (congregações de ensino, de caridade etc.); o segundo, emergente, conduzirá, como o destacou Claude Langlois¹¹, ao favorecimento, de maneira paradoxal, da autonomização (relativa) das mulheres engajadas na Igreja, com efeitos na sociedade como um todo.

Entrevistadora: Poderíamos encontrar nos filósofos iluministas, como Rousseau, o mesmo quadro desse trio familiar. A razão e o coração estão em toda parte. A complementariedade também. Portanto, ninguém questiona essa complementariedade hierárquica dos sexos. Não existe uma semelhança com o discurso dos republicanos?

Philippe Portier: O universo republicano, tal como se mostra nos anos 1880, assenta sua visão do mundo em outros axiomas. De sua parte, ele pretende reconhecer o princípio individualista, e não o princípio organicista. Como você sugere, poderíamos nos referir à filosofia do voto. Para as autoridades católicas, o voto é, nessa época, um “ato religioso”, através do qual o fiel tem o dever de sempre fazer prevalecer a causa de Deus no combate contra a modernidade. Prevê-se, mesmo nos catecismos eleitorais do período, sanções canônicas àqueles que transgrediam a regra. Para os pensadores republicanos, o voto é um ato político, pelo qual o sujeito exprime sua autonomia. Reencontra-se aí a filosofia do contrato social. Acaba que, assim como pôde destacar Carole Pateman, esse contrato social estabelece-se em um “quadro patriarcal”. A despeito da admissão do direito ao divórcio, o direito republicano continua globalmente mantendo as mulheres em um *status* de subordinação social e política, como se “a diferença sexual, as relações entre os sexos e a esfera privada fossem por definição estranhas à política”¹².

¹¹ LANGLOIS, Claude. *Le Catholicisme au féminin: les congrégations françaises à supérieure générale au XIX^e siècle*. Paris: Cerf, 1984.

¹² PATEMAN, Carole. *Le contrat sexuel*. Paris: La Découverte, 2010. p. 304.

Entrevistadora: Existe, portanto, entre os dois discursos uma aliança contra as mulheres?

Philippe Portier: Com efeito, para que a emancipação ocorresse, foi necessário bloquear dois discursos que desembocavam em uma “naturalização da arbitrariedade”. Relembremos, todavia, que essa subordinação feminina no seio do casamento se inscreve em universos diferentes de pensamento. Os republicanos apoiam sua concepção geral da vida social no esquema do “contrato”; os católicos, no imaginário da “instituição” legada por Deus. Para o magistério, mesmo que as reformas concretas do direito da família feitas pelos republicanos sejam modestas no fim das contas, elas são, necessariamente, prelúdio de outras, ainda mais corrosivas. Este discurso do *slippery slope* estrutura todo o discurso católico a respeito da modernidade: a partir do momento em que os indivíduos se desviam da jurisdição de Deus (e da Igreja, que o representa) para se apoiar no único princípio de subjetividade, engajam-se necessariamente em uma dinâmica sem fim da dissolução moral. A intervenção do cardeal Barbarin, em setembro de 2012, prevendo que o casamento entre pessoas do mesmo sexo conduzirá à abolição da proibição da poligamia e, até mesmo, do incesto, no debate sobre o “casamento para todos” remetia a esse esquema analítico.

Entrevistadora: Eu gostaria apenas de precisar os termos “natureza”, “instituição” e “contrato”. O senhor estava certo ao introduzir a oposição entre contrato e instituição, tão central para a Igreja.

Philippe Portier: Essa diferença entre a instituição e o contrato é importante. Ela implica a revisão do credo eclesial nesse assunto. Presente já desde Bonald, a teoria da instituição vai ser desenvolvida por juristas católicos de primeira linha nos anos 1910-1940. Pode-se pensar particularmente em Maurice Hauriou e Georges Renard. Essa composição doutrinal exerce uma dupla função: uma polêmica e outra política. A polêmica é a de denúncia: trata-se de questionar a ideia contratualista de que a vida social poderia se organizar a partir das escolhas soberanas dos sujeitos e lembrar que insti-

tuições já presentes precedem nossas decisões. A ideia subjacente é justamente mostrar que as sociedades marcadas pelo imaginário do contrato não podem jamais constituir um social forte, um laço sólido, um vínculo perene. Já a função política, é a de reconstrução (conforme a palavra cara a Hauriou): trata-se de lembrar aos indivíduos que estão imersos em redes de significação que os ultrapassam de todas as partes. É esse o caso do casamento: ele é uma instituição que sempre existiu. Não seria possível querer transformá-la: ela tem suas regras às quais a vontade humana se contenta a aderir, a qual o Estado deve se satisfazer em perenizar.

Entrevistadora: É esse também todo o debate da escola francesa de Sociologia!

Philippe Portier: Com certeza, é preciso dar espaço à Igreja para participar desse debate sobre a instituição: ela precisa denunciar como produtor de dissolução esse mundo que, ao dissociar as funções científicas, econômicas e políticas da função religiosa, constitui-se fora dela. O pensamento republicano está dividido. De um lado, ele afirma o direito do sujeito à autodeterminação. Nesse sentido, ao menos no imaginário, ele vai ao encontro do contratualismo. Por outro, ele reconhece o risco de dissociação que esse individualismo carrega. A tese do republicano convicto, Émile Durkheim, sobre o suicídio é resultado dessa inquietação.

Entrevistadora: É o temor da anomia?

Philippe Portier: De fato, é o temor da anomia, que provém da dificuldade de criar unidade a partir da pluralidade. No século XIX, este desejo de resolver a dificuldade se manifesta sem trégua. O Antigo Regime, ao menos teoricamente, não enfrentava esse problema: ele estava ligado ao “modelo da encarnação”, no qual o monarca, associado à Igreja, absorvia em seu corpo a totalidade do reino. O mundo moderno, segundo a expressão de Tocqueville, “rompe a cadeia e coloca cada elo à parte”. Não se deixa absolutamente o social à mercê de sua dinâmica individualista: tudo é feito, mesmo quando se afirma a primazia da autonomia, para recriar o laço, para

reconstruir, como você dizia, a instituição. O período napoleônico é uma primeira ilustração disso. Quando Portalis apresenta os Artigos Orgânicos junto ao pacto concordatário ou quando relembra, em 1804, as linhas gerais do Código Civil, com certeza ele afirma seu apego com as liberdades de 1789, mas exprime, simultaneamente, a necessidade de limitar a expansão delas, ao submetê-las às regras instituídas pela lei. O período republicano mostra, em outros tons, o mesmo esquema limitativo: pensa-se no Durkheim de *A educação moral* que, para impedir a anomia, apela para a execução de poderosos dispositivos de “regulação” e “integração”¹³, e, ademais, mostra-se então muito inquieto com a adoção das legislações sobre o divórcio na Europa, porque elas parecem fragilizar a estrutura familiar e, por consequência, o laço social. Sem dúvida, é preciso lembrar, todavia, que esse pensamento sobre a disciplina social, que com frequência retoma mimeticamente as aparelhagens da civilização católica¹⁴, não se inscreve no mesmo universo filosófico: ele está ancorado no mundo da autonomia e dá acesso, assim, a uma individualização crescente dos modos de existência, o que a sociologia católica do tempo presente muito bem.

A SEPARAÇÃO

Entrevistadora: Retomemos a questão do casamento. Não se assistiu a uma revolução do casamento no Ocidente?

Philippe Portier: Sim, claro. Sobre esse ponto, compartilho o que afirma a socióloga Irène Théry, em seu livro *Le Démariage*¹⁵, sobre a transformação da concepção do casamento, ligada ao princípio de igualdade dos sexos, que se torna absolutamente central; o que, aliás, diversas enquetes sobre os valores mostram (apesar dos efeitos remanescentes na opinião pública sobre a relação

¹³ DURKHEIM, Émile. *L'éducation morale* [1903]. Paris: PUF, 2012.

¹⁴ LEGENDRE, Pierre. *L'amour du Censeur*. Paris: Seuil, 1974.

¹⁵ THÈRY, Irène. *Le Démariage*. Paris: Odile Jacob, 1993.

específica das mulheres aos filhos). Centralidade do amor, cuja perenidade o casal deve sentir constantemente; facilitação dos procedimentos de divórcio; dissociação – pela transformação mesmo do direito – entre sexualidade e procriação; dissociação entre parentalidade biológica e educativa; dignidade equivalente entre as filiações legítima e natural. Muito me marcou a fala do decano Carbonnier, grande professor de direito: ele pensava a concepção de família associada à reprodução biológica, ao dizer que “o que faz a família não é o casal, mas a suposição de paternidade”.

Entrevistadora: Não se pensa mais assim hoje em dia.

Philippe Portier: Claramente não. Dissociamos a família do parentesco. É o casal que conta¹⁶. Resta saber porque, em determinado momento, em meados dos anos 1960 e 1970, o direito da família se transforma. Pode haver uma explicação pelos valores, a partir da transformação da morfologia das sociedades (urbanização, transformação da estrutura de classe, desparoquização). A “segunda revolução francesa”, como dizia Henri Mendras, introduz novos modelos de realização. Ainda estávamos, mesmo na esquerda, em uma lógica dos deveres que retomava, na verdade, o antigo *ethos* heterônimo, mas o colocando a serviço da integração da comunidade social; passa-se, então, para uma lógica da igualdade, uma lógica dos direitos. A lição de Durkheim é útil: a regra jurídica traduz sempre, mesmo com atraso, a consciência coletiva. Apesar das oposições de um de Gaulle, que permanece atrelado ao antigo modo de regulação socioética, as modificações do direito vão no sentido daquilo que a opinião pública demanda naquele momento.

Dito isso, desse ponto de vista, ao menos desde o início do século, existe uma forte resistência ao movimento de individualização das condições. Estaríamos enganados ao dizer que o movimento familialista ocorrido entre setembro de 2012 e junho de 2013 é recente. Ao longo de todo o século, a Igreja católica percebe bem que a estrutura familiar tradicional está ameaçada,

¹⁶ GIDDENS, Anthony. *La Transformation de l'intimité*. Sexualité, amour et érotisme dans les sociétés modernes. Rodez: Editions du Rouergue, 2004.

devido ao efeito corrosivo da individualização da vida e da secularização do Estado descrito no *Arcanum Divinae*. É preciso, portanto, defender a família. O campo de análise da Igreja não se restringe simplesmente ao território francês. Ela também se interessa pelo que acontece nos países “protestantes” – Inglaterra, Estados Unidos ou Canadá – onde existem aberturas ainda mais “ímorais” na legislação. Por toda parte, a modernidade vem minar a ordem social familialista, sem a qual não pode existir ordem social harmoniosa.

Então, ao longo de todo esse período, a Igreja vai construir um certo número de associações, ora de vocação social (aquelas que agem no terreno sociopolítico), ora de vocação espiritual, ambas visando à reconstrução do *ethos* comum em torno dos seus valores tradicionais. De um lado, um movimento sociopolítico – penso aqui na “Associação dos Chefes de Família”, de nome significativo, criada nos anos 1900, para lutar pelo ensino privado e denunciar os descontroles do ensino público, de onde virão as associações de pais de alunos do ensino privado (as APELS). Da mesma época, penso também nas ligas femininas, cuja missão é educar as mulheres para a política, a fim de que elas incitem seus maridos a “votar bem”. E depois, nas primeiras associações familiares católicas. Aliás, é certo que essas associações, carregadas por personalidades marcantes nos anos 1920-1930, como Auguste Isaac e Georges Pernot, obterão vitórias significativas no entreguerras, também sob o regime de Vichy, e ainda nos anos 1950, no campo da regulamentação dos costumes (aborto, limitação do divórcio; mesmo que a esquerda não se mostre muito mais progressista nesses âmbitos), do apoio material à família (subsídios familiares) e do apoio às escolas privadas (subvenções no governo Vichy, Leis Marie, Béranger e Debré). As declarações da UNAF (União Nacional das Associações Familiares), no outono de 2012, sobre o “casamento para todos” são também o produto dessa história. Eu me referia ao movimento sociopolítico, mas também há um movimento espiritual que se realiza, participando do mesmo rearmamento da ética familiar. As *Equipes de Nossa Senhora* organizadas pelo abade Caffarel em torno da revista *L'Anneau d'Or* (nos anos 1930) são bastante representativas desse movimento: trata-se, por meio das reuniões de casal, de re-sacramentar a família, como incitava

Pio XI em sua encíclica de 1930, *Casti Conubii*, sobre o casamento cristão. Nela, defende-se a teologia da *una caro*, ordenando a sua dupla finalidade, reprodutiva e educativa. Nesse âmbito, é preciso lembrar ainda da *Associação do casamento cristão*, criada em 1918 pelo abade Viollet, visando a defender o pudor antes do casamento e, ao se opor à contracepção, a fecundidade nesse período de depressão demográfica.

Porém, não se deve encarar o catolicismo como um todo absolutamente unificado. Já nos anos 1930, existem em seu seio lateralidades e mesmo heterodoxias. Logo, o pensamento do desvio assume forma intelectual. Nesse período, autores de obediência personalista, como Nédoncelle ou Mounier, inspirados pela teologia alemã, insistem na importância do amor na definição do elo familiar. Essa visão estará presente novamente nos textos do Segundo Concílio do Vaticano. Incluo mais uma observação: no mesmo período, retoma-se a ideia de natureza. Um sobressalto agostiniano, em torno, por exemplo, dos *Annales de philosophie chrétienne*, manifesta-se desde os anos 1900-1910 e se propõe a pensar a relação do homem com o mundo não tanto a partir da noção de natureza quanto da noção de consciência íntima. No seio mesmo do tomismo, um discurso crítico emerge, em torno de um Marie-Dominique Chenu, que convida a conceber a natureza de outra forma: não mais como um *corpus* fechado de regras intangíveis, mas como um conjunto de orientações evolutivas, suscetíveis de apropriações diversas em função do tempo e do local. Mas também há resistências mais subterrâneas, que se manifestam entre os cristãos de base. É preciso reler aqui as cartas enviadas ao abade Viollet por seus fiéis, que exprimem sua incompreensão, e por vezes, seu sofrimento, diante das regras rígidas impostas pela Igreja, notadamente na temática da contracepção desde os anos 1850-1860¹⁷, e tornadas ainda mais rígidas por Pio XI. Já se dá ali uma primeira subjetivação do pertencimento cristão, que continuará aumentando¹⁸.

¹⁷ LANGLOIS, Claude. *Le crime d'Onan, le discours catholique sur la limitation des naissances (vers 1820-1968)*. Paris: Les Belles Lettres, 2006.

¹⁸ SÉVEGRAND, Martine. *L'Amour en toutes lettres: questions à l'abbé Viollet sur la sexualité, 1924-1943*. Paris: Albin Michel, 1996.

Entrevistadora: Essas facções não ganharam... O que se pode concluir desse panorama?

Philippe Portier: Sem dúvida elas não ganharam no *coração* da instituição, ainda que a teologia do casamento tenha evoluído mesmo com o Segundo Concílio do Vaticano, e mesmo a teologia do prazer sexual, com Pio XII. Elas demonstram, no entanto, que a secularização não é apenas um processo externo ao grande corpo católico, mas se constitui também no interior dele mesmo, a partir dos mecanismos de dissociação que acabo de esboçar.

INDIVIDUALISMO, DIFERENÇA DOS SEXOS E PÂNICO MORAL

Entrevistadora: Essa desinstitucionalização da família não engendra um sentimento de angústia na sociedade francesa? Não foi o que vimos com o caso do “casamento para todos”?

Philippe Portier: É necessário falar do sentimento de “pânico moral” que tomou conta dos opositores do “casamento para todos”. A isso eu acrescentaria facilmente essa observação: nossa sociedade está presa no que Jürgen Habermas pode chamar em seus trabalhos recentes de fenômeno de “pós-secularização”. Assiste-se, a um só tempo, à regressão continuada da influência cristã e à revivescência das “comunidades tradicionais de pertencimento”¹⁹.

Nota-se o primeiro fenômeno na própria dinâmica do direito. Desde os anos 1960, vemos a lei retirar-se quase predominantemente do universo da cultura cristã. O episódio do “casamento para todos” marca uma ruptura suplementar. Ao estender aos casais do mesmo sexo o direito ao casamento e à adoção, a lei adicionou um novo ângulo, após a facilitação do divórcio,

¹⁹ HABERMAS, Jürgen. Qu'est-ce qu'une société post-séculière? *Le Débat*, p. 6, nov./déc. 2008.

a equalização das filiações, a institucionalização do PACS²⁰, no esquema ocidental de nivelamento. Essa ruptura é, sem dúvida, o fruto da expansão da lógica da igualdade: em um mundo rendido aos argumentos do nominalismo, não vemos mais porque se deveria, no que diz respeito ao acesso aos direitos e à construção das instituições, fazer diferença entre os indivíduos. Era isso que valia ontem no âmbito do público e é isso que vale hoje no âmbito do privado. Esta evolução foi reforçada pela expansão paralela da ideia – que começa a germinar, com certeza, no século XVIII, mas que atinge sua maturidade social na segunda metade do século XX – de que a família deve se estruturar sobre o fundamento prioritário do amor²¹. Porém, a esse fator cultural, é pertinente adicionar um fator político: o retorno da esquerda ao poder, que, como já tinha se visto no momento da adoção do PACS em 1999, percebe nessas questões a nova fronteira da igualdade. Lembro-me desse episódio passionnal em abril de 2013, na Assembleia Nacional, quando, no momento da proclamação dos resultados do voto em favor da Lei Taubira, todos os deputados de esquerda se levantaram gritando “igualdade!”, diversas vezes.

Ao mesmo tempo, esse processo não é, de forma alguma, linear. Ele provoca, à medida que se complexifica, resistências no seio de toda opinião pública que permaneceu apegada, contra o nominalismo reinante, aos elementos de um esquema realista da organização da vida. Nosso mundo poderia muito bem ser, falando como James Hunter, aquele das *cultures wars*²². Parece-me que as manifestações de 2012 e 2013 ilustram isso bem, assim como o movimento de opinião que as acompanhou (no fim das

²⁰ N.T. O “pacto civil de solidariedade” (PACS) é um tipo de união civil oferecido pelo governo francês. É uma parceria reconhecida por lei entre dois adultos maiores de idade, independentemente de sua orientação sexual, que estabelece direitos e deveres no que se refere aos impostos, bens materiais, direitos sociais, entre outros.

²¹ LUHMANN, Niklas. *Amour comme passion*. De la codification de l'intimité. Paris: Aubier, 1990.

²² HUNTER, James. *Culture Wars*. The Struggle to Define America. New York: Basic Books, 1992.

contas, cerca de 50% da população recusava a evolução legislativa). Eu explico facilmente seu sucesso por duas razões. A primeira é, sem dúvida, a existência de uma certa atmosfera social. Pouco percebeu-se que, ao longo dos últimos anos, toda uma parcela da opinião, sem retornar à Igreja nos domingos e sem desejar re-penalizar a homossexualidade, reavaliava em seu sistema de ideias o lugar da ordem, da família, da autoridade, considerando de passagem que a criança apenas pode se desenvolver plenamente em uma família “clássica”²³. Esse esquema é sustentado, com certeza, pelos católicos praticantes, também sendo partilhado pelos católicos declarados, que se distinguem, nessas questões, dos sem religião. Esse apego à norma deve ser relacionado ao fato de que nossas arqueologias religiosas não podem desaparecer de uma só vez²⁴. Tem a ver também com a pressão, favorecida pela crise que atravessamos, de um novo regime de historicidade marcado simultaneamente pelo frenesi do movimento e a incerteza do futuro.

A segunda razão para o sucesso inesperado dessas manifestações deve-se ao fato de que a estrutura católica subsiste melhor do que se crê. Movimentos vivazes, e mesmo dinâmicos, coexistem com paróquias que reúnem ainda, a cada fim de semana, quase três milhões de pessoas, e que, frequentemente, ao longo do período considerado, transformaram-se em centros de animação política. Depois, minorias ativas, fortalecidas em suas crenças pelo sobressalto identitário da Igreja. E ainda, elites políticas de direita que, como já se viu no momento dos debates das leis bioéticas em 1994, 2004 e 2010, continuam em contato frequente com as elites religiosas, desenvolvendo, além do mais, o discurso sobre as “raízes cristãs da França”, e influem, com seu ativismo, no campo ao qual pertencem.

É preciso destacar, no entanto, que esses católicos mobilizados nesta forma de “republicação da religião” não são totalmente desconectados do

²³ DOMPNIER, Nathalie. Liberté privée et ordre public: la fin des antagonismes? In: BRÉCHON, Pierre; GALLAND, Olivier (Org.). *L'individualisation des valeurs*. Paris: Colin, 2011.

²⁴ WILLAIME, Jean-Paul. Pertinence de l'impertinence chrétienne dans l'ultramodernité contemporaine? *Transversalités*, no prelo.

funcionamento do mundo atual. Uma análise mais minuciosa os mostraria muito marcados também por determinados elementos da modernidade: o desejo de realização pessoal; a propensão a autodeterminar-se; a vontade de “ponderar” sobre o discurso da hierarquia.

Entrevistadora: E como se expressou esse pânico moral?

Philippe Portier: O pânico moral foi expresso nos discursos, que carregam muitos argumentos. Foi dito, como você tinha assinalado, que essa lei nos introduzia em um mundo sem diferença sexual nem alteridade. Acrescentou-se a isso que ela também não era favorável para as crianças, que precisam de um pai e de uma mãe: “Um pai, uma mãe, isso é elementar”. Às vezes, também, segundo uma tópica do catolicismo intransigente, anunciou-se, quando a “barriga de aluguel” entrou no debate, a expansão do reino do dinheiro por meio da “mercantilização” do corpo das mães de aluguel. Mas, além disso, era justamente a perspectiva da “barbárie” que se desenhava, a imagem do universo ilimitado, sem lei nem limite, no qual cada um poderia se tornar o meio do desejo do outro.

Entrevistadora: Quem pensava assim?

Philippe Portier: Os manifestantes e os seus porta-vozes. Aqui, pode-se pensar nas declarações do cardinal André Vingt-Trois em seu discurso de abertura da Assembleia do Bispado em Lourdes, em novembro de 2012, no qual ele relembrava que ignorando, assim, a diferença sexual, a legislação sobre o casamento homossexual questionava “a sabedoria acumulada de nossa civilização” e “sua saída progressiva da barbárie”. Esse tópico também estava presente na intervenção já mencionada do cardinal Barbarin, em setembro de 2012. Seria preciso, neste momento, evocar a fala dos psicanalistas que tentaram embasar com argumentos científicos esse discurso sobre a “perda dos valores” em uma “civilização que, entretanto”, nas palavras do arcebispo de Paris, “decifrou o sentido da vida humana”.

Entrevistadora: A esquerda francesa não percebeu o que estava por vir?

Philippe Portier: Sem dúvida, a esquerda avaliou mal o estado de uma opinião pública, que, ao menos em alguns de seus segmentos, estava muito mais apegada ao modelo tradicional do que ela acreditava. Isso explica, talvez, a falha de uma comunicação que se limitou a afirmar o valor do amor e da igualdade, sem demais argumentos. Tampouco vi nos discursos oficiais a menor tentativa de apresentar uma ética construída que poderia articular, à maneira kantiana, por exemplo, a aceitação da abertura e a necessidade da regulamentação. A esquerda satisfez-se em debochar desses reacionários, vindos do interior, que decididamente “não aprenderam nada nem esqueceram nada”. Essa atitude nutriu a ideia, muito fecunda entre os manifestantes, de que o poder corria o risco de levar a sociedade francesa nos caminhos de uma ética minimalista, desembocando, ela mesma, em uma política libertária.

Entrevistadora: Não se previa a festividade católica: os jovens, as orações, as vigílias, os jejuuns...

Philippe Portier: Ano passado, houve, com efeito, uma “primavera” católica e, acredito, o conceito de pós-secularidade é bastante útil para analisá-la: esse descreve um mundo que continua a se afastar de Deus, mas um mundo que suscita igualmente, conforme se afasta Dele, as resistências da nostalgia. É preciso ainda compreender melhor as condições de atualização dessa reação moral. Como explicar, concretamente, que a rua possa ter sido invadida àquele ponto? Só se pode entender a questão explorando, além das condições sociais favoráveis das quais havíamos falado, os fundamentos práticos da mobilização.

Primeiro, deve-se destacar os recursos organizacionais da Igreja, cuja importância é bem maior do que se imagina: uma rede territorial com as dioceses e as paróquias, estruturas vivas ainda aptas a fornecer uma logística, locais, redes de informação rápida por meio da *web* católica, voluntários – sabendo que hoje em dia os praticantes, apesar de menos numerosos do

que antes, frequentemente são mais engajados na vida da Igreja²⁵. Ao lado dessas estruturas, há também movimentos do apostolado ou de reflexão centrados em objetivos setoriais. A mobilização em torno do “casamento para todos” deve muito, nesse aspecto, às Associações Familiares Católicas. Seria pertinente também indicar as redes informais, conectadas pela sociabilidade da internet. O catolicismo – que sempre soube, desde o início dos anos 1830, mobilizar seus apoiadores usando instrumentos modernos da participação – não se colocou à margem dos novos modos populares de ação política “não convencionais”.

Por fim, deve-se atribuir a devida importância aos recursos ideológicos da Igreja. Já fazia vários anos que o magistério aprofundava a reflexão sobre as questões relativas ao íntimo, e à chamada “teoria do gênero”, no nível pontifical e episcopal. Juristas, psicólogos e filósofos ofereceram-lhe seu apoio. O teor dos discursos é o que surpreende. Eles não se apoiam primeiramente em enunciados religiosos, mas sim em enunciados seculares provenientes das reflexões das ciências humanas, apropriando-se ainda da temática dos direitos do homem. De certa forma, os militantes católicos fizeram jus à fórmula rawlsiana: eles souberam constituir uma coalizão de causa ao falar a “linguagem da razão comum”.

Entrevistadora: Mas eles não sabem direito do que falam, não?

Philippe Portier: Há um uso estratégico, é certo, de alguns elementos dessas ciências humanas. Desse ponto de vista, é completamente típico o recurso ao discurso antropológico. A antropologia de uma Margaret Mead, com o mundugumor, ou de um Maurice Godelier, com os baruya, conduz-nos, ao mostrar o quanto a definição do casamento e da filiação pode ser variável ao longo do tempo, a deslocar nossa visão do sistema ocidental sobre a organização dos papéis. Não foi, com certeza, a esse tipo de trabalhos que os opositores do “casamento para todos” recorreram, mas a uma “antropologia

²⁵ BERTRAND, Jean-René; MULLER, Colette. *Où sont passés les catholiques? Une géographie des catholiques en France*. Paris: Desclée de Brouwer, 2002.

dogmática”, inspirada por Pierre Legendre, relembrando a necessidade dos dois referentes sexuais – o pai e a mãe – no processo de construção da identidade do sujeito. Quando a primeira antropologia não é ignorada, diz-se sem delongas, de maneira muito evolucionista, que ela descreve sociedades minoritárias e arcaicas.

Essa antropologia reúne esforços com uma certa linha da psicanálise. Você falava de Tony Anatrella, mas poderíamos citar também Jacques Arènes ou Marie Balmory, cujas teses comportam duas teses principais. Eles insistiram na ligação entre o sujeito e a lei no plano da organização da sociedade. Depois de Lacan, eles repetiram incessantemente, em consonância com uma época que demanda ordem, que o humano apenas consegue se desenvolver na presunção da regra que o estrutura. Ao indivíduo entregue ao infinito de seu desejo, é preferível o “sujeito” normatizado pelo todo-Outro. Insistiram, também, agora no campo da organização familiar, na ligação entre educação e conjugalidade. A criança somente pode se realizar na convivência com imagens complementares do pai e da mãe. Não basta amar para ser um bom pai ou uma boa mãe: é preciso, para poder construir “relações significantes” inserir esse amor no quadro de uma conjugalidade heterossexual, se possível, estabelecida na continuidade. Reencontramos aqui a ideia de *instituição* da qual falamos.

Vê-se que, por trás desse discurso que fala em nome das exigências da “razão pública”, mantém-se o que se poderia chamar de “o horror da vontade”. Uma ordem já existente engloba a liberdade. Eis uma velha lição do tomismo: não somos chamados a ser o que nos tornamos, mas a nos tornar aquilo que somos.

Entrevistadora: Os católicos opõem-se à reprodução assistida, à filiação... Mas também a práticas estatisticamente marginais. A reprodução assistida representa apenas 5% dos nascimentos e a reprodução assistida das lésbicas dificilmente chega a 5% dessa porcentagem já pequena... A oposição à “tecnociência” que “fabricaria” crianças é difícil de compreender em relação à realidade das práticas.

Philippe Portier: Seria possível opor aos partidários do “casamento para todos” o mesmo tipo de argumento: por que eles insistiram nesse ponto para fazer passar o seu projeto de lei? O casamento homossexual atinge, no fim das contas, tão poucas pessoas. Nesse caso, parece-me que é preciso ir além apenas das razões práticas. Aí estamos no terreno dos imaginários – motivo das coisas serem tão difíceis de resolver, no terreno desses “bens invisíveis” dos quais falava Albert Hirschman, pelos quais se determina a “imagem do mundo” no qual desejamos viver. Por um lado, há uma ética horizontal da “independência” que coloca a soberania do indivíduo no centro de seu sistema quando ela não fere a liberdade do outro. Por outro, uma ética vertical da “gratidão”, que fixa o sujeito em uma ordem socioética que o precede e o sucederá. Então, em primeiro lugar, são justamente civilizações morais, culturas, como eu sugeria antes, que se afrontam.

Entrevistadora: Mas às inquietações poderia haver regulamentações correspondentes... Pode-se proibir algumas coisas e permitir outras. Não se tratava de uma demanda de regulamentação.

Philippe Portier: De fato. É o que adveio de resto, essa aliança da permissão e do proibido. Poderíamos retomar a fórmula de François de Singly: “o individualismo cria laços”²⁶. Porém, os defensores da “manif pour tous”²⁷ não têm essa visão homeostática das coisas. Eles diriam facilmente que o seu raciocínio é puramente positivista. A ordem não seria o bastante, aos olhos deles. É preciso ainda que seja justa. O que eles retêm dessa série de leis liberais, e especialmente da lei Taubira, não é o fato delas terem reestabelecido a estabilidade, mas ao contrário, delas terem ampliado a desordem. Por um lado, elas aumentaram a incerteza, ao nos privar das referências

²⁶ SINGLY, François. *Les uns avec les autres: quand l'individualisme crée du lien*. Paris: Armand Colin, 2003.

²⁷ N.T. “Le Manif pour tous” é um coletivo francês de associações que reúne opositores ao casamento entre pessoas do mesmo sexo.

antropológicas nas quais o fundamento da civilização estava edificado; por outro, amplificaram nossa dependência, ao submeter uma parte da humanidade – as crianças ainda não nascidas – à vontade de poder dos adultos, ou, como no quadro da assistência médica à reprodução, à empreitada técnica dos médicos.

Reencontramos aí a retórica do neotomismo, do qual falávamos no início do nosso encontro: ele apenas é realizável no que diz respeito à “verdade das coisas”, à distância, portanto, desse subjetivismo – sempre associado na Igreja ao relativismo – que conduz somente à derrelição. Todavia, acrescentar-se-á que por um efeito de secularização interna, a temática do florescimento intramundano é bem mais consolidada hoje em dia do que no século XIX, quando o que contava mais era o imperativo da salvação.

Entrevistadora: Mas doar espermatozoides para lésbicas não tem qualquer caráter técnico. O fantasma da técnica colocou-se sobre práticas que não recorriam a ele.

Philippe Portier: Seria necessário separar um tempo para se debruçar sobre essa questão tão importante da técnica, opondo, de maneira aristotélica, a *techne* e a *práxis*. As mobilizações católicas desses últimos anos sobre o uso das tecnociências – como se vê nas instruções *Donum Vitae*, de 1987, ou *Dignas Personae*, de 2010, – defenderam a *práxis* contra a *techne*: a primeira, ao contrário da segunda, supõe um *uso moral* dos instrumentos que nós criamos. E ali, ainda, a moral não se mantém nas significações que lhes atribuem os indivíduos. As estratégias que as lésbicas usam, das quais você falava, resultariam, aos olhos dos católicos, de uma simples “moral de situação”. Eis uma simples tradução da individualização das condições, contra a qual deve continuar prevalecendo, *com o apoio do político*, a moral da objetividade.

Entrevistadora: Porém, tudo isso não remete novamente à questão das relações entre os sexos?

Philippe Portier: Penso que sim. Os textos dos papas no século XX retomaram frequentemente essa questão da “distinção dos sexos” à medida que a emancipação das mulheres progredia, afirmando uma relação de continuidade entre a fecundidade biológica da mulher e sua fecundidade afetiva, o que os conduziu a atribuir às mulheres um lugar específico no espaço social e, com frequência, a reduzir sua margem de autonomia. O que quero dizer simplesmente é que, nas mobilizações que nos interessam, esse motivo da “diferenciação dos sexos” não saturou a totalidade da expressão eclesial. Outros temas foram igualmente proeminentes, como o valor da criança, o estatuto do corpo, a questão da lei. Como unir todos esses temas? Colocando-os, ao que me parece, sob o tópico da expansão do subjetivismo (que a Igreja distingue, ao menos depois do Segundo Concílio do Vaticano, da subjetividade, que pode ser um caminho de acesso à verdade). A Igreja empenha-se, apoiada em seus blocos de fiéis, em obstruir, no campo da gestão do íntimo, àquilo que lhe parece ser uma expansão do individualismo soberano. Tem sido esse o seu campo privilegiado de intervenção, desde os anos 1970, como se fosse o caso de substituir a famosa “questão social” do século XIX pela “questão bioética”. Apesar disso, e é nisso que concordo com você, o combate da Igreja não é totalmente infrutífero. Quando retraçamos a produção legislativa desde os anos 1990 – estou pensando nas leis bioéticas – vemos bem que, realmente, o modelo francês de gestão do íntimo, do ponto de vista das autonomias conferidas, permanece com frequência atrás das legislações estrangeiras²⁸. É certo que a dinâmica dos direitos começa a dar frutos, mas com dificuldades ligadas à persistência de uma cultura cristã que as mobilizações eclesiais reativam periodicamente.

²⁸ A este respeito, ver: FEUILLET-LIGER, Brigitte; PORTIER, Philippe (Org.). *Droit, éthique et religion*. De l'âge théologique à l'âge bioéthique. Bruxelles: Bruylant, 2011.

REFERÊNCIAS

- BERTRAND, Jean-René; MULLER, Colette. *Où sont passés les catholiques?* Une géographie des catholiques en France. Paris: Desclée de Brouwer, 2002.
- BURGUIÈRE, André. *Le Mariage et l'Amour: en France de la Renaissance à la Révolution*. Paris: Le Seuil, 2011.
- DOMPNIER, Nathalie. Liberté privée et ordre public: la fin des antagonismes? In: BRÉCHON, Pierre; GALLAND, Olivier (Org.). *L'individualisation des valeurs*. Paris: Colin, 2011.
- DURKHEIM, Émile. *L'éducation morale* [1903]. Paris: PUF, 2012.
- FEUILLET-LIGER, Brigitte; PORTIER, Philippe (Org.). *Droit, éthique et religion*. De l'âge théologique à l'âge bioéthique. Bruxelles: Bruylant, 2011.
- GIDDENS, Anthony. *La Transformation de l'intimité*. Sexualité, amour et érotisme dans les sociétés modernes. Rodez: Editions du Rouergue, 2004.
- GOODY, Jack. *L'Évolution de la famille et du mariage en Europe*. Paris: Armand Colin, 1985.
- HABERMAS, Jürgen. Qu'est-ce qu'une société post-séculière? *Le Débat*, p. 6, nov./déc. 2008.
- HAZARD, Paul. *La crise de la conscience européenne (1680-1715)*. [1935] Paris: Le Livre de Poche, collection références, 1994.
- HERMET, Guy. L'individu-citoyen dans le christianisme occidental. In: BIRNBAUM, Pierre (Org.). *Sur l'individualisme*. Théories et methods. Paris: PFNSP, 1991. p. 132 et seq.
- HUNTER, James. *Culture Wars*. The Struggle to Define America. New York: Basic Books, 1992.

LANGLOIS, Claude. *Le Catholicisme au féminin: les congrégations françaises à supérieure générale au XIX^e siècle*. Paris: Cerf, 1984.

_____. *Le crime d'Onan, le discours catholique sur la limitation des naissances (vers 1820-1968)*. Paris: Les Belles Lettres, 2006.

LEGENDRE, Pierre (Org.). *Ils seront deux en une seule chair: scénographie du couple humain dans le texte occidental*. Bruxelles: Van Balberghe librairie, 2004.

_____. *L'amour du Censeur*. Paris: Seuil, 1974.

LENOIR, Rémi. La question familiale, Familialisme d'Église, familialisme d'État. *French Politics, Culture and Society*, New York; Oxford, v. 17, p. 3-4, p. 75 et seq., Summer/Fall, 1999.

LUHMANN, Niklas. *Amour comme passion*. De la codification de l'intimité. Paris: Aubier, 1990.

PATEMAN, Carole. *Le contrat sexuel*. Paris: La Découverte, 2010. p. 304.

SÉVEGRAND, Martine. *L'Amour en toutes lettres: questions à l'abbé Viollet sur la sexualité, 1924-1943*. Paris: Albin Michel, 1996.

SINGLY, François. *Les uns avec les autres: quand l'individualisme crée du lien*. Paris: Armand Colin, 2003.

THÈRY, Irène. *Le Démariage*. Paris: Odile Jacob, 1993.

WILLAIME, Jean-Paul. Pertinence de l'impertinence chrétienne dans l'ultra-modernité contemporaine? *Transversalités*, no prelo.

Recebido em: 10/08/2014

Aprovado em: 01/09/2014

ARTIGOS LIVRES

ASSISTÊNCIA SOCIAL ESPÍRITA E CULTURA DA FILANTROPIA: APROXIMAÇÕES E DISTINÇÕES ENTRE CARIDADE E AÇÃO CIDADÃ¹

Norberto Decker²

Resumo: Por meio de trabalho de campo em duas instituições espíritas de Curitiba, Brasil, que desenvolvem atividades de assistência social, identifico os *modos de agir, de pensar e de crer* das instituições espíritas vinculadas à área de ação social com o objetivo de apreender a perspectiva dos diferentes agentes sociais envolvidos em atividades definidas como prática da caridade e da assistência social. Aponta a etnografia para um rumo que a ação social espírita vem tomando nas últimas duas décadas ao se apropriar do conceito de cidadania e relacioná-lo ao de caridade, na busca de se produzir novas formas de atuação social do Espiritismo, tais como a inserção deste em fóruns organizados pela sociedade civil e em conselhos do Estado. Atesta-se, assim, a ocorrência de uma reavaliação das funções sociais da religião junto ao Estado na área das políticas sociais de combate à pobreza, indicando valores religiosos como uma das motivações de participação cidadã.

Palavras-chave: Caridade; Espiritismo; Assistência social; Cidadania.

Abstract: Through fieldwork in two spiritualists institutions of Curitiba, Brazil, that develop social welfare activities, we sought to identify the *ways of acting, thinking and believing* of the spiritualists institutions linked to the area of social action, aimed to grasp the perspective of different actors involved in activities defined as the practice of charity and social welfare. Ethnography points to a course that spiritism social action has been taking over the past two decades by appropriating

¹ Este artigo decorre de minha monografia de conclusão de curso *Caridade e Assistência Social Espírita: imbricações do auxílio e da ação cidadã*, defendida em julho de 2010 no Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Paraná. Agradeço a Sandra Jacqueline Stoll (orientadora do trabalho) e a Maria Inês Smiljanic por suas apreciações e sugestões. O artigo presta homenagem à Rosângela Digiovanni (*in memoriam*).

² Mestre e doutorando em Antropologia Social (PPGAS/UFRGS).
Contato: decker.norberto@gmail.com.

the concept of citizenship and relate it to charity, seeking to produce new forms of social action of Spiritualism, such as the insertion of this in forums organized by civil society and in the state councils. Thus, it testifies to the occurrence of a reassessment of the social functions of religion by the state in the area of social policies to combat poverty, indicating religious values as one of the motivations of citizen participation.

Keywords: Charity; Spiritualism; Social care; Citizenship.

INTRODUÇÃO

Em meados do século XIX, alguns jornais já informavam a existência de “reuniões espiritualistas”, principalmente em casas de pessoas de classe média, nas quais alguns fenômenos (“mesas girantes”, batidas e ruídos) eram praticados, sobretudo como forma de entretenimento. Eduardo Arraia (1996) relata que, por volta de 1853, um grupo de pessoas reunia-se sistematicamente na cidade do Rio de Janeiro a fim de estudar os “assuntos espiritualistas”, grupo que contava com algumas pessoas bastante influentes da época, como o historiador e homeopata Melo Moraes, o Visconde de Uberaba, o Marquês de Olinda, dentre outros.

No entanto, considera-se que a doutrina de Allan Kardec chegou ao Brasil em torno de 1860, tendo como primeiros adeptos um pequeno grupo de imigrantes franceses, no qual um dos destaques era Casimir Lieutaud, na época, diretor do Colégio Francês do Rio de Janeiro e responsável pela publicação do primeiro livro de temática espírita (*Les temps sont arrivés*, impresso na língua francesa, em 1860). Mas foi na Bahia que o espiritismo mais firmemente se organizou; em 1865, foi formado o primeiro centro espírita, o *Grupo Familiar do Espiritismo*, cuja direção ficou por conta do Dr. Luís Olímpio Teles de Menezes. Enquanto a doutrina restringia-se aos imigrantes e pequenos grupos elitizados, ela não causou incômodo, mas as coisas começaram a mudar quando passou a ter maior adesão entre as classes populares.

Damazio (1994) afirma que a expansão do espiritismo no Brasil entre as classes populares teve como característica fundamental a prática da caridade, centrada no atendimento médico (receitismo homeopático). Prática que, segundo a autora, decorre da convergência entre as ideias de Kardec e as de Hahnemann, criador do método homeopático. Os conceitos de “princípio espiritual” e de “força vital” difundidos por Hahnemann iam ao encontro à concepção espírita de que o ser humano possui dois corpos – o corpo material e o corpo espiritual – sendo o “perispírito” o organismo fluídico que une o “corpo” ao “espírito”. Devido a esta aproximação entre as duas doutrinas, a homeopatia foi adotada como prática corrente nos tratamentos de saúde. O serviço prestado por médiuns receitistas teve à época uma grande demanda, por conta principalmente da inexistência de atuação do Estado na prestação de serviços de saúde às populações pobres.

No Rio de Janeiro, por exemplo, não havia, pelo menos até metade do século XIX, atendimento médico-hospitalar público, cabendo às organizações beneficentes privadas, como a Santa Casa de Misericórdia, a prestação desses serviços. Como solução deste problema, muitas pessoas recorriam aos trabalhos dos curandeiros e receitistas. Estes últimos, em especial, apresentavam como vantagem o fato de não cobrarem pelos serviços, prática que se deve à orientação moral da doutrina espírita: a “cura” não sendo realizada pelos homens, mas, segundo a crença, pela ação dos “espíritos”, não cabe ao médium receitista, tido como “instrumento da caridade cristã”, pagamento ou qualquer recompensa pecuniária. Damazio (1994, p. 93) informa que o sucesso dessa prática entre as “populações carentes” pode ser aquilatada pelo registro realizado no ano de 1905: somente na Federação Espírita Brasileira foram prescritas 146.589 receitas homeopáticas através do seu “Serviço de Assistência aos Necessitados”.

O fato é que a crescente difusão dos médiuns receitistas e dos curandeiros chamou a atenção do clero católico e dos médicos, estes preocupados em manter o monopólio da prática medicinal e, aqueles, atentos às expansões de crenças alheias às da religião católica. Foram principalmente esses dois grupos que acabaram por pressionar pela criação, no Código Penal

de 1890, de dois artigos que coíbiavam práticas de medicina não alopáticas e fórmulas mágicas, discordantes das crenças católicas. Tal pressão, como lembra Damazio (1994), resultou na elaboração dos artigos contidos no capítulo terceiro (“Dos crimes contra a saúde pública”) do Código de 1890, que estabeleciam como crimes:

Art. 156- Exercer a medicina em qualquer de seus ramos, a arte dentária ou a farmácia; praticar a homeopatia, a dosimetria, o hipnotismo ou o magnetismo animal, sem estar habilitado segundo leis e regulamentos;

Art. 157- Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismãs e cartomancias para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar curas de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade pública (op. cit., p. 94).

Ao classificar práticas de cura por meio mediúnico como “curandeirismo” e “charlatanismo”, o Código Penal de 1890 enquadrou o espiritismo, assim como as demais religiões mediúnicas do país (candomblé, umbanda, quimbanda e outros) na categoria de “magia”. Começa aí o embate pela busca de sua legitimidade no Brasil como religião. Nesse sentido, Emerson Giumbelli (2008) mostra como o espiritismo em particular se inseriu historicamente no espaço público e como estabeleceu relações com o Estado (notadamente através de seus dispositivos jurídicos) na busca de legitimidade social.

No início do século XX, existia um debate jurídico bastante intenso para avaliar se o conceito de religião poderia ser aplicado aos cultos mediúnicos, dirigidos principalmente para a questão da saúde pública, um tema que, de acordo com Giumbelli (2008), nortearia as reflexões e discussões de uma grande massa da população brasileira daquele período. As repercussões desses debates serviram para demonstrar que a noção de liberdade religiosa se impunha por meio de regulação direta do Estado sobre práticas religiosas.

O Código Penal republicano, que criminalizava o “espiritismo” e a magia, teve os artigos relativos a esses temas suspensos somente depois de 1940. Em sua defesa, os espíritas investiram na afirmação de que as atividades que

praticavam não eram mágicas, mas “religiosas”, lançando mão da categoria “caridade” para sustentar a tese. Eles afirmavam que as curas mediúnicas realizadas nos centros espíritas não visavam à recompensa financeira: as práticas terapêuticas utilizadas tinham motivação religiosa, eram ato de caridade. Assim, a legitimidade que a prática terapêutica espírita conquistou à época adveio de sua aproximação com o Estado por meio da assistência social, atividade que lhe garantiu o papel de “colaboração” com o Estado, modalidade que veio a se consolidar a partir da Constituição de 1934.

ESPIRITISMO E ASSISTÊNCIA SOCIAL

Alguns autores (Cavalcanti, 1983; Greenfield, 1999) apontam que no Brasil a cura e a assistência social aos pobres fazem parte de um mesmo circuito, o da caridade espírita. Interessei-me pelo tema depois de fazer uma prospecção inicial sobre a prática de cura. O objetivo era compreender como que, sob o lema da caridade, o espiritismo inseriu-se na sociedade brasileira, difundindo-se entre as classes populares.

A prática da caridade entre os espíritas é uma norma, fundamento de seu *ethos*. No espiritismo tudo é caridade, pois qualquer “trabalhador” ou “médium” de um centro espírita “doa” suas energias e esforços em prol do “outro”, numa ação de “amor ao próximo”. No entanto, há práticas institucionalizadas e foi em busca delas que meu primeiro passo foi me dirigir à Federação Espírita do Paraná para saber: a) quantos centros espíritas eram filiados à Federação; b) que tipo de serviços assistenciais eram prestados por essa e pelos centros ligados a ela; c) como se organizavam as atividades mais comuns de assistência social. Munido de um fôlder no qual constavam os centros espíritas do Paraná ligados à Federação, iniciei um programa de visita a alguns deles localizados na capital paranaense. Primeiramente, através de aplicação de questionário, procurei mapear quais eram e com que frequência aconteciam as atividades de assistência. Ao todo foram visitados sete centros espíritas de Curitiba, nos quais entrevistei os presidentes ou diretores dos departamentos de assistência social.

A partir destes dados, escolhi o Centro Espírita Ildefonso Correia para realizar a pesquisa etnográfica, por ser este um dos centros mais antigos de Curitiba e por suas atividades se assemelharem de um modo geral às realizadas nos outros centros espíritas visitados, o que demonstra certa homogeneidade no que se refere ao tipo dos serviços prestados pelos centros filiados à Federação (distribuição de alimentos, roupas e utensílios domésticos, manutenção de asilos, creches, hospitais e albergues, alfabetização de crianças e adultos e assistência a famílias, dentre outros). A pesquisa de campo objetivou identificar como o conceito de ação social se realiza na prática da caridade espírita, informando modalidades do discurso sobre a assistência social espírita, bem como suas práticas, tal como apresentam-se na capital paranaense. Teve-se como foco duas instituições: a) o Centro Espírita Ildefonso Correia (CEIC) e; b) o Lar Fabiano de Cristo. Em ambas, lançou-se mão da observação participante, de entrevistas semiestruturadas e de pesquisa documental (acesso a matérias de jornal, relatórios, fichas e manuais). No CEIC, participei das atividades realizadas às quintas-feiras com as gestantes e nutrizes, assim como, mas com menor frequência, do *Clube de Mães* realizado aos sábados. O Lar Fabiano de Cristo foi o outro foco privilegiado da pesquisa, pois se tratava de uma iniciativa de assistência que se dava fora do ambiente de um centro espírita. Com isso, procurei perceber as aproximações e distinções de ambos os trabalhos numa perspectiva comparativa. A proposta de trabalho foi analisar comparativamente as práticas de assistência desenvolvidas por leigos nos próprios centros espíritas (o grupo de gestantes do CEIC) e as desenvolvidas em instituições educacionais/profissionalizantes, conduzidas por profissionais (tendo como referência o Lar Fabiano de Cristo). Privilegiaram-se como informantes os responsáveis pela direção dos serviços assistenciais dos centros e instituições espíritas e também, mas em menor medida, os beneficiários das ações empreendidas por essas entidades.

O CEIC é um dos centros espíritas mais antigos da cidade de Curitiba; sua data de fundação é de 22 de setembro de 1936 e desde então a entidade vem desenvolvendo atividades assistências e de *promoção humana*.

O espiritismo divide suas atividades em duas categorias: *assistência material* e *assistência espiritual*. No CEIC, a *assistência espiritual* é fornecida através dos grupos de estudo da doutrina espírita, de aplicação de *passes*, promoção de palestras e pelo *atendimento fraterno*, tendo em média uma frequência semanal de quinhentas pessoas. O centro conta com cerca de cento e trinta *trabalhadores* (voluntários e estudantes da doutrina que, de alguma forma, participam da execução e da organização das atividades desenvolvidas). A *assistência material* do CEIC dispõe de sessenta vagas para os dois dias designados à assistência social – quintas-feiras e sábados. Às quintas-feiras funciona o *Grupo de Gestantes e Nutrizes*, que é composto por: a) *gestantes socialmente carentes* que podem se inscrever no programa a partir do terceiro mês de gestação até o parto (com uma permanência mínima de dez semanas e máxima de vinte e cinco semanas); e b) *nutrizes carentes de recursos materiais* advindas do grupo de gestantes e por seus filhos recém-nascidos (permanência máxima de vinte e quatro semanas). As reuniões acontecem semanalmente com duração de três horas (das 14h às 17h) e se dividem em três partes: inicia-se com a realização de uma *prece de entrada* seguida de uma *aula de evangelização*, na qual são apresentadas a doutrina espírita e as noções de higiene e de puericultura. A *evangelização* termina normalmente às 15h45min, quando então são aplicados os *passes* a todas as assistidas que desejarem. Depois é feito um lanche por cerca de quinze minutos e na última parte se oferecem aulas de artesanato e culinária, durante as quais as *assistidas* aprendem a fazer crochê, fuxico, acolchoados, alguns doces e salgados. Concomitante a isso, é realizada, em uma sala separada, a *evangelização* de crianças (do berçário aos doze anos). Aos sábados, tem-se o *Clube de Mães*, cujas atividades se assemelham às do grupo de gestantes e nutrizes. Além das aulas de *evangelização*, de costura, artesanato e de introdução ao espiritismo, a assistência social do CEIC realiza bazares de roupas, calçados e utensílios domésticos, garantindo a participação de seus *assistidos* por meio da distribuição de vale-transporte e de uma cesta básica semanal para aqueles que estejam frequentando regularmente os serviços da casa.

O trabalho etnográfico no CEIC deu-se com maior frequência no grupo de gestantes e nutrizes. Participei ao todo de treze reuniões desse grupo entre os meses de setembro e dezembro de 2009, enquanto no *Clube de Mães* estive presente em cinco oportunidades (de setembro a novembro do mesmo ano). Em ambas, fiz uso de observação participante, entrevistas semiestruturadas realizadas com os dirigentes e algumas *assistidas*, além de pesquisa documental (relatórios, manuais etc.).

Primeiramente, quis saber como as assistidas eram atraídas e os critérios para o credenciamento destas nos programas de assistência do centro. De acordo com uma das responsáveis pela elaboração e organização das atividades assistenciais do CEIC, são as próprias mulheres que vêm à procura de *ajuda*. “Seria muito mais dificultoso ir até os bairros que são, na sua maior parte, dominados pelo tráfico de drogas”, segundo ela. Outra *trabalhadora* a quem perguntei como era feita a inscrição do público atendido respondeu que:

[...] quando elas [as mulheres] vêm, o primeiro passo nosso é pegar os dados pessoais. Depois, a gente procura fazer a ficha, saber o perfil delas. Por exemplo, avós, solteiras sem filhos, pessoas empregadas e com renda não fazem parte do nosso perfil de atendimento, porque têm muitas aqui que não trabalham, que não têm sustento. Então, a gente procura avaliar desta maneira: a mais carente fica. A gente faz uma ficha com todos os dados, procura saber sobre a família, como é que é em casa, onde moram, que tipo de casa elas têm [...]. Elas nos contam qual é a necessidade material delas e daí a gente vai fazer a visita para ver em que o centro pode ajudar. A gente tendo condições de ajudar, a gente ajuda com geladeira, fogão, estas coisas básicas que muitas delas não têm mesmo. A gente vai para lá ver qual é realmente a urgência e a necessidade, a necessidade maior é atendida. (*Trabalhadora* do CEIC, entrevista realizada em 31 de outubro de 2009)

À coordenadora do grupo de quinta-feira, indaguei qual era a característica das mulheres que procuravam os serviços assistenciais do CEIC:

[...] as mães vêm para o grupo quando gestantes e permanecem depois como nutrizes. São mães que estão completamente desarmonizadas, desorientadas,

algumas querendo dar o filho, mães que sofreram estupro, que tentaram suicídio e, muitas vezes, elas não querem aceitar esta gestação. O nosso trabalho não é apenas assisti-las materialmente, mas muito mais nas questões morais e espirituais. Porque esta é a finalidade: é promovê-las como seres humanos para serem aceitas dentro da sociedade em que vivemos. Muitas delas são carrinheiras e, durante o período de gestação, elas ainda continuam puxando carrinho, porque muitas delas foram abandonadas pelos companheiros. A grande maioria tem uma família bem desestruturada. Poucas são as que desempenham a função de empregada doméstica, poucas trabalham com a carteira registrada, a maioria ou está desempregada ou é carrinheira. (Coordenadora do grupo de gestantes e nutrizes do CEIC, entrevista realizada em 08 de outubro de 2009)

Percebe-se que os critérios de definição da clientela obedecem principalmente ao grau de *carência* socioeconômica das famílias que procuram o atendimento assistencial. Muitos *trabalhadores* reconhecem que o grande *chamariz* para atrair o público atendido é o alimento doado, assim como a garantia de participação nas atividades deve-se ao fornecimento de vale-transporte. Os informantes entendem essa prática como *primeiro passo* de um trabalho cujo fim último é a transformação pessoal; acreditam que a pessoa vem em busca de uma coisa material e receba outra *bem mais valiosa*, os ensinamentos da doutrina espírita. Os *trabalhadores* costumam dizer que os alimentos, as roupas e os utensílios doados se desfazem com o tempo, mas os ensinamentos são eternos, nunca se perdem.

É relevante destacar que, a partir da década de 1990, a política de assistência social, liderada pela Federação Espírita Brasileira, pretendeu introduzir uma mudança na maneira como era realizado o serviço assistencial espírita. De acordo com a coordenadora do grupo de gestantes e nutrizes, o trabalho no CEIC acontecia de uma forma diferente: “as mães vinham, recebiam os alimentos, o enxovalzinho e iam embora, eram dispensadas. O trabalho se constituía nisso, era o assistencialismo. Hoje não, hoje nós preparamos as aulas para que possam atender a realidade do dia a dia delas”. Em sua visão, não se fala mais em assistencialismo, mas em educação. No caso das populações “carentes”, essa educação visa a compreender as razões do sofrimento e das mazelas sociais:

[...] muitas das mães são revoltadas, elas dizem ‘porque eu vivo nesta miséria?’, ‘por que eu passo por tantas dificuldades?’, ‘por que Deus é injusto?’. Quando você fala para elas que Deus é justo e fala em reencarnação, começa a abrir um leque de esperanças. Você começa a mostrar que elas vão ter oportunidade de uma vida melhor em outra existência, que elas provavelmente não aproveitaram bem as oportunidades que já foram dadas e hoje elas têm que passar por isso. Então quando você faz com que ela entenda isso, a vida passa a ser mais bem aceita. Esta é a grande oportunidade que nós temos em nossas mãos, de ajudar essas pessoas. A doutrina está aí e nós devemos ser os grandes divulgadores, e não apenas no falar, mas no exemplificar. Porque o falar é muito bonito, mas se você não exemplifica, se você não vivencia, perde toda a credibilidade. (Coordenadora do CEIC, entrevista realizada em 08 de outubro de 2009)

Outro ponto enfatizado concerne à preocupação de não gerar, por parte dos assistidos, uma dependência permanente em relação aos serviços prestados. A coordenadora do serviço assistencial de um dos primeiros centros espíritas que visitei em meu mapeamento inicial de pesquisa, ao ser indagada sobre a diferença entre caridade e assistência social, afirmou que:

[...] caridade é você dar oportunidade, e assistência é você ensinar a pescar. Porque não adianta fazer só a caridade, o que não é fácil é você ensinar a pescar. O Divaldo (Pereira Franco, médium da instituição espírita baiana Mansão do Caminho) uma vez contou que encontrou uma mulher emocionada, que disse a ele que a mãe e a filha dela foram assistidas pelo centro dele. Poxa, somando tudo dava uns quarenta anos que esta família era atendida pelo Divaldo! É com isso que ele fica bravo, porque se elas estavam há tanto tempo no centro é porque nada fizeram da vida. Na verdade, o que a gente quer é que as pessoas andem com as próprias pernas, que não fiquem dependentes de nós. O que a gente faz é promoção humana, não assistencialismo. (Coordenadora da Ação Social do Centro Espírita Abib Isfer, entrevista realizada em 06 de outubro de 2009)

Interessante notar nessa fala e em muitas que ouvi em campo que a noção de caridade, definida de forma abrangente como “valor universal praticado como um dever moral”, serve para definir práticas distintas: assistencialismo

e “promoção humana”. Nesse sentido, Marcelo Camurça (2003) defende a tese de que haveria atualmente uma tentativa de “colonização da filantropia”, através de discursos modernos de “educação para a cidadania” e de “garantia dos direitos sociais”. O artigo 203 da Constituição Federal de 1988 considera a *assistência social* “[...] um dever do Estado e direito do cidadão”, artigo esse regulamentado pela lei 8.742, a lei Orgânica de Assistência Social (LOAS) que define a assistência social como “[...] política de seguridade social não contributiva, que *provê os mínimos sociais*, realizada através de um conjunto de ações de iniciativa pública e da sociedade, para garantir o *atendimento às necessidades básicas*” (1993, cap. I, art. 1º, grifo nosso).

O espiritismo afirma essa concepção de cidadania, mas acrescenta elementos alheios à lógica do Estado, uma vez que entende que, mais do que uma casa prestadora de serviços (doação de alimentos, de roupas etc.), o centro espírita deve ser um espaço de convivência fraterna, um campo para se “exercitar a construção de relações”. Sob esta ótica, o “assistido”, na sua condição de cidadão (sujeito de direitos), é assim definido pelos centros espíritas:

[...] gosta de estar, sente-se bem de estar, onde é recebido como é, com o seu jeito, com as suas características, com a sua forma de falar e onde pode encontrar quem se dispõe a conversar com ele de forma natural, de irmão para irmão, dando-lhe tempo para que caminhe do ponto em que se encontra e, em se desvelando, vá permitindo acesso ao seu coração e acabe abrindo-se também para o coração do outro [...] (Manual de Apoio para as Atividades do Serviço de Assistência e Promoção Social Espírita, 2000, p. 8).

Em virtude da defesa da fraternidade como princípio, distinto da lógica do mercado e do Estado, não acredito, principalmente em contextos religiosos de assistência, na existência do *risco* de eliminação da estrutura de dádiva em instituições de filantropia e caridade. Tratar-se-ia, a meu ver, muito mais de uma apropriação singular, por parte dessas instituições, do conceito de cidadania, apropriação essa que reúne não somente valores definidos pelo Estado, como a questão dos *direitos*, mas também categorias de origem religiosa, como a ideia de fraternidade.

O trabalho de campo no CEIC permitiu-me ter um acesso mais direto à Federação Espírita do Paraná, pois muito dos *trabalhadores* desse centro ocupam cargos na Federação. Devido a esse duplo contato, tomei conhecimento da Fundação Hildebrando de Araújo, cujo diretor fora me apresentado lá mesmo no CEIC. Por meio dela, eu poderia conhecer melhor as instituições espíritas que desenvolviam trabalhos em “áreas carentes”. O objetivo da Fundação Hildebrando de Araújo é justamente transferir recursos a instituições filantrópicas que visam à “reversão do quadro de exclusão social das comunidades”. Uma das instituições conveniadas à Fundação é a Alvorecer Ação Social e Educacional, cuja missão é “[...] prevenir a delinquência infanto-juvenil e promover de modo integral as famílias, atuando nas causas que geram a miséria, material, social, moral-ética e espiritual, contribuindo para o equilíbrio das famílias” (Relatório anual da entidade, 2008, p. 8).

Desde sua fundação, em 1992, a Alvorecer sempre teve como foco a profissionalização de adolescentes, mas, como não detinha uma metodologia própria de desenvolvimento de trabalho junto a famílias carentes, acabou se vinculando ao Lar Fabiano de Cristo, que na época (início da década de 2000) estava buscando uma parceria com uma entidade espírita de Curitiba. É por meio deste trabalho integrado da Alvorecer com o Lar Fabiano de Cristo³ que se pretende a realização da “promoção integral das famílias”.

³ O Lar Fabiano de Cristo, fundado em 1958 a partir de uma ideia defendida por Carlos Torres Pastorino e apoiada por outras personalidades espíritas da época (Francisco Cândido Xavier, Jaime Rolemberg de Lima, Divaldo Pereira Franco, dentre outros), objetivava concretizar propostas que pudessem beneficiar “a infância carente e desvalida”. Foram criadas cinco “faixas” de assistência centrando seus trabalhos nas seguintes áreas: a) 1ª Faixa – “Colocação Familiar em Lares Substitutos” – visa a colocar crianças órfãs ou com pais interditados em um contexto familiar através de guarda permanente ou adoção; b) 2ª Faixa – “Abrigos Provisórios” – acolhe crianças cujos direitos encontram-se temporariamente violados ou ameaçados com vistas a promover a reintegração familiar ou colocação em família substituta ou extensa na forma de abrigo; c) 3ª Faixa – “Promoção Integral da Família” – atende, através de programas de apoio sociofamiliar e de orientação socioeducativa, famílias em estado de extrema pobreza ou miséria inscritas nas

O local onde funciona a Alvorecer, a partir do momento em que esta se conveniu ao Lar Fabiano de Cristo, passou a ser chamado de Unidade de Promoção Integral (UPI) Joana D'Arc, integrando assim a "3ª Faixa" de assistência. Para realizar a "promoção integral das famílias", a UPI conta com dois programas, o de orientação sociofamiliar e o de apoio socioeducativo. O primeiro (orientação sociofamiliar) é subdividido em três subprogramas: a) "educação e acompanhamento social"; b) "apoio às necessidades básicas" e; c) "cidadania". O programa de apoio socioeducativo subdivide-se em: a) "educação infantil"; b) "desenvolvimento criativo e complemento escolar" e; c) "profissionalização". As atividades desenvolvidas pela Alvorecer são as seguintes: a) "Programa do Aprendiz (Lei 10.097/00), centrado em cursos de profissionalização (assistente administrativo, digitação, informática, desenvolvimento de habilidades básicas etc.); b) cursos de higiene e saúde, boas maneiras, educação para a cidadania e educação ambiental, etiqueta e relações interpessoais; c) desenvolvimento criativo e complemento escolar, para crianças de seis a treze anos, em contraturno escolar; d) educação e acompanhamento social de crianças e adolescentes junto às escolas de ensino regular; e) promoção integral das famílias. Além disso, a UPI oferece também aos "assistidos" ou "coparticipantes" (como lá são denominados) a oportunidade de participarem dos grupos de "geração de renda", que incentivam o "empreendedorismo" nas comunidades e das aulas de "Educação do Ser Integral".

Por "promoção integral", entende-se o atendimento a famílias em situação de "vulnerabilidade social", com renda per capita abaixo de um quarto do salário mínimo. O vínculo destas com a instituição tem duração de, no máximo, cinco anos. O primeiro passo desse processo se

UPI – Unidades de Promoção Integral – próprias ou parceiras do Lar Fabiano; d) 4ª Faixa – "Apoio Emergencial" – assiste de um modo descontínuo e em caráter emergencial, por meio de apoio material e/ou encaminhamentos à rede de serviços públicos e privados, pessoas não inscritas em seus programas; e) 5ª Faixa – "Promoção Integral do Idoso" – implementa ações socioeducativas inclusivas e específicas para pessoas de terceira idade em estado de pobreza extrema. Na época em que fiz a pesquisa, o Lar Fabiano estava presente em quase todos os Estados brasileiros e atendia a cerca de cem mil pessoas em nível nacional.

dá com a chegada espontânea das famílias (na maior parte das vezes, das mulheres) à instituição, momento em que é feita a primeira entrevista. Depois desta, faz-se uma “visita domiciliar” com o objetivo de realizar um diagnóstico das condições de vida das famílias e saber se elas se encaixam no perfil de atendimento da instituição. Em caso afirmativo, faz-se o *Plano de Qualidade de Vida* (PQV), com a mediação de assistentes sociais: este consiste no estabelecimento de metas de curto, médio e de longo prazo (metas como “inserção no mercado de trabalho”, aquisição de casa própria, abandono do uso de drogas etc.). O *Plano de Qualidade de Vida* (PQV) tem por finalidade contribuir para que as “famílias carentes” consigam perceber todas as necessidades que tenham, “necessidades de ordem material, social, moral-ética e espiritual”, para que ela veja quais são as causas da “situação problemática” em que se encontram e quais as ações necessárias para eliminar essas causas.

Interessante destacar as principais motivações que levam as pessoas a procurarem os serviços da UPI Joana D’Arc. Sobressaem-se os termos “ajuda”, “auxílio”, a intenção de colocar os filhos na instituição com a preocupação desses não ficarem sozinhos em casa durante o expediente dos pais e o interesse de se ter uma renda extra através do Programa do Aprendiz. Numa entrevista com adolescentes da instituição, indaguei qual era o objetivo das famílias desses jovens ao se inscreverem no Lar Fabiano de Cristo:

A intenção da minha mãe era que eu fizesse este curso [do Programa do Aprendiz] para que depois eu arrumasse emprego. Daí ela foi conhecendo tudo, a ajuda que eles dão para as famílias, todo o auxílio. A minha mãe, no caso, tem problema de saúde. Quando a gente não tem condições de comprar o remédio que mandam fazer, a gente vem aqui e eles dão. Eles fazem documentação também: a minha mãe, por exemplo, não tinha CPF, e eles fizeram aqui. (Adolescente inscrito no Programa do Aprendiz, entrevista realizada em 17 de abril de 2010)

Outra “coparticipante”, mãe de um dos adolescentes atendidos pela UPI, afirma que a contribuição do Lar Fabiano de Cristo para ela acontece da seguinte forma:

É uma ajuda muito boa, é o meu braço direito, não tanto pelo alimento, mas para deixar as crianças mesmo, porque o meu horário é muito puxado. Eu conheci (a instituição) através de uma amiga minha. Eu estava com muita dificuldade, estava morando num porãozinho com as crianças, daí ela disse que aqui eles ajudavam. Eles já me deram cesta básica, roupa, remédio e a televisão que as crianças assistem. (“Coparticipante” da UPI Joana D’Arc, entrevista realizada em 17 de abril de 2010)

No momento de minha pesquisa, o Lar Fabiano de Cristo atuava em duas áreas de Curitiba: no Bairro Alto e no Cajuru, onde eram atendidas cerca de 160 famílias, totalizando aproximadamente 650 pessoas. A instituição contava com aproximadamente vinte e cinco funcionários (assistentes sociais, psicólogos, educadores, orientador técnico, gestor social etc.) e quarenta voluntários, estes oriundos geralmente do Centro Espírita Irmã Scheilla e outros ligados à Federação Espírita do Paraná.

Uma das tarefas em que os voluntários se inserem na UPI Joana D’Arc é a “Educação do Ser Integral”. O Lar Fabiano de Cristo adota uma proposta pedagógica que inicialmente era denominada “Educação do Espírito”, alterada depois para “Educação do Ser Integral”. Sua fundamentação, segundo seus idealizadores, é pautada por uma “visão holística do ser”. Considera-se “ser integral” a totalidade da pessoa, constituída por suas várias dimensões: “física, emocional, mental e espiritual”, cuja educação objetiva o “conhecimento das leis que regem a vida e a harmonização das dimensões da totalidade individual e sua integração com as totalidades maiores em que se incluem: a social, a ambiental e a cósmica”. Os princípios básicos que norteiam a Educação do Ser Integral são:

- a) a perfectibilidade do ser humano; b) a visão holística do ser, sendo o espírito a sua essência imortal em contínuo processo de evolução; c) o conhecimento e integração nas leis universais como meio de libertação e crescimento; d) a educação dos sentimentos como objetivo principal da existência, efetivada nas relações interpessoais e no respeito às leis da natureza (Comunicação institucional do Lar Fabiano de Cristo, 2007, p. 1).

Educar o espírito implica aqui o “desabrochamento das sementes divinas que constituem a essência humana”, atividade que exemplifica a prática de um dos lemas preferidos do Lar Fabiano: “assistir é educar; educar é orientar na direção do bem”. A proposta da Educação do Ser Integral é considerada particularmente importante para os “grupos socialmente mais carentes”, pois estes estariam mais expostos às “influências desagregadoras” da sociedade. Vale ressaltar que a transformação e a superação alcançadas através dessas aulas só serão atingidas se houver, por parte dos “assistidos”, aceitação dos valores transmitidos. A adesão dos educandos é, portanto, considerada fundamental para que a “Educação do Espírito” atinja seus objetivos.

Vemos, assim, que este modelo de atuação se assemelha àquele implementado no grupo de mães do CEIC, na medida em que concebe a “transformação social” como resultado de ações educativas que objetivam a “elevação moral e espiritual” dos indivíduos delas participantes. Por outro lado, a etnografia por mim realizada nestas duas instituições espíritas demonstrou que, apesar de guardarem muitas semelhanças, elas contêm também algumas distinções. Percebeu-se uma ligeira diferenciação entre o trabalho realizado no CEIC (feito somente por leigos ou voluntários) e o feito no Lar Fabiano de Cristo, que conta com técnicos, dentre eles, assistentes sociais, psicólogos e gestores sociais.

Ao ser conduzido por profissionais e ter sua administração em moldes empresariais, o Lar Fabiano de Cristo serviria como um *caso exemplar* da associação apresentada por lideranças espíritas entre *caridade e cidadania*. A diferença estaria na participação de espíritas em conselhos vinculados ao Estado (tal como o Conselho Municipal de Assistência Social de Curitiba) e em fóruns organizados pela sociedade civil (por exemplo, o Fórum da Aprendizagem, do qual também participei), em função da qual se promove uma reavaliação do conceito de caridade. O *assistido* assume nesse caso um novo status: de sujeito passivo, objeto da ação do *outro*, para ser visto como *sujeito de direitos*; a caridade não significa ato de benevolência, mas prática de contribuição à construção da cidadania.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Quais são as formas e de que modo as instituições espíritas intervêm na sociedade brasileira? A pesquisa realizada procurou mostrar que um elemento intrínseco ao espiritismo, justamente o mais enfatizado no percurso feito no Brasil, foi o que conferiu visibilidade à doutrina no espaço público, ou seja, o princípio da caridade. A concepção de *evolução espiritual*, na qual cada indivíduo, através do cumprimento de várias etapas ou *encarnações*, realiza seu aperfeiçoamento moral, justifica a importância conferida à caridade, pois sem ela a *evolução* não se faz possível. A escolha da caridade enquanto uma *força* promotora da *evolução* guarda ainda uma concepção da realidade social firmada segundo princípios morais, uma vez que a desigualdade social (ou *material*) comumente pode ser associada à faltas (ou méritos) de ordem individual cometidas em *existências anteriores*, que repercutem de alguma forma no *plano espiritual*.

As instituições espíritas, quase sem exceção, desenvolvem alguma forma de assistência social, e a caridade, nesse ponto, é o que anima e fundamenta essas atividades. Levou-se em consideração na análise a distinção entre o que é denominado por “caridade material” e “caridade espiritual”. Enquanto esta designa as “práticas mediúnicas”, os “passes”, a “água fluidificada”, enfim, tudo aquilo que provoca a recuperação ou a imunização física ou “espiritual” das pessoas que se submetem a tais práticas, aquela indica as atividades de assistência social, como as doações de roupas e alimentos, as instituições filantrópicas de saúde e educação, dirigidas às “populações carentes”. Não importa qual seja a forma de assistência prestada sob o preceito da caridade, sua relevância no funcionamento e na organização das instituições espíritas é sempre um elemento fundamental; é difícil encontrar um centro espírita que não faça aplicação de “passes” ou que não preste alguma assistência, desde distribuir alimentos até manter creches, abrigos, asilos etc. Está se falando aqui apenas de instituições que se definem como “religiosas”, mas foi preciso também levar em consideração nesta pesquisa as entidades que,

embora ligadas ao espiritismo, declaram não ter fins religiosos. Trata-se das instituições filantrópicas que, dada a importância e a quantidade de trabalhos de assistência social, apresentam igualmente uma diversidade de formatos, de modos de atendimento, de percursos históricos e de relações com outras organizações e agentes sociais. De forma particular, elas resolvem como se dá a relação entre a existência de atividades eminentemente religiosas e a prestação dos serviços assistenciais para uma clientela em que a adesão ao espiritismo não se faz obrigatória.

Chamou-se atenção à associação que vem sendo realizada por algumas lideranças espíritas entre caridade e cidadania. Como afirma Giumbelli (1997), essa associação manifesta-se, por exemplo, na crescente participação de espíritas em conselhos governamentais e em fóruns organizados pela sociedade civil, participação essa que se explica pela tradição e representatividade que as instituições espíritas alcançaram historicamente no seio das atividades de assistência social. Qual seria então a concepção espírita de “política”? Num primeiro aspecto, a atividade “política” só é compreendida de uma forma positiva se ela ocorrer numa esfera individual, ou seja, na medida em que cada espírita procura exercer, sob a orientação da doutrina, seus direitos e deveres de “cidadão”. Na esfera institucional não se permite, sob nenhuma hipótese, que o indivíduo atue em nome do espiritismo com fins estritamente políticos. Uma das falas da presidente da Alvorecer demonstra bem isso: “Nós não tomamos posicionamento político, não apoiamos partidos, candidatos, não fazemos campanhas de forma nenhuma”. “Entrar para a política” significa, para eles, exercer atividades no plano estatal; a existência da política, dessa forma, só aconteceria no interior do Estado e se expressaria através das divisões partidárias, um domínio, segundo eles, marcado por diversos “conflitos, conluios e intrigas”, características essas que se fazem distantes do ambiente das relações que os espíritas desejam ter entre si e com a sociedade em geral. Isso não quer dizer que eles não tenham o anseio de melhorarem a realidade social, muito pelo contrário, os espíritas apenas entendem que essa transformação se dê não via política, mas através do melhoramento de indivíduos, por meio de uma “educação

de valores ético-morais” universalizante. A resolução dos problemas sociais dependeria de uma despolitização das questões humanas, obedecendo assim a uma lógica distinta da lógica política, qual seja, uma lógica na qual a “solidariedade”, a “caridade” e o “gradual desenvolvimento das potencialidades individuais” imperassem.

Quanto a essa concepção de política dos espíritas, Giumbelli (1997) aponta para algumas discontinuidades que foram notadas nesta etnografia: a participação dos espíritas em conselhos e fóruns, espaços de exercício da política, sinaliza que entre o doutrinário e o político não haja a ruptura defendida, pelo menos nos moldes anteriormente mencionados, pois entende-se que o espiritismo concebe o seu envolvimento nessas instâncias como uma ocasião apropriada para expressar seus princípios e ideais. A própria noção de “política” perde o seu sentido usual, de qualquer coisa ligada exclusivamente ao Estado e aos partidos, para ser compreendida como algo que atravessa todas as relações sociais, como um atributo da própria experiência humana. Nesse sentido, as entidades espíritas concebem-se enquanto participantes de uma “sociedade civil”, em que a pluralidade dos atores e instituições envolvidos e a afirmação de valores democráticos far-se-iam preponderantes. A transformação da realidade e a solução dos problemas sociais não estariam ligadas a uma ordenação do mundo aos valores espíritas, mas à própria participação das instituições nessas instâncias democráticas.

Este novo entendimento acerca do significado da “política” é evidenciado, por exemplo, na relação do princípio da caridade com a noção de cidadania. Qual a significação que a palavra *caridade* assume nesse contexto? Há um redimensionamento, no contexto da assistência social, do conceito espírita de caridade, haja vista que este deixa de compreender apenas uma ação de benevolência, para se tornar um ato de cidadania, uma *prática civil de exercício de direitos*.

A crítica ao “assistencialismo” é hegemônica em todos os centros e instituições em que visitei, pois esse sistema se daria, segundo se diz, de um modo pontual e desarticulado das “reais necessidades” de seu público alvo. Ao invés de uma “transformação” e “promoção humana”, criar-se-ia uma

dependência dos assistidos aos serviços assistenciais espíritas, não proporcionando, assim, melhora efetiva na vida dessas pessoas. Porém, como nota Giumbelli (1997), essa crítica em si não tem muita coisa de original. A originalidade encontra-se nas tentativas de revisão das práticas assistenciais a partir das demandas dos assistidos. Procurei esmiuçar essa originalidade a partir dos serviços do CEIC e, principalmente, do Lar Fabiano de Cristo, que chamou atenção pelo fato de ser uma organização filantrópica mantenedora de uma série de instituições de assistência social difundidas pelo Brasil cuja administração se dá em moldes empresariais e com a maior parte das suas atividades conduzidas por técnicos.

Como procurei demonstrar, não se trata apenas de uma ressignificação da *caridade*, mas também de uma maneira peculiar de se apropriar o termo *cidadania*, pois a ele se associam valores que antigamente eram característicos da caridade, como a *solidariedade* e a *fraternidade*, dando ao conceito de cidadania uma conotação moral. Um aspecto importante dessa alteração é o fato de a *cidadania* atualmente não fazer mais referência somente à esfera do Estado. Para os espíritas, ela estaria sob a responsabilidade dos indivíduos, na medida em que são estes quem detêm os *valores morais* próprios ao exercício do *ser cidadão*.

REFERÊNCIAS

- ARRAIA, Eduardo. *Espiritismo*. São Paulo: Ática, 1996.
- CAMURÇA, Marcelo. “Caridade, a ‘religião civil’ dos brasileiros?” *Religião, ação social e política*, Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora, 2003.
- CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. *O mundo invisível: cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no Espiritismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.
- DAMASIO, Sylvia. *Da elite ao povo: advento e expansão do Espiritismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994.

FEDERAÇÃO ESPÍRITA BRASILEIRA. *Manual de Apoio para as atividades do serviço de assistência e promoção social espírita*. Brasília: FEB, 2000.

FEDERAÇÃO ESPÍRITA DO PARANÁ, *Memória da Federação Espírita do Paraná no seu centenário: 1902-2002*. Curitiba: FEP, 2002.

GIUMBELLI, Emerson. Escolhas religiosas e cidadania. *Cadernos de Pesquisa*, São Paulo, n. 6, 1997.

_____. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 2, 2008.

GREENFIELD, Sidney M. *Cirurgias do além: pesquisas antropológicas sobre curas espirituais*. Petrópolis: Vozes, 1999.

Recebido em: 29/07/2014

Aprovado em: 13/09/2014

O CULTO ECÚMENO-CIENTÍFICO: ANÁLISE DO CULTO ECUMÊNICO EM HOMENAGEM AOS DOADORES DE CORPOS

Marcos Freire de Andrade Neves¹

Resumo: Este artigo tem por objetivo fazer uma análise ritual do Culto Ecumênico em Homenagem aos Doadores de Corpos, promovido por uma universidade na cidade de Porto Alegre. Um Culto ecumênico realizado no interior de uma capela universitária, conduzido por profissionais da saúde vestidos com jalecos brancos, e performado por discursos de progresso científico. A partir da descrição, propõem-se questionamentos acerca da noção de sagrado e sua relação com o cadáver humano, bem como concernentes à interação entre religião e ciência.

Palavras-chave: Anatomia; Cadáver; Ciência; Ecumenismo; Sagrado.

Abstract: The paper aims to accomplish a ritual analysis of an ecumenical service honoring body donors, promoted by a university in the city of Porto Alegre. An ecumenical service held inside of the university chapel, led by health professionals wearing white coats, and enacted by discourses of scientific progress. Based on the ritual analysis, the paper proposes questions regarding the notion of sacred and its relation to human cadaver, as well as regarding the interaction between religion and science.

Keywords: Anatomy; Cadaver; Science; Ecumenism; Sacred.

¹ Mestre em Antropologia Social – PPGAS/UFRGS. Doutorando em Antropologia Social – PPGAS/UFRGS. Contato: marcosfan@gmail.com

INTRODUÇÃO

Ao longo de um corredor no térreo da Universidade Federal de Ciências da Saúde de Porto Alegre (UFCSPA), dezenas de conversas ressoavam perdidas em meio aos grupos lá formados. Eram alunos e funcionários, todos vestidos casualmente e situados próximos à entrada do edifício, em um horário no qual as aulas deveriam ter sido há pouco finalizadas. A movimentação, ora casual e descontraída, alterava-se na medida em que eu alcançava a outra ponta do corredor.

Era a Capela da UFCSPA. Lá, e em seu entorno, todos trajavam jalecos brancos com uma discreta costura na altura do peito esquerdo, por meio da qual o nome de cada estudante se tornava público. No seu interior, seis bancos de madeira, similares aos encontrados em igrejas católicas, estavam dispostos em direção ao altar, no qual, de um lado, um púlpito aguardava para ser utilizado e, do outro, alguns estudantes tocavam e cantavam músicas ambientais. Nenhum símbolo religioso integrava o espaço que, não fosse pela estética dos bancos e dos coloridos vitrais, poderia ser uma simples sala de reunião.

Em cerca de vinte minutos, começaria o “Culto Ecumênico em Homenagem aos Doadores de Corpos” (doravante “Culto”), promovido, no final de 2012, pela disciplina de Anatomia da UFCSPA, com o intuito de prestar homenagem “aos doadores de corpos por seu gesto altruísta para com o ensino e formação de futuros profissionais da área de saúde”². O artigo consiste, portanto, em uma análise ritual delimitada ao espaço – físico e temporal – ocupado pelo Culto. Se à primeira vista a ausência de símbolos religiosos no local parecia contrastar com a presença de uma atmosfera repleta de insinuações religiosas, em um aparente, porém discreto, flerte performático entre ciência – responsável pela condução do Culto – e religião, o ritual

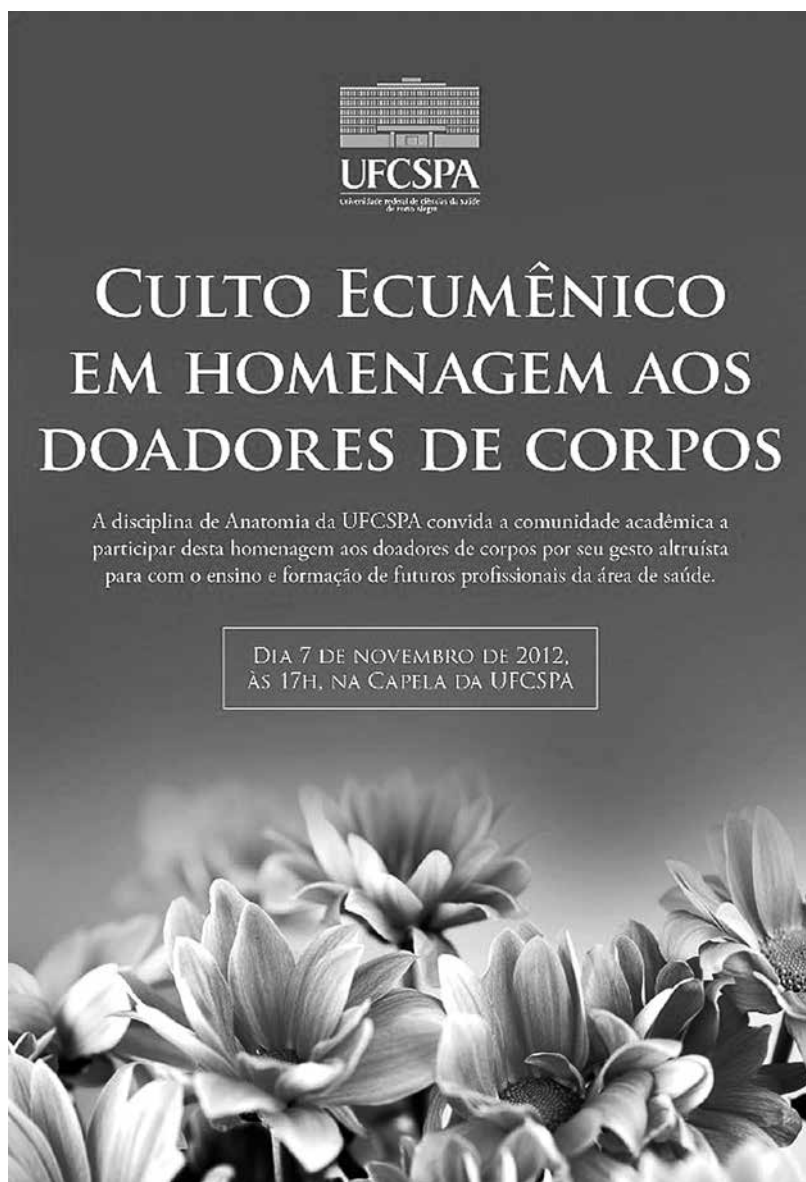
² Conforme cartaz de divulgação do evento.

sintetizou um modo de associação performatizado³ por aspectos de diversas ordens. Práticas e materialidades associadas à religião e à ciência médica que, uma vez associadas, acabaram por criar um ambiente de análise *sui generis* propício a questionamentos acerca da ideia de sagrado⁴, bem como concernentes à própria interação entre religião e ciência. Questionamentos posicionados enquanto pontos de partida para reflexões subsequentes que serão, aqui, elaboradas e ampliadas, indicando possíveis caminhos reflexivos sem, com isso, pretender ambicionar uma solução. É o caminho, e não o ponto de chegada, a preocupação primeira.

³ Performance, aqui, no sentido de construção da realidade, com base na proposição de que esta “[...] não precede as práticas banais nas quais interagimos com ela, antes sendo modelada por essas práticas” (Mol, 2008, p. 63).

⁴ Tomam-se como inspiração inicial as ideias de religião e sagrado conforme trabalhadas por Durkheim.

Figura 1 – Cartaz de divulgação do Culto ecumênico.



Fonte: Fôlder de divulgação do evento

O CADÁVER HOMENAGEADO

Anteriormente ao início do Culto, a impressão de um constante jogo de contrastes. Os alunos e funcionários – todos de jaleco branco no interior da capela – cercavam os seis bancos centrais onde, à exceção de um pequeno espaço na última fileira, sentavam-se familiares dos homenageados na ocasião. Assim como eu, não vestiam branco. As músicas, entoadas pelos estudantes, serviam de preâmbulo à ocasião. Silêncio. Com o cessar das músicas, todos os presentes passaram a ouvir a abertura da cerimônia realizada pela pró-reitora de Graduação da instituição, que, de imediato, passou a palavra à coordenadora do programa de doação de corpos da UFCSPA.

Desde 2008, a Universidade mantém o “Programa de Doação de Corpos para Ensino e Pesquisa”, desenvolvendo uma série de materiais informativos para esclarecer aspectos referentes à doação em vida. Segundo o institucional do programa, “Este [...] fez com que esta instituição pudesse disponibilizar aos seus alunos maior quantidade de material didático de excelente qualidade para o ensino em aulas práticas de anatomia”, e conclui:

Assim, ser doador não significa apenas auxiliar neste processo de aprendizagem, mas também representa um ato altruísta que deve levar em consideração o benefício das gerações futuras, as quais irão dispor destes profissionais e dos avanços científicos por eles proporcionados⁵.

A ciência médica, inicia a coordenadora do programa, baseia-se fundamentalmente no ampliado conhecimento da anatomia humana, algo que somente pode ser alcançado a partir do estudo de cadáveres. Em um período de amplas possibilidades técnicas e tecnológicas, a manipulação e o contato com cadáveres se fazem essenciais não apenas como um modo privilegiado de estudo anatômico, mas também, e fundamentalmente, em

⁵ Disponível em: <<http://www.ufcspa.edu.br/index.php/programa-de-doacao-de-corpos>>. Acesso em: jul. 2014.

decorrência do “contato moral” entre o estudante e o corpo morto, colocando o primeiro em uma situação limite na qual é possível perceber a fragilidade da sua condição.

Ainda segundo a coordenadora, o programa de doação voluntária em vida de corpos é responsável pelo progressivo aumento do número de doações que a UFCSPA vem registrando. Consequentemente, e “felizmente”, conforme qualifica, tem sido utilizado cada vez menos cadáveres não reclamados, em destacado contraste com práticas de um passado nem tão longínquo assim. Hoje em dia, diz ela, chama-se de não identificado não mais aquele cadáver não reclamado pela família após o óbito, mas sim os doados em vida, cujo anonimato é mantido em virtude de uma responsabilidade ética. Os cadáveres são professores fundamentais na trajetória de formação de profissionais em áreas da saúde, profissionais que, de acordo com o que destacou a oradora seguinte, uma aluna que falou em nome dos seus pares, buscam ser cientificamente competentes e socialmente éticos.

Dois argumentos devem ser destacados dos discursos iniciais proferidos no Culto: a importância do “contato moral” entre o estudante – futuro profissional da saúde – e o cadáver; e a possibilidade de o corpo instruir, o cadáver-professor. Segundo Foucault, foi a partir do séc. XVIII que laboratórios de anatomia passaram a contar com a presença de cadáveres humanos em seus espaços. Passar a utilizá-los representou não somente a ampliação de possibilidades analíticas e um melhor mapeamento da fisionomia humana, mas, fundamentalmente, permitiu identificar o corpo enquanto um *locus* discursivo objeto de reflexão científica (1994, p. XIII). O corpo instrui e influencia.

O interesse científico na utilização de cadáveres humanos – tal qual defendido pela coordenadora do “Programa de Doação de Corpos para Ensino e Pesquisa” em sua fala – pôde ser apreendido já no século XVIII, através da promulgação do chamado decreto de Marly, que, conforme transcreveu Foucault, ordena “[...] aos magistrados e diretores dos hospitais que forneçam cadáveres aos professores para as demonstrações de anatomia e o ensino das operações cirúrgicas” (1994, p. 142-143). O intuito científico

sugerido pela redação do decreto de Marly – que, de modo geral, embasou o início da utilização de cadáveres humanos como objetos de reflexão – também envolveu, em sua trajetória, objetivos religiosos. No final do séc. XIX até a metade do séc. XX, na França, esteve ativa a chamada “Sociedade de Autópsia Mútua” [*Société d'autopsie mutuelle*], fundada por antropólogos e, posteriormente, atraindo centenas de novos membros que compartilhavam duas características centrais: ateísmo e curiosidade científica. Segundo Hecht,

Enquanto todos os fundadores e membros descreveram seus esforços como profundamente seculares, as autópsias e rituais auxiliares da sociedade foram modelados em comportamentos religiosos. De fato, os fundadores criaram um sistema memorial litúrgico e confessional, e, de maneira surpreendentemente autoconsciente, os membros abraçaram esse sistema devocional como uma substituição a um desdenhado Catolicismo (2003, p. 6-7, tradução nossa).

Os membros dessa Sociedade tinham por objetivo confirmar, por meio da dissecação de cérebros, a inexistência da alma. Em outras palavras, procuravam meios científicos de confirmar seus posicionamentos religiosos ao assegurar que a alma era, de fato, explicável anatomicamente. No entanto, conforme argumenta Hecht, tal interação entre religião e ciência acabou por fazê-los incorporar uma liturgia ritual *quasi* religiosa. Dessa forma, percebe-se que a incorporação de corpos humanos no cotidiano de laboratórios de anatomia, embora mediante o argumento em prol da ampliação das possibilidades de reflexão científica – segundo observado na redação do decreto de Marly, no século XVIII, e ainda hoje, no Art. 14 da Lei 010.406.2002 do Código Civil Brasileiro: “[...] é válida, com objetivo científico, ou altruístico, a disposição gratuita do próprio corpo, no todo ou em parte para depois da morte.” –, acabou por incorporar, em sua trajetória histórica, praticidades próximas da religião.

No Culto, conquanto tenham sido afirmados pelos oradores os avanços científicos e médicos que a manipulação de cadáveres tenha impulsionado, outra dimensão é posta em consideração pela coordenadora do “Programa de Doação de Corpos para Ensino e Pesquisa”, em cujo discurso abordou

a importância do “contato moral” entre o estudante e o cadáver. Segundo ela, a dimensão moral, e não apenas a relevância técnica, agrega a argumentação a favor da premência do uso de cadáveres nos laboratórios, pois para além dos significativos avanços que tal prática tenha representado, torna-se imprescindível colocar, frente a frente, o corpo morto e o profissional da saúde – porquanto este também é o profissional da morte (Menezes, 2004). A dimensão moral – tal qual proposta pela coordenadora do Programa – pode ser observada em concomitância com a dualidade sagrado/profano postulada por Durkheim, conforme a qual o indivíduo construído socialmente, o indivíduo abstrato, pertence ao domínio do sagrado enquanto, por seu turno, ao indivíduo identificável, individual, reserva-se o profano (Pickering, 2009, p. 120). Desse modo, o corpo individual seria profano frente à sacralidade do indivíduo ideal, abstrato. A escolha pela realização de um Culto ecumênico, dentre outras formas possíveis de homenagem àqueles que efetuaram a doação de seu corpo, possibilita ponderar o local do corpo doado em meio a esta dualidade.

Após a primeira definição do sagrado no *Lectures on the religion of the Semites*, escrito por Robertson Smith no final do século XIX, muito foi a ele incorporado. Em seu texto, Smith escreve:

Junto a tabus que correspondem exatamente a regras de santidade e que protegem a inviolabilidade dos ídolos, dos santuários, dos sacerdotes, dos chefes e, em geral, das pessoas e das coisas que pertencem aos deuses e ao seu culto, encontramos uma outra espécie de tabu que, em um âmbito semítico, tem seu paralelo nas regras de impuridade. As mulheres após o parto, o homem que tocou um cadáver etc., são temporariamente tabus e são separados do consórcio humano (Smith, 1894, p. 152-153 apud Agamben, 2002, p. 78)

Por conseguinte, as noções de sagrado e tabu pareciam seguir caminhos paralelos identificáveis, posteriormente, na ideia durkheimiana de sagrado baseada no fato de sociedades cultivarem objetos, pessoas e ideias enquanto possuidores de um caráter inviolável (Pickering, 2009, p. 115). No texto de Smith, a menção ao tabu referente ao ato de tocar um cadáver indica algo

nefasto que acarreta, do modo invariável, um status de impureza sobre o praticante de tal ação. O cadáver impuro.

Assim como Smith, Rodrigues relata algo similar ao discorrer sobre os tabus relacionados ao corpo:

O certo é que o morto, como as coisas insólitas, anormais ou ambíguas, constitui um ser impuro cujo contato representa perigo para o mundo das normas. Em muitas sociedades ameaça manchar a todos e a tudo que tem ou teve contato com ele – incluindo seus pertences –, já que tudo que se relaciona com um morto participa de sua perigosa personalidade: se ele é tabu, são também tabu suas propriedades [...]. (Rodrigues, 2006a, p. 52)

Se por um lado a violação de tabus incorre em ato nefasto, pelo outro os tabus não são inalteráveis. Eles estão sujeitos a mudanças, seja internamente a um grupo ou entre grupos distintos, alterando, por consequência, o que é e deixa de ser consagrado⁶. Os conceitos permanecem em movimento, deslocando-se em meio a compreensões e significados distintos na medida em que são utilizados:

Na vida dos conceitos, há um momento em que eles perdem a sua inteligibilidade imediata e, como todo termo vazio, podem carregar-se de sentidos contraditórios. [...] Considerações de certo modo análogas poderiam ser feitas sobre os conceitos de tabu e de sacro, alusivas ao seu uso e à sua função no discurso das ciências humanas entre 1890 e 1940 (Agamben, 2002, p. 82).

As constantes mudanças na posição social ocupada pela morte nas sociedades ocidentais, tema sobre o qual se debruçam diversos trabalhos (dentre eles: Ariès, 1981; 2003; Elias, 2001; Rodrigues, 2006b; Menezes, 2004), sugere – à primeira vista – o deslocamento de um maior contato e uma verbalização da morte para um silenciamento rigoroso e, com frequência, um obscurecimento por metáforas (Rodrigues, 2006a, p. 52). Em referência

⁶ Etimologicamente, em sua derivação latina, o termo *sacer* denota não apenas “santo” e “consagrado”, mas também “amaldiçoado” e “horrível” (Pickering, 2009, p. 124).

a esse movimento, Gorer estabelece uma relação entre a progressiva exclusão da morte como tema a partir do século XX – seu crescente encobrimento na vida social – e, em sentido oposto, a maior publicização da obscenidade, no que seria, segundo o autor, uma inversão de tabus:

No Séc. XX, entretanto, parece ter havido uma notável alteração no pudor; enquanto copulação se tornou mais e mais ‘mencionável’, particularmente em sociedades Anglo-saxãs, a morte se tornou mais e mais ‘não mencionável’ *enquanto um processo natural*. [...] Parece possível traçar uma conexão entre a mudança de tabus e a mudança nas crenças religiosas (1955, p. 50-51, tradução nossa, grifo do autor).

As mudanças nas crenças religiosas, argumenta o autor, relacionam-se a questões de vida após a morte e pecaminosidade do corpo (1955, p. 51). Embora o argumento de Gorer em prol de um movimento histórico de ocultação e visibilidade social da morte pode ser contraposto com o questionamento acerca da própria estabilidade da morte enquanto fenômeno – isto é, deve-se ponderar a própria noção de morte enquanto fenômeno natural estável e reconhecê-la em termos de processo social e político, sujeito a critérios de época e disciplinares (Agamben, 2010; 2006; Andrade Neves, 2014; Lock, 2002; 1996; Macedo, 2012) –, sua análise indica o caráter mutável dos tabus e, por extensão, daquilo que se consagra ou deixa de consagrar.

O sagrado pode ser entendido enquanto um sentimento, uma percepção da vida coletiva: é sagrado aquilo que a sociedade consagra. Desse modo, parece haver uma dimensão mais imediata, mais sensível, que instaura uma sacralidade ao cadáver humano. Não se deve profaná-lo. A constante preocupação ética e o respeito com que se procura, idealmente, manipulá-lo, impõem constrangimentos e amarras responsáveis, em grande medida, pelo efeito que o contato com o cadáver causa.⁷ Se, para Rodrigues, “Ninguém

⁷ Vale notar, contudo, que o postulado durkheimiano entende a alma enquanto sagrado, em oposição ao caráter destinado ao corpo humano. Conquanto a homenagem possa

permanece perto de um cadáver sem que sua fisionomia ateste que é precisamente um cadáver o que está vendo” (2006a, p. 52), é justamente esse desconforto a base do “contato moral” mencionado durante o Culto.

Em um contexto de novas tecnologias que visam à substituição de corpos humanos por materiais sintéticos para o estudo anatômico, recorrer ao contato moral é, simultaneamente, um modo de reafirmar a importância de sua presença no ambiente acadêmico médico e de estabelecer um posicionamento político em seu favor. O cadáver-professor enquanto um objeto de sacralização e, por conseguinte, passível de ser homenageado mediante a realização de Culto ecumênico. Contudo, enquanto um ritual performedo através de praticidades e discursos associados à religião e às ciências da saúde, a homenagem sugere formas locais de experienciar o sagrado e o secular.

Bellah, ao discorrer sobre a separação entre Estado e igreja nos Estados Unidos, argumenta que esta cisão não significou a negação de uma dimensão religiosa ao espaço do político. Estado e religião, diz o autor, estão relacionados através de uma religião civil, isto é, “um conjunto de crenças, símbolos e rituais” que se fazem presente no cotidiano social e permanecem, inclusive, no mundo político (1991, s/p). A proposta do autor fornece elementos para pensar o local do secular no Culto, o qual transcorreu no interior de um edifício público federal. Se o processo de secularização distanciou o religioso transformando-o em uma dentre diversas possibilidades e visões de mundo (Dullo, 2012), no ambiente do Culto, percebe-se um espaço de tensionamento entre secularismo e religião, porquanto o ambiente institucional laico abriga uma capela, sem símbolos religiosos, onde uma celebração proposta por profissionais das ciências da saúde congrega aspectos associados à religião.

ser destinada à alma dos doadores – ou às suas memórias –, a não profanação dos corpos mortos e o trato a eles destinados indicam um impedimento moral relacionado a determinadas atitudes. Indicam, em suma, uma certa sacralidade.

ASSOCIAÇÕES E SÍNTESE

Dentre todos os oradores do Culto, a única menção direta à religião ficou sob responsabilidade da dirigente do departamento doutrinário da Federação Espírita do Rio Grande do Sul. Em sua fala, contou a alegoria de uma mãe que perde o filho em decorrência de câncer: após morrer e ascender aos céus, o filho encontrou Jesus – “apesar de reconhecê-lo instantaneamente, não era similar aos retratos que costumamos observar”, disse a dirigente – e, com sua autorização e caneta pessoal, escreveu uma carta para consolar a mãe. Conforme já havia expressado em vida, a criança gostaria que seu corpo ficasse a cargo dos médicos para que o seu estudo possa, futuramente, “permitir que outros filhos fiquem mais tempo perto de suas mães”.

Findo os discursos, outra homenagem. Dez velas, empunhadas por alunos, foram trazidas do segundo andar em direção ao altar da capela, seis delas em homenagem aos cadáveres doados naquele ano e as quatro restantes aos cadáveres doados em anos anteriores. Ao som de *Amazing Grace* e *Gostava tanto de você*, um por um, os estudantes posicionaram-se ao longo de duas fileiras sobre o altar. Quando a música cessou, seguiram o caminho oposto, um a um, apagando sua vela e retornando ao andar superior. Em seguida, dois alunos carregando caixas repletas de rosas brancas e pequenas velas distribuíram o conteúdo entre todos os familiares presentes.

A simbologia subjacente à escolha por realizar um Culto ecumênico, em uma capela universitária, com distribuição de flores e velas, contrasta sobremaneira com a ausência de símbolos e menções religiosas explícitas em um procedimento conduzido por (futuros) profissionais da saúde em seus brancos jalecos – um ritual ecumênico performado por discursos de progresso científico. Em um primeiro momento, parece haver a identificação de uma assinatura ritual religiosa preenchida por discursos relacionados a uma agenda científica. Sob esta primeira perspectiva, poder-se-ia argumentar superficialmente em prol da incorporação da ideia de sagrado pela ciência, em um modelo de sagrado metaforizado.

A possibilidade de o sagrado ser pensado metaforicamente, enquanto base de uma relação ou articulação distante da religião, sugere o entendimento do Culto enquanto um modo de apropriação da ideia de sagrado pelas ciências da saúde. Escolher um procedimento ritual, uma localização e um nome próximos à religião, porém preenchê-lo com discursos de outra ordem, constituiria um deslocamento da noção com o intuito de criar uma identificação entre a homenagem proposta e os familiares dos homenageados. Uma situação na qual a ciência médica se apropria de moldes religiosos e da noção de sagrado através de uma performatização ritual – afinal, segundo Pickering, o ritual pode ser compreendido enquanto o “[...] elemento-ação da religião que se preocupa com as coisas sagradas” (2009, p. 117, tradução nossa); uma relação facilmente percebida, porém não diretamente verbalizada. Um segredo compartilhado (Taussig, 1999) entre todos os envolvidos, sejam organizadores ou espectadores. A partir de tais proposições, o Culto ecumênico atuaria com uma assinatura religiosa responsável pela aparência do ritual enquanto seu conteúdo transitaria em uma retórica de progresso científico.

Conquanto constitua um caminho argumentativo, explicar o Culto a partir de uma fundamentação na ideia de metáfora comporta, em si mesmo, certa arrogância epistemológica por instituir ao conceito um significado central e outros, periféricos, a ele vinculados. A metáfora implica uma dinâmica de empréstimos de significados entre um domínio abstrato e outro concreto, sob uma lógica composta por essência e derivações. Derivações que tomam de empréstimo significados com o intuito de “[...] apresentar uma ideia sob o signo de outra ideia mais impressionante ou conhecida” (Ricoeur, 1983, p. 94). A ciência médica, provida de seu próprio sistema classificatório e, por conseguinte, de seus próprios objetos de sacralização, define a sua relação puro/impuro conferindo certa proximidade – e continuidade – à lógica dos rituais religiosos. No Culto, não se trata de empréstimo de significados, mas sim de pensar as formas de associação entre religião e ciência.

Quando Aron debate *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, o faz contextualizando sua elaboração em meio a um momento no qual a ciência, de maneira similar à atualidade, é vista enquanto detentora da “autoridade intelectual e suprema” (2003, p. 498). O trabalho de Durkheim foi, nesse sentido, um modo de sugerir uma solução aos espaços ocupados pela ciência e pela religião. Dessa forma, escreve Aron:

Descobrimo a realidade profunda de todas as religiões, a ciência não recria uma religião, mas dá confiança na capacidade que têm as sociedades de produzir em cada época os deuses de que necessitam: ‘Os interesses religiosos não passam da forma simbólica de interesses sociais e morais’ (2003, p. 498).

A relação entre ciência e religião, tal qual exposta por Aron, possui paralelos com a argumentação de Asad:

[...] meu argumento aqui é que o saber opcional exprimido pelo termo *perspectiva* é certamente enganador quando aplicado igualmente à ciência e à religião na sociedade moderna: a religião é, de fato, hoje, opcional de um modo que a ciência não é. Práticas científicas, técnicas, conhecimentos, permeiam e criam as fibras da vida social de um modo que a religião não mais pode igualar (2010, p. 275, grifo do autor).

Embora as duas argumentações convirjam na percepção acerca dos locais ocupados pela religião e pela ciência no cotidiano social – destacando, em ambos os casos, a centralidade da ciência em que, outrora, figurava a religião –, Asad vai além ao argumentar sobre a impossibilidade de alcançar uma definição universal de religião. “Não apenas porque seus elementos constituintes e suas relações são historicamente específicos”, escreve o autor, “[...] mas porque esta definição é ela mesma o produto histórico de processos discursivos” (2010, p. 264). Em outras palavras, trata-se de não buscar uma essência ao conceito de religião, e sim associá-lo sempre a um processo histórico situacional.

Pensar a partir do resultado da interação entre ciência e religião acaba, como consequência, por cristalizar dois campos da vida social. A impossibilidade de esboçar uma definição de religião alheia a contextos e situações específicas, conforme argumentou Asad, indica, precisamente, a premência de resistir ao impulso cristalizador, isto é, de encerrar determinadas características no interior de fronteiras rígidas de definição. Fronteiras que não se desfazem e permitem apenas o intercâmbio de suas características constitutivas. No Culto, não há como definir momentos “essencialmente” religiosos ou científicos, conquanto seja possível associar determinadas praticidades a um dos dois campos. Nele, há tanto uma forma de pensar e experienciar o religioso através de discursos científicos quanto de vivenciar o científico através de uma lógica religiosa. Não é possível dissociar as práticas, conforme demonstra a comunicação da dirigente do departamento doutrinário da Federação Espírita do Rio Grande do Sul: uma agente religiosa, em um Culto ecumênico, proferindo um discurso que associa a experiência da criança ao encontrar Jesus à sua vontade de auxiliar a medicina em pesquisas por meio da doação de seu corpo. Outra demonstração é a “Oração ao cadáver desconhecido”, escrita, em 1876, por Carl Von Rokitsky, e lida no Culto:

Ao curvar-te com a lâmina rija de teu bisturi sobre o cadáver desconhecido, lembra-te que este corpo nasceu do amor de duas almas; cresceu embalado pela fé e esperança daquela que em seu seio o agasalhou, sorriu e sonhou os mesmos sonhos das crianças e dos jovens; por certo amou e foi amado e sentiu saudades dos outros que partiram, acalentou um amanhã feliz e agora jaz na fria lousa, sem que por ele tivesse derramado uma lágrima sequer, sem que tivesse uma só prece. Seu nome só Deus o sabe; mas o destino inexorável deu-lhe o poder e a grandeza de servir a humanidade que por ele passou indiferente.

Têm-se, portanto, uma oração que não remete à transcendência em um Culto ecumênico sem qualquer demonstração inter-religiosa. No entanto, a despeito de qualquer significação formal dos termos, o encontro

manteve-se enquanto um Culto ecumênico na medida em que seus integrantes o pensavam, vivenciavam e, em última medida, o performavam enquanto tal.

Retornando à Sociedade de Autópsia Mútua, o esforço científico em virtude de um posicionamento religioso culminou em uma síntese entre os dois campos:

Os antropólogos que criaram a Sociedade de Autópsia Mútua eram auto-proclamados ateus – livres pensadores – que explicitamente desejavam que a ciência pudesse substituir a religião. Ao fundar a sociedade, os antropólogos livres-pensadores estavam construindo uma arena para proclamações e celebrações ateias, criando rituais ativos e cientificamente orientados para uma comunidade que de outra maneira era unida apenas pela rejeição de metafísicas e pela recusa de tomar parte em cerimônias da fé (Hecht, 2003, p. 7, tradução nossa).

Não se trata, no âmbito da atuação dessa Sociedade específica, de uma forma metaforizada de religião ou sagrado. O que está em jogo é a constituição de um conjunto de praticidades que sintetizam aspectos associados à religião e à ciência. Embora tenham desenvolvido uma liturgia que poderia, ao primeiro olhar, ser associada à religião, dificilmente eles a descreveriam – e se reconheceriam – enquanto inscrita neste campo.

No “Culto Ecumênico em Homenagem aos Doadores de Corpos”, percebe-se um conjunto de aspectos com características que seriam – com facilidade – associadas às ideias de religião e ciência. Uma capela; velas; flores; jalecos brancos; orações; condução ritual por um estudante de ciências médicas. Antes de uma relação entre aparência e essência (Taussig, 1999), há a construção de um ritual específico por meio de praticidades, discursos e objetos que não são nem puramente e apenas religiosos nem puramente e apenas científicos, porquanto, se o fossem, cairíamos novamente em uma lógica cristalizante.

Parece haver, em suma, um jogo de interessamentos (Callon; Law, 1998) através do qual os diferentes atores envolvidos no Culto supõem engajar os outros. A escolha por um Culto ecumênico pode ter sido intencionada a

estabelecer uma associação entre os parentes dos homenageados e a instituição de ensino por meio de um modelo consolidado de homenagem; discursos voltados ao progresso da ciência, inclusive os proferidos com associações a aspectos relacionados à religião: pode ter sido uma forma de atrair e angariar novos doadores. É o reconhecimento, escreve Kleinman, “[...] de que *algo está em jogo* para todos nós envolvidos na rotina diária de acontecimentos e transações” (1995, p. 277, grifo do autor).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O “Culto Ecumênico em Homenagem aos Doadores de Corpos” foi um disparador de questionamentos acerca do local do cadáver humano na dualidade sagrado-profano, lançando mão de exemplos que mostram o deslocamento de tabus relacionados à morte e, concomitantemente, o constante processo de atualização sofrido pelos conceitos. Sobretudo, foi uma possibilidade ritual de pensar os modos de associação entre ciência e religião. Associações que derivam de práticas e discursos que, embora associemos a um destes campos da vida social, não lhes são exclusivos.

As praticidades conformam um conjunto de aspectos e características passíveis de vinculação religiosa ou científica, mas cuja síntese – nesse caso, o Culto – extrapola os limites de tais definições. Não há uma circunscrição responsável pela cristalização de um campo cuja essência deve ser preservada, mas uma série de práticas que constroem a realidade através da interação.

Se, historicamente, podemos identificar na Sociedade de Autópsia Mútua uma modalidade de síntese, de construção da realidade, através do desenvolvimento de um ateísmo-litúrgico-científico, o Culto foi construído de modo a comportar um modelo ritual ecúmeno-científico. Um modelo em que orações não remetem à transcendência e ecumenismo não indica inter-religiosidade, embora oração e ecumênico permaneçam vistos como tais. Um modelo em que cientistas sobem ao púlpito de uma capela com a atribuição de conduzir um Culto ecumênico. Um modelo que, em suma, não é necessariamente religioso nem científico, mas uma síntese que não deixa de sê-los.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- _____. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.
- ANDRADE NEVES, Marcos. *Por onde vivem os mortos: o processo de fabricação da morte e da pessoa morta no segmento funerário de Porto Alegre*. 2014. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)–PPGAS/ UFRGS, Porto Alegre, 1997.
- ARIÈS, Phillipe. *O homem diante da morte*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1981.
- _____. *História da morte no Ocidente*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.
- ARON, Raymond. *As etapas do pensamento sociológico*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- ASAD, Talal. A construção da religião como uma categoria antropológica. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 19, 2010.
- BELLAH, Robert. *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditionalist World*. Berkeley: University of California Press, 1991.
- BRASIL. *Código Civil Brasileiro*. Lei nº 10.406, de 10/01/2002.
- CALLON, Michel; LAW, John. De los intereses y su transformación. Enrolamiento y contraenrolamiento. In: DOMÈNECH, Miquel; TIRADO, Francisco Javier (Org.). *Sociología simétrica: ensayos sobre ciencia, tecnología y sociedad*. Barcelona: Gedisa, 1998.
- DULLO, Eduardo. Após a (Antropologia/Sociologia da) Religião, o Secularismo? *Mana*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 2, 2012.

ELIAS, Norbert. *A Solidão dos Moribundos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

FOUCAULT, Michel. *O nascimento da clínica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1994.

GORER, Geoffrey. The Pornography of Death. *Encounter*. Disponível em <<http://www.unz.org/Pub/Encounter-1955oct-00049>>. Acesso em: 19 maio 2015.

HECHT, Jenniffer. *The end of the soul: scientific modernity, atheism, and anthropology in France*. Nova York: Columbia University Press, 2003.

KLEINMAN, Arthur. Suffering and its Professional Transformation: toward and Ethnography of Interpersonal Experience. In: KLEINMAN, Arthur. *Writing at the Margin*. Berkeley, University of California Press, 1995.

LOCK, Margaret. *Twice dead: organ transplants and the reinvention of death*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 2002.

_____. Death in Technological Time: Locating the End of Meaningful Life. *Medical Anthropology Quarterly*, v. 10, n, p. 575-600, 1996.

MACEDO, Juliana Lopes de. *Quando a vida encontra a morte: as concepções médicas e jurídicas sobre anencefalia e morte encefálica*. Porto Alegre: UFRGS/PPGAS, 2012.

MENEZES, Rachel Aisengart. *Em busca da boa morte: antropologia dos cuidados paliativos*. Rio de Janeiro: Garamond; FIOCRUZ, 2004.

MOL, Annemarie. Política Ontológica: algumas ideias e várias perguntas. In: NUNES, João Arriscado; ROQUE, Ricardo (Org.). *Objectos Impuros*. Experiências em estudos sociais da ciência. Porto: Edições Afrontamento, 2008.

PICKERING, William. *Durkheim's Sociology of Religion: Themes and Theories*. Cambridge: James & Clarke, 2009.

RICOEUR, Paul. *A Metáfora Viva*. Lisboa: Res, 1983.

RODRIGUES, José Carlos. *Tabu do corpo*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2006a.

_____. *Tabu da Morte*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2006b.

TAUSSIG, Michael. *Defacement*. Stanford: Stanford University Press, 1999.

_____. Transgression. In: TAYLOR, Mark (Ed.). *Critical Terms for Religious Studies*. Chicago: The University of Chicago Press, 1997.

Recebido em: 31/07/2014

Aprovado em: 09/08/2014

RESENHAS

GIUMBELLI, EMERSON.
SÍMBOLOS RELIGIOSOS EM CONTROVÉRSIAS.
SÃO PAULO: TERCEIRO NOME, 2014.

Cesar Alberto Ranquetat Júnior¹

O antropólogo Emerson Giumbelli, em seu novo livro *Símbolos religiosos em controvérsias*, desenvolve, com invejável rigor analítico e de maneira pormenorizada, uma série de estudos sobre a presença de imagens, objetos e monumentos religiosos em espaços públicos, concentrando sua atenção na descrição e no exame do imponente monumento do Cristo Redentor, situado no cume do Corcovado, na cidade do Rio do Janeiro. Cinco capítulos do livro são dedicados a essa empreitada. Porém, outros assuntos de extrema atualidade no campo dos estudos sobre a religião também são analisados pelo autor, como a existência de crucifixos em repartições estatais e de espaços ecumênicos em instituições como hospitais, aeroportos, universidade e outros órgãos públicos. O autor apresenta, ainda, uma interessante pesquisa sobre a presença pública dos evangélicos no cenário religioso brasileiro, além de uma valiosa reflexão teórica sobre a noção de secularismo.

Giumbelli preocupa-se em relacionar descrições minuciosas de situações específicas e empíricas com uma reflexão antropológica mais geral acerca das modalidades de presença da religião no espaço público, temática que, por sua vez, conduz, invariavelmente, a um pungente debate sobre um conjunto de conceitos como laicidade, secularismo e secularização, utilizados pelos cientistas sociais para apreender e interpretar o lugar, o papel e a importância da religião na vida social moderna.

¹ Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Professor de Ciências Sociais na Universidade Federal do Pampa – Campus Itaquí/RS. Contato: franquetat@yahoo.com.br

Partindo das controvérsias em torno da presença de símbolos e monumentos religiosos em espaços públicos, o autor deslinda como a laicidade se configura no Brasil. Sublinho que, nas situações examinadas, a categoria “laicidade” é concebida de modos diversos, adquirindo nesses embates e disputas um caráter polissêmico. Múltiplos e variados são, ainda, os sentidos que os atores sociais atribuem aos crucifixos apostos em tribunais e parlamentos, bem como ao monumento do Cristo Redentor. Para muitos atores, ambos os símbolos não teriam apenas uma dimensão religiosa e confessional. Seriam símbolos culturais, cívicos e até mesmo artísticos. A classificação dessas imagens como religiosas não é ponto pacífico. Descortina-se, assim, para o autor do livro, um problema crucial que diz respeito à própria definição do religioso. Para ele, “[...] não existe uma definição de religião independente de seus usos históricos e sociais” (Giumbelli, 2014, p. 12). O autor não aceita noções essencialistas e universalistas de religião, chamando a atenção para a necessidade de considerar a religião nas situações empíricas em que ela é definida pelos agentes sociais.

Além disso, tanto no caso do Cristo Redentor como no dos crucifixos em recintos estatais, emerge uma discussão sobre a associação e o vínculo entre catolicidade e nacionalidade. Certo modelo e ideal de nação é representado por meio desses poderosos ícones. Esse modelo de nação vem sendo fortemente contestado nas últimas décadas por uma ampla gama de agentes que tecem argumentos contrários à imagem de uma nação brasileira cristã e católica.

Um aspecto a ser destacado que, realmente, impressiona no mapeamento dessas controvérsias realizado por Giumbelli é a miríade de atores, discursos, argumentos e esferas sociais envolvidos nesses conflitos e debates públicos. O tema inegavelmente tem despertado paixões e posicionamentos muitas vezes extremados. Espocam posturas e afirmações das mais variadas. Conflitam nesses posicionamentos diferentes visões acerca da organização da vida social e do modo mais adequado de o Estado lidar com os múltiplos agentes e valores – religiosos e seculares – que disputam espaço e influência no espaço público.

O livro compõe-se de dez capítulos. O primeiro capítulo, *Paris, Praça Tiradentes: laicidade e símbolos religiosos no Brasil*, apresenta um caráter mais geral e abrangente, pois, com base na obra *A formação das almas*, de José Murilo de Carvalho, Giumbelli propõe uma história simbólica da República no Brasil. Uma série de símbolos religiosos e cívicos são examinados, com o objetivo de estabelecer uma discussão sobre a questão da laicidade e da articulação entre o religioso e o secular ao longo da história política e religiosa brasileira. No segundo capítulo, intitulado *A modernidade do Cristo Redentor*, o autor debruça-se sobre o famoso monumento do Corcovado. Descreve com acuidade a biografia desse monumento, como ele foi concebido e construído. Além disso, desenvolve uma importante reflexão sobre a articulação entre religião e modernidade materializada nesse monumento. O Cristo Redentor foi concebido para expressar a catolicidade da nação brasileira, mas ao mesmo tempo representou para a época uma obra artística e técnica de vanguarda, sendo, assim, um “emblema” da modernidade religiosa no Brasil. No terceiro capítulo, *Brasileiro e europeu: a construção da nacionalidade em torno do monumento ao Cristo Redentor do Corcovado*, enfoca-se a relação dessa imagem com a cidade do Rio de Janeiro e com o país. Giumbelli demonstra como no momento de sua construção uma série de atores sociais procuraram vinculá-lo ao projeto de uma nação cristã e católica, sob a égide e o domínio da realeza de Cristo. O documentário *Christo Redemptor*, finalizado em 2005, que, dentre outras coisas, destaca a brasilidade do monumento no contexto dos 75 anos de sua inauguração, é objeto de interessantes considerações e observações.

No capítulo quarto, com o título *A política de um monumento: as muitas imagens do Cristo Redentor*, analisam-se os diferentes discursos e formas de apreciar o monumento do Cristo Redentor. Para tanto, o autor acompanha como a imagem é concebida em livros sobre monumentos no Rio de Janeiro publicados entre 1946 e 1981. Também trata sobre a campanha pela eleição do Cristo Redentor como uma das novas sete maravilhas do mundo. Inegavelmente, a estátua do Corcovado, como todo objeto urbano, vem ganhando novos e inesperados sentidos. De

símbolo religioso católico em suas origens, torna-se com o passar dos anos um ícone cultural, uma imagem da própria cidade do Rio de Janeiro, um elemento fundamental da paisagem urbana carioca. Desse modo, o sentido religioso do monumento é esmaecido, sendo variadas as maneiras pelas quais o monumento tem sido usado e apropriado. Em suma, nesse capítulo, como nos anteriores, Giumbelli problematiza a qualificação que atribui um estatuto religioso ao símbolo. No quinto capítulo, *O Cristo pichado: sacralidade e transgressão de um monumento urbano*, o autor destrincha o episódio ocorrido em abril de 2010, quando a estátua do Cristo Redentor amanheceu pichada, com inscrições espalhadas pelo rosto, pelos braços e pelo peito da escultura. O acontecimento é lido e interpretado como uma espécie de “drama social”. É, assim, tomado como um ato de transgressão e de ruptura da ordem, que desfigura o monumento, provocando uma reprovação generalizada e uma rápida reparação da estátua alvejada, com a finalidade de prontamente recuperar a pureza e a “sacralidade” da imagem, mas “[...] também para liberar o monumento para novas interferências” (Giumbelli, 2014, p. 125).

Com o título *Crucifixos invisíveis: polêmicas recentes no Brasil sobre símbolos religioso em recintos estatais*, o sexto capítulo do livro aborda uma controvérsia que, não obstante suas particularidades, guarda certa similitude com o debate acerca da estátua do Cristo Redentor no Corcovado. Trata-se de polêmicas recentes em torno da legitimidade da presença de cruzes e crucifixos em recintos estatais. Baseando-se em fontes textuais e documentais, Giumbelli foca-se na apresentação dos argumentos acionados nesse embate. Ressalta que, embora a multiplicidade de posicionamentos e noções utilizadas, o conceito de laicidade é absolutamente central em toda essa contenda. Esse princípio é defendido tanto pelos atores que são contrários à presença de crucifixos em repartições públicas como pelos agentes que defendem a permanência desse símbolo. Dessa maneira, faz-se necessário acompanhar, mapear e entender as formas pelas quais a laicidade é concebida. Além de sublinhar os poderes da referida imagem e, portanto, a agência desse objeto, o autor destaca, também, a polissemia desse símbolo

a partir dos argumentos dos agentes favoráveis à presença do crucifixo em recintos estatais. Inspirando-se no conceito de desfiguração, do antropólogo australiano Michel Taussig, Giumbelli demonstra que os crucifixos, embora claramente expostos, praticamente não são notados pela maioria das pessoas que frequentam ambientes estatais como tribunais e parlamentos, de modo que, como assevera com inegável acerto e precisão o autor, “[...] as demandas pela sua retirada têm necessariamente um efeito revelatório. Por outro lado, os argumentos que defendem a permanência dos crucifixos são sempre reativos, ou seja, precisam ser provocados para se articularem [...]” (Giumbelli, 2014, p. 147). Nesse sentido, a sacralidade dos crucifixos depende de sua invisibilidade ativa, conforme conceito do autor, que sobre isso afirma: “[...] os crucifixos atuam melhor onde estão exatamente por não serem vistos” (Giumbelli, 2014, p. 147).

No sétimo capítulo, *Crucifixo em recintos estatais e monumento do Cristo Redentor: distintas relações entre símbolos religiosos e espaços públicos*, o autor traça uma comparação entre o monumento do Cristo Redentor no Corcovado e os crucifixos existentes em recintos estatais. Em que pese ambos serem símbolos religiosos presentes em espaços públicos, há evidentemente algumas distinções importantes entre eles. O Cristo Redentor é um objeto marcado pela polissemia e visibilidade, já os crucifixos apostos em locais como tribunais e parlamentos possuem sentidos fixos e um caráter de invisibilidade. Os espaços públicos nos quais se encontram essas imagens são também diferenciados. Há, ainda, outro importante contraste: os defensores da permanência dos crucifixos em espaços estatais procuram destacar que esse objeto condensa sentidos variados: civilizacionais, morais e culturais. Por sua vez, os personagens favoráveis à retirada dos crucifixos afirmam que esse símbolo é, essencialmente, religioso, vinculado à tradição católica. No caso do Cristo Redentor, as autoridades católicas agem com a intenção de recuperar o sentido religioso do monumento, diante das variadas apropriações e usos não religiosos que, atualmente, proliferam. Ademais, pouco se sabe acerca da biografia dos crucifixos, de suas especificidades enquanto objetos. Como foram parar nos recintos estatais? Quem os colocou? Como foram

construídos e por quem? São perguntas difíceis de responder quando se estudam as várias controvérsias envolvendo essas imagens. O capítulo oitavo, *O que é um ambiente laico? Espaços (inter) religiosos em instituições públicas*, trata acerca de locais comumente conhecidos como espaços ecumênicos ou “capelas ecumênicas” nas dependências de instituições como hospitais, universidades, aeroportos e órgãos estatais, como fóruns e parlamentos. O campo empírico estudado por Giumbelli restringiu-se à cidade de Porto Alegre, situada no Estado do Rio Grande do Sul. Três aspectos são analisados: a configuração espacial desses locais – se eles apresentam ou não símbolos religiosos –, seu uso por grupos religiosos e seculares e o modo como são gerenciados. Contudo, a atenção converge, principalmente, para a descrição da polêmica instaurada em junho de 2010, no Hospital de Clínicas de Porto Alegre. O caso veio à tona por conta da proposta de transformar a capela católica existente nesse hospital em um espaço de espiritualidade, o que gerou uma significativa resistência por parte dos católicos.

No capítulo nono, *Cultura pública: evangélicos e sua presença na sociedade brasileira*, o autor trata da forte presença e atuação pública dos evangélicos na vida brasileira. Nas mais diversas esferas sociais, já são notórias as marcas da presença evangélica, a começar pela intensa atuação desse segmento religioso no campo político. Para ilustrar a “cultura pública evangélica”, Giumbelli destaca a presença evangélica na mídia, em especial os “exorcismos na TV”, a atuação dos Atletas de Cristo nos anos 90, a Marcha para Jesus, a atuação dos evangélicos nas favelas e nas prisões e, ainda, a prática de orações e outros rituais religiosos evangélicos em terrenos elevados, assim como a realização de práticas evangélicas no âmbito dos trens que circulam nas vias ferroviárias existentes na região metropolitana do Rio de Janeiro. Cita, também, uma série de referências evangélicas na paisagem urbana e nas instituições públicas, como a presença de exemplares da Bíblia em parlamentos, a existência dos chamados “monumentos à Bíblia” em praças públicas e o recente erguimento de templos gigantescos nas principais capitais brasileiras. Com agudeza, Giumbelli distingue a presença evangélica de outras formas de referências religiosas existentes na vida pública nacional, em especial as

referências católicas e afro-brasileiras. O catolicismo seria percebido como a “religião natural dos brasileiros”, representando a totalidade da nação, podendo-se caracterizar sua presença com a ideia de “cultura nacional”. Por sua vez, as religiões afro-brasileiras, que, diga-se de passagem, sofreram todo tipo de perseguições ao longo da história brasileira, tiveram que conquistar o estatuto religioso, por meio da associação com o legado africano. Desse modo, legitimaram-se a partir de uma concepção etnicizante da religião. O candomblé, por exemplo, é considerado atualmente como uma parcela da África no Brasil. Sendo assim, sua presença pode ser caracterizada pela ideia de “cultura étnica”. As religiões afro-brasileiras não expressariam a totalidade da nação, como no caso do catolicismo, mas o legado de uma parte que compõe o todo da nação. Já no caso dos evangélicos, sua presença na vida nacional não pode ser vista por intermédio das noções de “cultura nacional” ou de “cultura étnica”. Os evangélicos pouco apelam à história, ao passado, à tradição para justificar e legitimar sua presença pública. Orientam-se precipuamente para o futuro; em relação ao presente, buscam, sobretudo, visibilidade. Nenhuma esfera da vida social parece escapar das referências evangélicas. Procuram ocupar posições e fazer proliferar suas referências e seus valores. Trata-se, em suma, de uma forma de presença que pode ser caracterizada pela ideia de “cultura pública”.

O capítulo dez, *O problema do secularismo e da regulação do religioso: uma perspectiva antropológica*, é de cunho mais teórico e especulativo. Giumbelli dedica-se à complexa tarefa de analisar a noção de secularismo, dialogando com uma série de autores internacionais que vêm desenvolvendo importantes pesquisas sobre esse assunto. Disseca o conceito de secularismo, diferenciando-o da noção de secularização. Enquanto a secularização refere-se, grosso modo, à importância da religião na sociedade moderna, o conceito de secularismo diz respeito às formas pelas quais o Estado se relaciona com a religião. O secularismo relaciona-se eminentemente com os arranjos políticos e jurídicos. O autor aponta para a necessidade de ir além dos planos dos modelos e princípios, debate este que prepondera nos vários estudos sobre o tema da laicidade, concentrando-se na caracterização de configurações

de secularismo. Desse modo, o fundamental é descrever e compreender os dispositivos, mecanismos e as engrenagens que se constituem, num dado contexto histórico e social, para lidar com os coletivos, agentes e espaços percebidos como religiosos. Em vez da apreensão da categoria “secular”, para Giumbelli, é mais frutífero em termos teóricos e empíricos concentrar o olhar primeiramente nas categorias “religião”, “religioso” e outras afins, considerando as ocorrências e referências a tais categorias como pistas importantes para o entendimento de configurações de secularismo. Desse modo, a tarefa básica para o pesquisador é conceituar as formas pelas quais os Estados e as sociedades modernas lidam com o religioso, bem como acompanhar as diversas formas de regulação do religioso. Com essa perspectiva, conforme elucida o autor, o que está em jogo não é mais o grau de autonomia do político frente ao religioso – ou vice-versa –, mas na verdade “[...] os atores, os modos, os discursos por meio dos quais se definem os lugares para o religioso e uma dada configuração histórica e social” (Giumbelli, 2014, p. 228).

O livro do antropólogo Emerson Giumbelli tornar-se-á brevemente uma referência incontornável para todos os pesquisadores interessados na compreensão das modalidades de presença da religião na sociedade, partindo da iniludível constatação de que essa presença é pública, ao menos no Brasil. Focando-se empiricamente em situações que envolvem a existência de símbolos religiosos em locais públicos, os temas abordados por Giumbelli, na verdade, entrelaçam uma série de campos da Antropologia. Elementos de Antropologia da Arte, Antropologia Política, Antropologia da Religião, Antropologia do Secularismo e da inovadora Antropologia dos Objetos se fazem presentes nas controvérsias examinadas. Além do mais, importa ressaltar que, nas situações descritas, os símbolos religiosos não são tratados apenas pelo que significam, mas, também, pelo que fazem. São dotados de agência e poder.

Cabe ainda lembrar que o trabalho de Giumbelli é uma importante contribuição para a reflexão acerca do intenso, acalorado e atualíssimo debate político e acadêmico sobre a noção de laicidade. O valor central de seu

empreendimento intelectual está em deslocar a atenção da discussão sobre a necessidade de mais ou menos laicidade para a tentativa de compreensão dos diversos modos de existência e concepção de laicidade. A pergunta principal a ser respondida não é o quanto temos ou não de laicidade, mas sim como ela se configura no Brasil, enfim, como a relação entre Estado, religião e sociedade construiu-se historicamente e como na atualidade as categorias laicidade e religião são acionadas e definidas.

REFERÊNCIA

GIUMBELLI, Emerson. *Símbolos religiosos em controvérsias*. São Paulo: Terceiro Nome, 2014.

Recebido em: 09/01/2015

Aprovado em: 15/01/2015

VITAL DA CUNHA, CHRISTINA; MENEZES, RENATA.
RELIGIÕES EM CONEXÃO: NÚMEROS, DIREITOS, PESSOAS.
COMUNICAÇÕES DO ISER, RIO DE JANEIRO,
ANO 33, N. 69, 2014.

*Amanda Mendonça*¹

O conjunto de onze artigos que integram a coletânea *Religiões em conexão: números, direitos, pessoas* aborda, por meio de diferentes perspectivas teóricas e situações empíricas, mudanças no lugar da religião na sociedade brasileira atualmente. A publicação tem início com artigos que utilizam o Censo decenal do IBGE discutindo o processo de inserção nele da categoria religião e sua relativa importância para a compreensão do fenômeno religioso no Brasil. Os textos trazem indagações a respeito dos limites que se apresentam no uso dos dados veiculados pelo recenseamento e as disputas políticas que se constroem em torno dos números divulgados. No entanto, a incorporação desses dados do Censo contribuem para inúmeras análises sobre o campo religioso no Brasil.

É o caso do artigo *Os limites do censo no campo religioso brasileiro*, de Maria Goreth Santos, em que é exposto que o número de declarações religiosas vem revelando mudanças no perfil da religiosidade brasileira nas últimas três décadas. Através de uma breve reconstrução histórica do recenseamento da religiosidade dos brasileiros, que é realizado desde 1872 e que foi assumido pelo IBGE na década de 1940, a autora procura analisar de que maneira as informações produzidas pelo recenseamento vêm se modificando e contribuindo com os estudos da religião no Brasil. Até o Censo de 1970, por exemplo, divulgava-se apenas os dados dos principais

¹ Doutoranda em Política Social no CPGESS/UFF, Mestre em Educação e Socióloga, formada pela Universidade Federal do Rio de Janeiro/UFRJ e pesquisadora atuante no campo da laicidade e das políticas educacionais. Contato: amandademendonca@gmail.com

grandes grupos religiosos existentes no país e somente na década seguinte começaram a aparecer as declarações em forma de denominações. Entretanto, as dificuldades de conciliar objetividade dos números com as subjetividades do campo religioso resultaram, segundo a autora, em modificações na metodologia do Censo no quesito religião.

Esta questão também está presente no texto de Marcelo Camurça, *A religião e o censo: enfoques metodológicos. Uma reflexão a partir das consultorias do ISER ao IBGE sobre o dado religioso nos Censos*, que evidencia as dificuldades de classificar a diversidade de denominações que o Censo de 1991 apresentou no quesito pertencimento religioso e a assessoria que se estabeleceu com o ISER em busca do desenvolvimento de uma tipologia que comportasse ao máximo a pluralidade de religiões declaradas pela população brasileira. Já com novas categorias, os dados estatísticos do IBGE do Censo de 2000 passaram a ser incorporados cada vez mais nas análises dos cientistas sociais sobre a realidade da sociedade brasileira. Soma-se a isso o fato de que a difusão dos dados sobre religião dos Censos do IBGE adquiriu espaço relevante na mídia brasileira, o que tem gerado, para o autor, uma influência desses dados na opinião pública sobre as religiões no Brasil e uma preocupação de agrupamentos religiosos em relação aos números divulgados. Este fenômeno faz com que a questão operacional do recenseamento e o anúncio dos resultados não se restrinjam mais apenas aos institutos responsáveis pela pesquisa, mas ao conjunto geral da sociedade.

O artigo de Renata de Castro Menezes, *Religiões, números e disputas sociais*, também traz reflexões em torno da produção, da divulgação e da repercussão dos dados sobre religião nos Censos, procurando entender porque essa visualização do perfil religioso nacional se tornou uma questão relevante para tantos. Para a autora, o Censo é uma fotografia de autodeclaração religiosa em determinado contexto, que não possibilita qualificar a mudança, ou entender suas nuances, mas apenas auxilia a visualização das macrolinhas das transformações de uma década. As categorias do censo produzem um efeito de reificação e há, portanto, uma relação intrínseca entre Censo e poder estatal, que é a de subsidiar as ações do Estado. Assim,

é possível compreender que o Censo se torne um campo de disputas, já que tem um papel fundamental na representação e legitimação de grupos e no estabelecimento de políticas públicas.

Os textos convergem no sentido de apontar que os números do Censo provocam efeitos muito além do campo do conhecimento, influenciando na construção de identidades, no desenvolvimento de políticas públicas, e até mesmo no estabelecimento de alianças partidárias. Contudo, mesmo atentando para os limites da compreensão das mudanças no campo religioso brasileiro, não se pode anular sua capacidade de produzir uma “imagem de comunidade”, afinal trata-se de uma construção em escala nacional e de impulsionar análises realizadas por múltiplos campos de conhecimento acerca do pertencimento religioso.

Ainda sobre o uso do recenseamento o artigo *Campo religioso em transformação*, de Faustino Teixeira, aprofunda a análise acerca da atual situação do campo religioso brasileiro a partir de uma comparação dos dados de 2000 e 2010 divulgados pelo IBGE. Destaca que o aumento da população brasileira em cerca de 21 milhões de pessoas não incrementou o catolicismo. Para o autor, pode-se dizer que o catolicismo romano é “religião da maioria dos brasileiros”, mas não mais a “religião dos brasileiros”. Assim, conclui-se dos artigos mencionados, que essa nova situação do catolicismo apenas confirma a progressiva tendência de pluralização do campo religioso nacional.

Segundo o autor, a diversificação religiosa encontrada no Brasil está diretamente relacionada ao importante crescimento evangélico nas últimas décadas, em especial aos pentecostais, que respondem por mais de dois terços do total de evangélicos. Contudo, essa progressiva pluralização religiosa veio acompanhada de uma crescente desinstitucionalização religiosa, com enfraquecimento das filiações tradicionais. O texto de Teixeira, também analisa as mudanças que vêm ocorrendo na relação de identidade e vínculo dos fiéis às suas instituições religiosas, já que esse acredita que esta é forma de se compreender a presença da religião ou do dinamismo religioso na contemporaneidade. Para ele, há que se reconhecer que a modernidade

não suscitou, como se esperava, o declínio da religião, ou seja, o avanço da modernidade não produziu uma menor presença da religião, mas outra forma de dinâmica religiosa que envolve mudanças substantivas no “lugar institucional” da religião e uma presença pública da religião na cena brasileira.

Ainda acerca destas transformações envolvendo uma nova dinâmica e vínculos religiosos o artigo de Silvia Regina Alves Fernandes, *O censo não diz tudo, mas que ajuda, ajuda... – O catolicismo em cidades do estado menos católico*, afirma que o processo de migração e mobilidade humana constitui-se como uma variável importante para a compreensão dessas mudanças em torno do papel institucional ocupado atualmente pelas religiões na vida da população. Para a autora, é preciso considerar os fenômenos que ocorrem na vida das pessoas na ordem do cotidiano que são capazes de conduzir os indivíduos a diferentes experimentações do religioso, pontuando sempre a necessidade de se buscar correlações das variáveis econômica, social e cultural, além da subjetividade individual a respeito dessas interpretações.

A partir dos dados ofertados pelos últimos Censos, Fernandes explora o declínio proporcional histórico na representação dos católicos no Brasil, utilizando os números referentes à região sudeste como fonte explícita da questão da heterogeneidade recente do campo religioso e do declínio católico, articulando estes elementos à dinâmica migratória na região. A hipótese desenvolvida no texto é de que toda a circulação de pessoas e experiências que fazem no decorrer de suas vidas em termos de acesso a novas tecnologias, relações afetivas, trabalho e lazer são potenciais fatores de influência que alteram a relação com a religião. Nesse sentido, torna-se relevante o reconhecimento da atitude de experimentação religiosa como uma prática contemporânea e o olhar atento sobre os contextos socioculturais na análise dos dados censitários sobre religião no Brasil.

Esta relação entre vínculos religiosos, traços característicos da modernidade e a atuação do Estado nas mais diferentes esferas enquanto elementos de extrema relevância para a análise do papel da religião na sociedade contemporânea norteiam a segunda parte da publicação. No artigo *Esfinge*

da UPP e os oráculos da religião: Percepção de lideranças religiosas nativas sobre unidades de polícia pacificadora em favelas cariocas, de Clemir Fernandes Silva, que trata, por exemplo, da nova política de segurança pública do Estado do Rio de Janeiro, é possível identificar esta preocupação através da análise de conflitos religiosos produzidos por agentes estatais e atores religiosos específicos nos processos de implementação das UPPs. O objetivo é destacar a dimensão da religião a partir da percepção de lideranças religiosas nativas das áreas com UPP acerca de sua presença e ação local, fazendo uma ligeira comparação com outro tipo de dominação, a do tráfico armado. A premissa é de que grupos religiosos detêm capilaridade, reconhecimento e legitimidade por sua presença, condição assimétrica da UPP, que não possui sólida estrutura institucional. Em suma, o que o artigo busca demonstrar é que mesmo tendo amparo legal, por ser uma força instituída pelo Estado democrático, a UPP carece de sustentação, reconhecimento e legitimação social, apresentada pelos segmentos religiosos.

Tratando de outra esfera, mas ainda trazendo a discussão sobre o papel do Estado, temos o texto assinado por Sandra de Sá Carneiro, *Ensino religioso no Rio de Janeiro*. É um bom caso para se pensar religião, direitos humanos e as relações entre Estado e igreja”, pois aborda a implantação do ensino religioso no estado do Rio de Janeiro problematizando as relações entre Estado e religião. Através do debate público, que envolve agentes religiosos e laicos, alunos, professores e representantes do Estado, percebe-se que a presença da religião na escola serve como ponto de partida para a compreensão das disputas do campo religioso brasileiro, bem como o lugar da religião na esfera pública na atualidade. A autora defende ainda que o oferecimento do ensino religioso nas escolas públicas acoberta uma série de questões, como as que envolvem os distintos sentidos atribuídos à noção de laicidade do Estado, bem como a liberdade religiosa garantida pela constituição.

Ao longo dos textos, também é possível identificar o debate acerca da crescente participação religiosa no espaço público brasileiro. O artigo *Religião e política. Algumas considerações sobre conflitos e posições*, de Paulo Victor Lopes, traz esta discussão a partir das dificuldades enfrentadas pelas

pautas feministas e LGBT hoje em dia no cenário nacional e a relação destas com a ação de forças religiosas, mais notadamente cristãs. Sobre este “embarrerramento” das pautas vinculadas diretamente ao campo dos Direitos Humanos, o autor chama atenção para o fato de que não é o cristianismo em si (seja o católico ou evangélico) que se torna um empecilho para a garantia de direitos às mulheres ou LGBT, mas uma expressão específica, um agente entre outros. Este é um ponto comum ao conjunto de textos, a ideia de que não se pode homogeneizar a atuação pública de uma denominação religiosa. É preciso considerar as diferenças internas, as especificidades de cada uma e ainda a trajetória dos agentes que as representam. Esta perspectiva presente na publicação apresenta-se com uma crítica a análises do campo religioso brasileiro e sua atuação na cena pública nacional que consideram os religiosos como únicos responsáveis pelo conservadorismo presente na esfera pública brasileira.

Entretanto, é importante destacar que essa perspectiva não desconsidera que estes agentes religiosos vêm influenciando de forma expressiva o cenário nacional, ganhando espaço no Executivo e sendo atores fundamentais nas eleições e em barganhas características de algumas casas legislativas. Soma-se a isso o fato destacado no texto de Lopes de que a atuação de segmentos religiosos no espaço público brasileiro tem conduzindo a uma desumanização de determinados segmentos sociais, o que, como consequência, dificulta a conquista de direitos.

Outro texto que contribui com esse debate sobre o religioso e o Estado na contemporaneidade e os conflitos gerados na sociedade brasileira é o de Ana Paula Mendes de Miranda, *Como se discute religião e política? Controvérsias em torno da “luta contra a intolerância religiosa” no Rio de Janeiro*, que trata de processos de mobilização em torno dos conflitos relativos à intolerância religiosa no Rio de Janeiro, formulação e implementação de políticas públicas, no âmbito do governo estadual. Como no Brasil não existe tipificação para intolerância religiosa, o artigo toma como referência o destaque que a mesma passou a ocupar na esfera pública no Rio de Janeiro a partir da composição de uma câmara de combate à intolerância religiosa.

O texto parte da premissa de que embora a liberdade religiosa tenha sido consagrada como um direito civil básico relacionada à liberdade de expressão, os agentes públicos optam por não intervir nos conflitos, mesmo quando estes se revelam atentatórios ao direito das pessoas ou ao funcionamento da sociedade (Miranda, 2012 apud Vital da Cunha; Menezes, 2014), o que contribui para a resignificação da expressão intolerância religiosa, no contexto atual, como uma bandeira de luta capaz de suplantar diversidades em função de uma experiência vivida de insulto moral.

O artigo também retoma a discussão enunciada anteriormente nos outros textos acerca da construção do espaço público no Brasil, que se deu de forma hierárquica e desigual, e propiciou que se constituísse uma arena pública, na qual as regras de acesso aos bens disponibilizados pelo Estado não são gerenciadas de forma universalista e igualitária para todos os credos, por exemplo. Nesta perspectiva, Miranda defende que a construção de uma agenda política voltada para a luta contra a intolerância representa, portanto, uma estratégia de lidar com um Estado idealizado, no qual a segurança e a justiça deveriam trabalhar para garantir os direitos, sem se defrontar com as limitações práticas que as pessoas enfrentam ao demandar uma causa a essas instituições.

Em suma, nota-se que o que o conjunto de textos busca evidenciar é a relação envolvendo o campo religioso brasileiro na atualidade, suas mudanças e possibilidades metodológicas de análise, e a noção de democracia. Esse debate fica explícito no artigo *Religiões x democracia?: Reflexões a partir da análise de duas frentes religiosas no Congresso Nacional*, de Christina Vital da Cunha, que propõe uma reflexão sobre laicidade e democracia em disputa, contrapondo resultados de duas pesquisas realizadas pela autora, uma sobre a Frente Parlamentar Evangélica e outra sobre a Frente Parlamentar Mista em Defesa dos Povos Tradicionais de Terreiros. A perspectiva que norteia o texto é a compreensão de que a esfera pública brasileira é constituída pelo elemento religioso. Assim como no artigo de Lopes, a autora chama atenção para a atuação diversa de religiosos na política, ainda que seja enfatizada mais a sua uniformidade conservadora, não há a pretensão de questionar a legitimidade da presença de religiosos na política, mas ressaltar suas diferentes performances.

Para realizar tal discussão, Vital da Cunha apresenta os dados das pesquisas que referenciaram o artigo, destacando os mecanismos e as técnicas de operação política dos integrantes da Frente Evangélica e os argumentos utilizados na arena pública na direção de algumas minorias, bem como em relação aos integrantes da Frente Parlamentar em Defesa dos Povos Tradicionais de Terreiro. Em outra seção do artigo, são feitas conexões entre as informações apresentadas, confrontando-as às considerações que produzem a equalização entre direita, conservador, religioso e antidemocrático. Destaca-se ainda neste debate o fato de que os integrantes de ambas as frentes afirmam a importância do seu lugar no parlamento articulando a existência delas à força da democracia e da laicidade no Brasil.

A partir desta perspectiva, o artigo sugere que a existência dessas frentes religiosas significaria novos segmentos organizados e legitimamente ocupando uma cadeira no Congresso, confrontando a histórica hegemonia católica no Brasil e marcando o que seria uma ampliação do acesso a bens políticos. Uma reflexão importante trazida pelo texto é a de que o sentido de democracia e de laicidade empregado por estas frentes, por exemplo, para justificar sua atuação pública, é absolutamente compatível com as noções contemporâneas de democracia representativa, na qual diferentes atores sociais ocupam espaço de poder. Assim, os religiosos enquanto representantes legítimos de grupos que compõem a sociedade têm direito de ter seus representantes no cenário público brasileiro.

Entretanto, esta representação vem sendo alvo de preocupação e de inúmeras críticas por parte de segmentos pró laicidade. Nesse sentido, o texto de Vital da Cunha propõe analisar tal ponto a partir da seguinte questão: Qual o incômodo da presença religiosa na política? Para respondê-la, a autora resgata a relação entre Estado e religiões no Brasil e a verificação de um aparelhamento do Estado por instituições religiosas, em especial a Igreja Católica, que foi beneficiada com diferentes dispositivos ao longo das Cartas Magnas brasileiras. Mas, o que o artigo busca destacar é o fato de que este aparelhamento do Estado no Brasil não é operado exclusivamente por alguns religiosos, sendo este revelador da relação estabelecida no país entre público e privado.

Outra questão explorada ao longo do artigo diz respeito à associação realizada frequentemente entre religioso e conservadorismo. Os dados trazidos pela comparação entre a atuação de parlamentares religiosos das frentes pesquisadas emerge como meio de deslocar essa amalgama presente no imaginário social e explorado grandemente na mídia entre religiosos, direta, conservadorismo. Tornar-se-ia necessário, segundo a autora, considerar trajetórias pessoais e políticas e de não atribuir exclusivamente ao pertencimento religioso a formação de atores conservadores ou de direita. Além da mudança nacional no perfil daqueles identificados com a direita no Brasil, pesquisas presentes no artigo destacam isso, assiste-se atualmente no contexto político mundial ao crescimento e/ou uma maior publicização do discurso moralista e conservador.

Em contraposição a esse discurso conservador presente na arena pública brasileira, há a incorporação cada vez maior da questão do respeito à diversidade pelo Estado e pelas políticas públicas. Nesta perspectiva, o artigo de Regina Novaes, *Em nome da diversidade. Notas sobre novas modulações nas relações entre religiosidade e laicidade*, traz um interessante debate sobre o uso dessa expressão, refletindo sobre o lugar que a ideia de diversidade ocupa no estoque de argumentos que justificam aproximações e/ou distanciamentos entre as religiões e o poder público. A autora destaca que o atual reconhecimento da diversidade como um “valor” central é resultado de uma progressiva tomada de consciência em relação à globalização e uma crescente atenção dada à natureza interconectada das questões culturais, políticas, econômicas e sociais.

O texto também aponta para o fato do discurso sobre diversidade ter se tornado um universo de disputas, um termo ou expressão que pode abarcar posições políticas até mesmo contraditórias. São inúmeras concepções de diversidade em jogo e no campo religioso as experiências de diálogo inter-religioso e do valor da diversidade esbarram, segundo a autora, em hierarquias historicamente construídas nesse campo. A laicidade também acaba se tornando um objeto de disputa entre agentes, sejam eles mais ou menos resistentes ao reconhecimento da diversidade religiosa. Ou seja, nos dias atuais, as inter-relações entre religiosidade, laicidade e diversidade envolvem também outras dimensões subjetivas e objetivas.

O artigo de Novaes explora esta perspectiva a partir da análise de experiências no campo das políticas públicas de juventude, em que o pertencimento religioso também passou a ser reconhecido como parte da diversidade das juventudes brasileiras. Nota-se nos espaços de juventude um espraiamento do recorte religioso, com grupos que se apresentam na cena pública a partir de vínculos com a dimensão religiosa disputando não só os espaços destinados aos segmentos religiosos, mas também outras cadeiras. Em resumo, os movimentos, as redes e os grupos juvenis também se deparam com o desafio de articular o reconhecimento, o pluralismo religioso e a laicidade do Estado. Nesse cenário, o direito à diversidade justifica a presença de jovens de diferentes grupos religiosos participando de espaços de articulação entre Estado e sociedade.

A proposta apresentada pelo texto, portanto, é contribuir com a discussão sobre as atuais relações entre religiosidade e laicidade. Para tal, a autora traça uma comparação sobre as trajetórias dos conceitos de secularização e de diversidade religiosa, argumentando que, para falar em separação de religião e política, é preciso tratar de novas, tensas e delicadas relações entre pares. É necessário, por exemplo, levar em conta legislações, expedientes do poder público. Nesse sentido, o artigo pontua que o “secularismo à brasileira” remete tanto à nossa história política, tecida por desigualdades sociais, quanto aos múltiplos pertencimentos religiosos subalternos sob hegemonia católica, e que, por conseguinte, não é possível compreender tal secularismo se não levar em conta o intrigante encontro entre o discurso global da diversidade e as mudanças recentes no campo político brasileiro e no campo religioso.

Assim, este conjunto de textos apresentados ajudam a pensar a religião como um fator que conforma as relações entre as pessoas e as instituições estatais, especialmente no que se refere às formas de administração de conflitos. Dentro desse campo, a partir da ênfase em temáticas diversificadas e diferentes perspectivas teóricas, a publicação busca contribuir com o debate envolvendo religião, laicidade e democracia. Para isso, enfatizou em sua primeira seção a extrema relevância dos dados produzidos pelo Censo do IBGE, tanto os grupos formadores de opinião como a grande mídia e os pesquisadores na análise do papel da religião na sociedade contemporânea.

Pontuando as críticas e marcando os limites do recenseamento, os textos de uma forma geral reconhecem a importância do uso do Censo no debate contemporâneo das ciências sociais sobre o campo religioso brasileiro.

A partir das análises da primeira seção, que apontaram para a complexidade do campo religioso brasileiro e que levam ao tema da laicidade, a publicação passa a tratar então de noções como secular, religioso, espaço público e diversidade enquanto questões indissociáveis do debate sobre democracia na modernidade. A proposta é destacar as novas formas de abordagem do religioso destacando diferentes imbricações empíricas entre religião, sociedade, cultura, política e Estado, assim como expor a temática da secularização e do caráter religioso e/ou secular do Estado, apresentando suas implicações e questões mais recentes no conjunto da sociedade brasileira. Por fim, o conjunto de artigos aponta para a defesa da laicidade como uma forma de direcionar ações políticas para as discussões ideológicas a respeito das diferentes formas de se relacionar com o religioso e de garantir valores e um modo de atuação universal que oriente as instâncias públicas estatais.

REFERÊNCIA

MIRANDA, Ana Paula Mendes. Como se discute religião e política? Controvérsias em torno da "luta contra a intolerância religiosa" no Rio de Janeiro. In.: VITAL DA CUNHA, Christina; MENEZES, Renata. Religiões em conexão: números, direitos, pessoas. *Comunicações do ISER*, Rio de Janeiro, ano 33, n. 69, 2014.

VITAL DA CUNHA, Christina; MENEZES, Renata. Religiões em conexão: números, direitos, pessoas. *Comunicações do ISER*, Rio de Janeiro, ano 33, n. 69, 2014.

Recebido em: 09/02/2015

Aprovado em: 15/02/2015

HUET, NAHAYEILLI BEATRIZ JUÁREZ.
UN PEDACITO DE DIOS EN CASA.
MÉXICO, D.F.: CIESAS, 2014.

Hugo José Suárez¹

EL INICIO

Mario Vargas Llosa tiene un magnífico pasaje donde cuenta como, en su adolescencia, vibró con el ritmo de mambo:

‘Para uno de esos carnavales llegó Dámaso Pérez Prado con su orquesta. El mambo, recientísima invención caribeña, hacía furor también en Lima y hasta se había convocado un campeonato nacional de mambo en la plaza de Acho, que el arzobispo, monseñor Guevara, prohibió con amenaza de excomunión a los participantes. La llegada de Pérez Prado repletó el aeropuerto, y ahí estuve yo también con mis amigos, corriendo detrás del auto descubierto, que llevaba al hotel Bolívar, saludando a diestra y siniestra, al compositor de *El ruletero* y del *Mambo número cinco*’ (LLOSA, Vargas Mario. *El pez en el agua*. Barcelona: Ed. Seix Barral, 1993. p. 67.)

En ese párrafo vemos la expansión de las “industrias culturales” sobre las cuales reposa la santería que llegaron, ya en aquellos años, a varios rincones latinoamericanos. Pero claro, la naturaleza de la literatura no está en explicar y comprender el por qué las experiencias vividas, sino en presentarlas haciendo gala del relato. Para los científicos sociales, tal episodio abriría una serie de preguntas, preguntas que, desde otro tiempo y espacio, Nahayeilli Juárez pone sobre la mesa en su libro *Un pedacito de Dios en casa*.

¹ Professor e pesquisador titular do Instituto de Investigaciones Sociales da Universidad Nacional Autónoma de México. Contato: hugojose@unam.mx

Con una agradable narración personal, la antropóloga cuenta cómo se encontró con su objeto de estudio. La inquietud la traía años antes luego de un seminario sobre África en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM mientras cursaba la carrera de Relaciones Internacionales. Con su primer viaje al continente africano, entonces estudiante de licenciatura, se fue gestando una curiosidad que luego se materializaría como tema de investigación doctoral; Nahayeilli quedó atrapada en las redes de la santería, a quien dedicó largos años de su vida académica. Un lustro más tarde, cursando el posgrado en El Colegio de Michoacán, llamó a su antiguo maestro quien le presentó a uno de sus primeros “informantes”. El primer descubrimiento fue que no tendría que hacer viajes intercontinentales para su estudio, pues en la ciudad de México “había tremendos santeros”. Fue a la casa de aquel estudiante para abonar sus sorpresas:

En un rincón, sobre el piso, se encontraba todo esto: un caldero con varios objetos de metal dentro – entre otros, sobresalían una escalera, una pala, un pico, un azadón, un yunque, un machete, un arco y una flecha pequeños –; junto, dos platos de barro – en cada uno había sido colocada una piedra; una de ellas tenía cauris incrustados que le dibujaban un rostro –; un sombrero de paja y dulces alrededor. ‘Este es mi Elaguá-Eshu – exclamó Pepe –. Elaguá-Eshu siempre va en el piso, es el contacto con la tierra y debe estar siempre en cazuelas de barro’ (p. 16).

La invitación analítica estaba consolidada. De ahí nacieron las preguntas de investigación y una larga agenda de trabajo:

[...] ¿qué factores estaban propiciando la divulgación y presencia de la santería en México? ¿Se trataba de un fenómeno reciente o no? ¿Cuáles eran los motivos por los que una persona optaría por la santería como práctica religiosa? ¿Qué elementos la hacían atractiva o singular en un contexto predominantemente católico? (p. 17).

EL LIBRO

El largo documento que hoy sale a la luz, resultado de años de intenso trabajo y una tesis de doctorado, recoge la múltiple información y la presenta en un formato que respeta las reglas de una investigación científica. En la introducción arma el problema y traza la ruta a seguir. El capítulo primero, Marco teórico-metodológico, expone los conceptos fundamentales que le permitirán profundizar en su estudio teniendo claro lo que busca. Habla así de la globalización y la transnacionalización, de lo global y lo local, de la red, el capital social y los marcos interpretativos. Del capítulo segundo al sexto, la autora nos invita a detenernos en los múltiples rostros de la santería, leída, por supuesto, por su intención analítica. Así, el segundo y el tercero muestran su expansión en México, apoyados en la amplia paleta de industrias culturales. La música, el cine, luego la televisión, la radio y más, fueron los canales cómo, en un primer momento, la santería se expandió como cultura, apoyada en las “diosas y rumberas exóticas”, navegando entre las aguas de lo desconocido y lo atractivo con igual eficacia. La transnacionalización de la santería tuvo etapas, tiempos, formas, personajes, que fueron recibidas con igual ritmo en la Ciudad de México. Es ahí donde se da cuenta de la diversidad y complejidad de los canales de divulgación, no articulada al estilo de la evangelización católica, pero con una eficacia remarcable. El capítulo cuatro, Nahayeilli muestra las lógicas de organización de las redes sobre las cuales se montó esta oferta religiosa. En el quinto se introduce en las trayectorias espirituales de los santeros y muestra, paso a paso, cómo se deviene un babalawo mexicano. En el capítulo sexto se discute la tensión entre el estigma y la legitimidad en el campo religioso capitalino, desglosando desde las campañas de satanización por parte del mundo católico vinculando santería con narcotráfico, delincuencia y violencia, hasta las estrategias de legitimación en un ámbito adverso. Finalmente, el último capítulo muestra la transnacionalización y el vaivén entre tensiones y alianzas. Se cierra con las conclusiones y con sugerentes anexos, entre ellos fotos, gráficos y cuadros, que bien podrían entrar en el cuerpo mismo del libro.

LA DISCUSIÓN TEÓRICA

Desde la introducción, la autora dice lo que es parte del corazón de la discusión teórica. En las ciencias sociales de la religión en México se había estudiado de distintas maneras la “conversión”, los “buscadores espirituales”, la “movilidad religiosa”, la “diversidad religiosa”, etc. pero todavía hay un desafío teórico para entender cómo los individuos construyen su sentido religioso acudiendo a distintas tradiciones. Así lo plantea:

[...] más que una combinación de religiones, lo que observamos en el terreno de estudio es una ‘cohabitación religiosa’, o bien, una cohabitación mística neoesotérica, es decir, la coexistencia de prácticas y de elementos tomados de diversos sistemas de creencia. Estos no son mutuamente excluyentes, al menos desde la perspectiva del creyente, y su heterogeneidad está dada por el carácter selectivo del sujeto y su capacidad de articularlos y complementarlos, más que de combinarlos. Asimismo, encontré que no hay un abandono total de las creencias previas cuando se adoptan las nuevas; éstas no sustituyen a las anteriores, tampoco se da siempre una verdadera transformación de las creencias. El individuo no parte, pues, de una tabla rasa, sino que, de acuerdo con su propia trayectoria y con su experiencia espiritual, hace un ejercicio de reinterpretación y reapropiación de prácticas religiosas y elementos de sistemas de creencias distintos, haciendo posible que subsistan, coexistan e incluso se modifiquen. En realidad, bajo el término genérico de santería, se agrupan de manera complementaria el espiritualismo kardeciano, el Palo Monte y el catolicismo popular, un universo que se constituyó como tal desde Cuba. A menudo, a esta complementariedad se le suman el espiritualismo trinitario mariano, el espiritismo, algunas prácticas de la medicina tradicional indígena, creencias y prácticas esotéricas, neoesotéricas, neomágicas y aquellas pertenecientes a la sensibilidad propia del new age (p. 20-21).

Este largo párrafo nos introduce a una compleja tensión, que atraviesa todo el texto, respecto a lo que se toma, lo que se inventa, lo que se reproduce en esta experiencia religiosa contemporánea. Para el caso de la santería, la autora explica que en México parte de su éxito se debe a la interacción con

[...] dos marcos culturales que [...] fungen como factores propulsores de su divulgación y también de su apropiación muchas veces complementaria. Por un lado, el de las tradiciones de arraigo prehispánicas y coloniales – yerberos, curanderos, brujos – ligadas a prácticas de catolicismo popular y al espiritualismo mariano; y por el otro, el de las prácticas neoesotéricas, las cuales introducen elementos de culturas orientales y tradiciones esotéricas antiguas que eran bastante ajenas a los mexicanos y que, en los últimos 15 años, han cobrado fuerza y visibilidad en varios puntos del país (p. 138-139).

La santería es entonces la que puede articular estos dos marcos culturales sin ortodoxia, más bien con una flexibilidad estratégica que le permite sobrevivir y expandirse sin un aparato institucional de divulgación.

Lo remarcable de este problema teórico es que la santería muestra lo que sucede en varias de las ofertas religiosas en el país. Como ya lo han dicho varios autores, al interior del catolicismo – tanto popular como liberacionista o conservador –, del protestantismo, del pentecostalismo, y de la amplia paleta de experiencias religiosas, la característica es, unido a la pérdida de eficacia de las instituciones monopolizadoras del sentido religioso, la flexibilidad para producir y reproducir, repetir o inventar nuevos relatos que dotan al creyente de una coherencia en su experiencia, tanto para consigo mismo como para su entorno. Pero no se trata de una reproducción en el aire, posible hasta el infinito o sin límites – como parecería sugerir la teoría del bricolage religioso o de la nebulosa esotérica –, los “marcos culturales” – para retomar las categorías de Juárez – son claros: el catolicismo popular y lo “neoesotérico”, donde cabe desde la ecosofía hasta las influencias del new age, las religiones orientales, los seres de luz, y un largo etcétera. A mi entender, el tercer marco cultural de la sociedad mexicana es el racionalismo modernizador, resultado la revolución y del paradigma propio de la modernidad que en México tuvo importante presencia y desde el cual también se construyen formas religiosas de importante anclaje.

PARA CONCLUIR

Volvamos al título. *Un pedacito de Dios en casa* nos habla de una expresión religiosa desinstitucionalizada, o más bien con sus propias formas de construir su institucionalidad. Entre otras cosas, la idea de que Dios puede estar en la casa, y no en el templo o en El Santísimo – como sugería la doctrina católica –, abre las posibilidades de expresión de lo divino y empata con varios estudios, cualitativos y cuantitativos, que muestran que Dios está “en todas partes”, “en uno mismo”, “en la naturaleza”, “en el cosmos”, “en la Virgen”, etc. Lo sagrado se ha desterritorializado y ha multiplicado sus posibilidades de aparición y presencia. Eso ocurre en la santería, pero también en otras religiosidades; podríamos decir que es una de las características contemporáneas de representación de lo sagrado.

Por otra parte, el presente estudio no deja de ser sintomático: se trata de una religión que primero se difunde como cultura secular (danza, música, cine) y luego asume un rostro más claramente religioso. Parecería ser un caso poco común, pues normalmente el proceso es inverso; aunque deja sobre la mesa la pregunta sobre cuál será el futuro de manifestaciones culturales de los medios masivos de comunicación (por ejemplo películas como *El Señor de los Anillos*, *la Guerra de las Galaxias*, *Harry Potter*, etc.). ¿Seguirán éstas la misma ruta e inspirarán nuevas religiones? Difícil saberlo, pero queda la duda.

Finalmente, en términos metodológicos, es muy sugerente no sólo el amplio, profundo e inteligente trabajo etnográfico sino, además, la compleja reflexión respecto del involucramiento o no con el objeto estudiado. Juárez no oculta las dificultades de acercarse a un tema delicado que, por su naturaleza, guarda una serie de secretos que los actores no siempre desean compartir, menos con un foráneo. ¿Había que convertirse en santera para poder tener conocimiento profundo del tema? No, responde Nahayeilli, pero no es fácil investigar tratando de administrar equilibradamente involucramiento y distancia. Esa reflexión, que a menudo queda fuera de los escritos, la autora nos comparte con franqueza y generosidad.

El libro llena un vacío sobre una experiencia prácticamente no estudiada que dinamiza el campo religioso mexicano. Por ello, está convocado a ser una referencia ineludible para estos estudios, quedará mucho tiempo entre nosotros y estaremos esperando las nuevas “empresas etnográficas por emprender”, palabras con las cuales la autora cierra su estudio.

REFERENCIAS

HUET, Nahayeilli Beatriz Juárez. *Un pedacito de Dios en casa*. México, D.F.: CIESAS, 2014.

LLOSA, Mario Vargas. *El pez en el agua*. Barcelona: Ed. Seix Barral, 1993. p. 67.

Recebido em: 15/12/2014

Aprovado em: 03/01/2015

DIRETRIZES PARA AUTORES

1) Debates do NER é um periódico publicado semestralmente pelo Núcleo de Estudos da Religião (NER), do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Tem como objetivo divulgar textos científicos inéditos, decorrentes de pesquisas nacionais e internacionais realizadas na área das ciências sociais, relativas à religião enquanto fato social em suas interfaces com outras esferas da sociedade. Os trabalhos submetidos deverão ter relevância acadêmica e social.

2) O manuscrito que for submetido à publicação nesta revista, deverá ser original e inédito, não podendo, portanto, estar simultaneamente submetido para publicação ou estar publicado em outros periódicos, livros ou quaisquer outras formas de divulgação acadêmica.

3) A debates do NER publica trabalhos em Português e Espanhol. Deste modo, os trabalhos submetidos para publicação deverão ser redigidos em uma dessas línguas, sempre obedecendo as normas de bom uso das mesmas.

4) Os originais deverão ser submetidos pela internet mediante cadastro de todos os autores no site da revista (<http://seer.ufrgs.br/debatesdoner/user/register>)

5) A publicação dos artigos será condicionada à aprovação da Comissão Editorial Executiva, considerando pareceres de consultores externos, reconhecidos nas temáticas abordadas na Debates do NER. Essa avaliação é feita por pelo menos dois destes consultores externos, de forma cega, para assegurar a integridade e isenção dos pares. Todavia, fica a cargo da Comissão Editorial Executiva selecionar entre os manuscritos aprovados pelos consultores, quais serão publicados em cada edição.

6) Para garantir a avaliação cega por parte dos pares, os dados do(s) autor(es) não serão encaminhados aos consultores, entretanto, é responsabilidade do(s) autor(es) certificar-se de que não existem - em nenhum lugar do corpo do texto ou nas propriedades do arquivo - dados que possam identifica-los. Para remover

a identificação das propriedades do arquivo o autor dos originais deve realizar os seguintes procedimentos:

a. Em documentos do Microsoft Office ou Mac: (no menu Arquivo > Propriedades), iniciando em Arquivo, no menu principal, e clicando na sequência: Arquivo > Salvar como... > Ferramentas (ou Opções no Mac) > Opções de segurança... > Remover informações pessoais do arquivo ao salvar > OK > Salvar.

b. Em PDFs, os nomes dos autores também devem ser removidos das Propriedades do Documento, em Arquivo no menu principal do Adobe Acrobat.

7) A Debates do NER a cada número publica dois tipos de manuscritos: Artigos e resenhas. Cada um destes trabalhos tem características com relação a conteúdo e número de páginas que deverão ser observados pelos autores:

a. Artigos (15-25 páginas): Relatos de investigações originais, baseadas em pesquisas sistemáticas e completas, realizadas com as devidas metodologias e análises científicas. Também serão admitidos, porém em número limitado, artigos teóricos ou de revisões sistemáticas e atuais sobre temas relevantes para a linha editorial da revista, que conte com análise crítica e oportuna de um corpo abrangente de pesquisa, relativa a temas que contribuam para o desenvolvimento das Ciências Sociais da Religião, preferencialmente num campo de investigação para a qual o(a) autor(a) contribui.

b. Resenhas (3-10 páginas): Análise crítica de obras publicadas recentemente (máximo quatro anos), norteando o(a) leitor(a) quanto as suas características e explicitando usos potenciais. Antes de submeter esse tipo de trabalho, os (as) autores (as) deverão consultar a Editora Geral.

8) Os critérios que serão avaliados nos artigos submetidos à publicação são os seguintes:

a. Quanto a estrutura: Qualidade da estrutura lógica do trabalho no que se refere a organização dos tópicos que o compõem.

b. Quanto à redação: Será avaliada a clareza do texto, a qualidade ortográfica e gramatical, além de argumentação elucidada com rigor e propriedade;

c. Quanto à qualidade técnica e científica: Serão analisados o emprego correto dos conceitos abordados, a adequação e a profundidade dos conteúdos e o rigor científico do trabalho.

d. Quanto à originalidade: Será levado em conta o ineditismo e o grau de inovação proposto pelo trabalho, além da expressividade e importância do trabalho para a discussão de problemas de seu campo de investigação;

e. Atualidade e pertinência das referências utilizadas.

9) Os manuscritos submetidos deverão ter folha de rosto contendo: Título completo do trabalho em português ou espanhol, juntamente com sua versão em inglês, resumo (entre 100 e 150 palavras) com espaço simples, no idioma do artigo e sua respectiva versão em inglês e palavras-chave (máximo quatro) também no idioma do artigo com sua respectiva versão em inglês. Além disso, deverá conter nome(s) completo(s) do(s) autor(es), suas titulações máximas, o nome completo da(s) instituição(ões) onde atua(m) e a posição do(s) mesmo(s) em tal(is) instituição(ões). Também deverão constar os seguintes dados de contato: Endereço completo, e-mail e telefones (recomenda-se utilizar endereços institucionais tanto para correspondência física quanto eletrônica).

10) Após encaminhado e avaliado pelos pares, a equipe editorial entrará em contato com o autor principal para informar o veredito que poderá ser de aceite, aceite

com alterações ou de recusado. Em qualquer destes casos, o material enviado não será devolvido.

11) Em caso de dúvidas os autores poderão entrar em contato com a equipe editorial através do e-mail: debatesdoner@gmail.com, ou com o departamento do Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, pelo fone: 33086638

12) Os artigos devem ser escritos em fonte Times New Roman 12. O texto deverá estar justificado, e em formato A4 (210x297), com espaço de 1,5 e ter até 8 mil palavras (artigos) e até 4 mil palavras (resenhas), incluindo título, resumo, palavras-chave, referências e notas. Inicial maiúscula deverá ser usada somente quando imprescindível; os recursos tipográficos devem ser utilizados uniformemente:

a. *itálico*: para palavras estrangeiras, títulos (livros, eventos, etc.) e ênfase;

b. **aspas duplas**: citações diretas com menos de três linhas, citações de palavras individuais ou palavras cuja conotação ou uso mereça destaque;

c. **negrito** e **sublinhado**: devem ser evitados.

13) Para citações bibliográficas, os autores deverão se guiar pelas normas da ABNT, de modo que no corpo do texto, a indicação de referência nas citações diretas deve trazer autor(es), ano de publicação e página(s); nas citações indiretas a indicação de página é opcional, conforme os modelos:

a. Segundo Hassen (2002, p. 173): “Há uma grande carência de materiais didáticos nesse campo, principalmente se aliados à ludicidade.”

b. Sabemos da grande carência de materiais didáticos nesse campo, segundo Hassen (2002, p. 173).

14) As citações diretas com mais de três linhas, no texto, devem ser destacadas com recuo de quatro espaços à direita da margem esquerda e corpo menor de letra, sem aspas, em espaço simples; transcrições das falas dos informantes seguem a mesma norma. Além disso, as notas explicativas devem ser numeradas ordinalmente no texto e vir no rodapé da página

15) Os desenhos, fotos, tabelas, gráficos, mapas dentre outros elementos representativos deverão estar devidamente numerados, com título e com a fonte consultada. Os autores deverão atentar ainda para a qualidade de tais itens, de modo a garantir a fidedignidade dos mesmos tanto na reprodução quanto na impressão.

16) A Debates do NER não se responsabiliza sob nenhuma circunstância pelos conceitos enunciados pelos autores. Ao enviar seu material, o autor cede instantaneamente os direitos autorais de forma integral ao PPG de Antropologia Social da UFRGS.

17) Os autores de artigos ou resenhas receberão 2 exemplares da revista na qual seus trabalhos forem publicados.

18) As referências devem vir após o texto, ordenadas alfabeticamente, seguindo as normas da ABNT conforme os modelos:

a) Livro (e guias, catálogos, dicionários, etc.) no todo: autor(es), título (em itálico e separado por dois-pontos do subtítulo, se houver), número da edição (se indicado), local, editora, ano de publicação:

DUMONT, Louis. *Homo hierarchichus: o sistema de castas e suas implicações*. São Paulo: EDUSP, 1992.

FORTES, Meyer; EVANS-PRITCHARD, Edward (Org.). *African political systems*. Oxford: Oxford University Press, 1966.

MINISTÉRIO DE SALUD. Unidade Coordinadora Ejecutora VIH/SIDA y ETS.

Boletín de SIDA: programa nacional de lucha contra los retrovirus del humano y SIDA. Buenos Aires, mayo 2001.

b) Parte de livro (fragmento, artigo, capítulo em coletânea): autor(es), título da parte seguido da expressão “In:”, autor(es) do livro, título (em itálico e separado por dois pontos do subtítulo, se houver), número da edição (se indicado), local, editora, ano de publicação, página(s) da parte referenciada:

VELHO, Otávio. Globalização: antropologia e religião. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto. Globalização e religião. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 25-42.

c) Artigo/matéria em periódico (revista, boletim, etc.): autor(es), título do artigo, nome do periódico (em itálico), local, ano e/ou volume, número, páginas inicial e final do artigo, data.

CORREA, Mariza. O espartilho de minha avó: linhagens femininas na antropologia. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 3, n. 7, p. 70-96, out. 1997.

d) Artigo/matéria em jornal: autor(es), título do artigo, nome do jornal (em itálico), local, data, seção ou caderno, página (se não houver seção específica, a paginação precede a data):

TOURAINÉ, Alain. O recuo do islamismo político. Folha de São Paulo, São Paulo, 23 set. 2001. Mais!, p. 13.

SOB as bombas. Folha de São Paulo, São Paulo, p. 2, 22 mar. 2003.

e) Trabalhos acadêmicos: referência completa seguida do tipo de documento, grau, vinculação acadêmica, local e data da defesa conforme folha de aprovação (se houver):

GIACOMAZZI, Maria Cristina Gonçalves. O cotidiano da Vila Jardim: um estudo de trajetórias, narrativas biográficas e sociabilidade sob o prisma do medo na cidade. 1997. Tese (Doutorado em Antropologia Social)–PPGAS/UFRGS, Porto Alegre, 1997.

f) Evento no todo: nome do evento, numeração (se houver), ano e local (cidade) de realização, título do documento (anais, atas, resumos, etc., em itálico), local de publicação, editora e data de publicação:

REUNIÃO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 21., 1998, Vitória. Resumos... Vitória: Departamento de Ciências Sociais/UFES, 1998.

g) Trabalho apresentado em evento: autor (es), título do trabalho apresentado seguido da expressão “In:”, nome do evento, numeração (se houver), ano e local (cidade) de realização, título do documento (anais, atas, resumos, etc., em itálico), local de publicação, editora, data de publicação e página inicial e final da parte referenciada:

STOCKLE, Verena. Brasil: uma nação através das imagens da raça. In: REUNIÃO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 21., 1998, Vitória. Resumos... Vitória: Departamento de Ciências Sociais/UFES, 1998. p. 33.

CONDIÇÕES PARA SUBMISSÃO

Como parte do processo de submissão, os autores são obrigados a verificar a conformidade da submissão em relação a todos os itens listados a seguir. As submissões que não estiverem de acordo com as normas serão devolvidas aos autores.

1. A contribuição é original e inédita, e não está sendo avaliada para publicação por outra revista; caso contrário, justificar em “Comentários ao Editor”.
2. Os arquivos para submissão estão em formato Microsoft Word, OpenOffice ou RTF (desde que não ultrapasse os 2MB)

3. Todos os endereços de páginas na Internet (URLs), incluídas no texto (Ex.: <http://www.ibict.br>) estão ativos e prontos para clicar.
4. O texto está em espaço 1,5; usa uma fonte de 12-pontos; emprega itálico ao invés de sublinhar (exceto em endereços URL); com figuras e tabelas inseridas no texto, e não em seu final.
5. O texto segue os padrões de estilo e requisitos bibliográficos descritos em Diretrizes para Autores, na seção Sobre a Revista.
6. A identificação de autoria deste trabalho foi removida do arquivo e da opção Propriedades no Word, garantindo desta forma o critério de sigilo da revista, caso submetido para avaliação por pares (ex.: artigos), conforme instruções disponíveis em Assegurando a Avaliação por Pares Cega.

DECLARAÇÃO DE DIREITO AUTORAL

Autores que publicam nesta revista concordam com os seguintes termos:

1. Autores mantém os direitos autorais e concedem à revista o direito de primeira publicação, com o trabalho simultaneamente licenciado sob a Creative Commons Attribution License que permitindo o compartilhamento do trabalho com reconhecimento da autoria do trabalho e publicação inicial nesta revista.
2. Autores têm autorização para assumir contratos adicionais separadamente, para distribuição não-exclusiva da versão do trabalho publicada nesta revista (ex.: publicar em repositório institucional ou como capítulo de livro), com reconhecimento de autoria e publicação inicial nesta revista.
3. Autores têm permissão e são estimulados a publicar e distribuir seu trabalho online (ex.: em repositórios institucionais ou na sua página pessoal) a qualquer ponto antes ou durante o processo editorial, já que isso pode gerar alterações

produtivas, bem como aumentar o impacto e a citação do trabalho publicado (Veja O Efeito do Acesso Livre).

POLÍTICA DE PRIVACIDADE

Os nomes e endereços informados nesta revista serão usados exclusivamente para os serviços prestados por esta publicação, não sendo disponibilizados para outras finalidades ou à terceiros.

Nesta obra foram utilizadas as fontes Adobe Garamond.
Capa em supremo 250g com acabamento plastificado brilho.
Páginas internas em papel offset 75g.



Editoração e impressão:

GRÁFICA DA UFRGS
Rua Ramiro Barcelos, 2500
Porto Alegre/RS
(51) 3308 5083
grafica@ufrgs.br
www.ufrgs.br/graficaufrgs

2015 - Realização: Núcleo de Criação, Editoração,
Revisão e Web da Gráfica da UFRGS