

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

MARÍLIA PADILHA GOMES

OS EVANGÉLICOS E O ESTADO LAICO NO BRASIL

CURITIBA

2019

MARÍLIA PADILHA GOMES

OS EVANGÉLICOS E O ESTADO LAICO NO BRASIL

Monografia apresentada como requisito parcial à obtenção do título de Especialista, Curso de Especialização em Sociologia Política, Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná.

Orientador: Prof. Nelson Rosário de Souza

CURITIBA

2019

RESUMO

O presente trabalho refere-se a uma revisão literária acerca da participação política e, sobretudo, acerca da reação política de grupos evangélicos, em particular, de pentecostais e neopentecostais, em relação ao Estado laico no Brasil. Focaliza, nesse sentido, a atuação dos grupos evangélicos sobre questões concernentes à laicidade estatal, tanto no que se refere ao âmbito da neutralidade do Estado em matéria religiosa e da autonomia da política e da sociedade civil sobre as normas religiosas e filosóficas particulares, quanto no âmbito do tratamento discriminatório no tocante a outros grupos, em geral minoritários, que a partir do período de redemocratização do país passam também – ao lado dos evangélicos – a ocupar espaços na luta pelo reconhecimento de seus direitos civis. O período enfocado compreende da Constituinte, em 1987-88, com a inédita formação de uma bancada evangélica no Congresso, ao período hodierno, com a formação, em 2003, da Frente Parlamentar Evangélica (FPE), oficializada em 2014, o que demonstra a ampliação e recrudescimento desta força política que tem se colocado no jogo como defensora da moralidade e dos valores cristãos, apresentando Projetos de lei que polemizam ao esbarrarem nos princípios da laicidade estatal e elegendo adversários a serem combatidos, entre eles grupos feministas e LGBTs.

Palavras-chave: Evangélicos. Estado laico. Participação política.

ABSTRACT

The present work concerns about a literary revision about the political participation and, mainly, about the political reaction of evangelical groups, in particular, of Pentecostals and Neopentecostals, in relation to the secular state in Brazil. Thus, it focuses on the role of evangelical groups on issues related to state secularism, both in the context of state neutrality in religious matters, the autonomy of politics and civil society in particular religious and philosophical norms, and in the context of discriminatory treatment of other groups, in general minority groups, that after the redemocratization of the country, occupy, alongside the evangelicals, spaces in the struggle for the recognition of their civil rights. The period covered begins at the Constituent Assembly in 1987-88, with an unprecedented formation of an evangelical group in Congress, and goes until the present day, with the formation, in 2003, of the Evangelical Parliamentary Front (FPE), which was made official in 2014, demonstrating the expansion and resurgence of this political force that has been at stake as a defender of Christian morality and values, introducing controversial bills that clash with us principles of state secularity, as well as electing opponents to be fought, including feminist and LGBT groups.

Key-words: Evangelicals. Secular State. Political participation.

SUMÁRIO

1.	INTRODUÇÃO	5
2.	RELIGIÃO E PODER ESTATAL	9
2.2.	A DEMANDA PROTESTANTE PELO ESTADO LAICO E A GÊNESE DA PARTICIPAÇÃO POLÍTICA EVANGÉLICA NO BRASIL.....	9
2.3.	A MUDANÇA DE PERCEPÇÃO POLÍTICA DOS EVANGÉLICOS E A DEFESA DA LAICIDADE ESTATAL.....	13
3.	“BANCADA EVANGÉLICA” VERSUS ESTADO LAICO?	19
3.1.	OS ANOS 80 E A COMPOSIÇÃO DA “BANCADA EVANGÉLICA”...	19
3.2.	RELAÇÕES ENTRE ATIVISMO POLÍTICO RELIGIOSO E LAICIDADE ESTATAL.....	27
4.	CONCLUSÃO	41
	REFERÊNCIAS	43

1. INTRODUÇÃO

O presente trabalho pretende trazer à luz algumas discussões a respeito da reação política de grupos protestantes (contemplando as denominações protestantes tradicionais ou “históricas”, pentecostais e neopentecostais) que, no Brasil, costumam ser genericamente classificados como “evangélicos”¹, em relação ao processo de instauração, a partir do final do século XIX, com a Proclamação da República no Brasil, de um Estado Laico, que por sua vez estaria emancipado dos poderes eclesiásticos e de toda referência e legitimação religiosa, tornando-se garantidor das liberdades de consciência, de religião e de culto (MARIANO, 2011).

Dessa forma, objetivou-se realizar um trabalho de revisão literária acerca da participação dos grupos evangélicos no cenário político brasileiro e em particular, suas consecutivas reações e embates com a questão da laicidade do Estado, declarada, pela primeira vez, na Constituição de 1891, promulgada por ocasião da Proclamação da República no Brasil em 1889, e reiterada pelas demais Constituições Federais que se seguiram: 1934, 1946 e 1988².

O período focalizado, no entanto, compreende-se desde a Constituinte de 1987-1988 – com a inédita formação de uma “bancada evangélica” com pretensões de representar os “interesses e os valores cristãos ‘evangélicos’” – até os dias atuais, com a permanência e a ampliação da participação desses segmentos, hoje representados pela Frente Parlamentar Evangélica (FPE),

¹ Ao longo de todo o trabalho, será utilizado o termo “evangélico”, comumente utilizado hoje no Brasil, incluindo o âmbito acadêmico (FREESTON, 1993; MARIANO, 2016; CAMPOS, 2014, entre outros), para se referir a um conjunto de diferentes denominações religiosas, que por sua vez se identificam com diversas vertentes oriundas da Reforma Protestante do século XVI. Pretende-se abranger com o termo, portanto, no contexto político brasileiro, os protestantismos de “imigração” e de “missão”, estes últimos conhecidos comumente como “históricos” representados respectivamente por luteranos e metodistas, presbiterianos, batistas, episcopais, etc., assim como as vertentes pentecostais (Assembleia de Deus, Igreja do Evangelho Quadrangular) e neopentecostais representadas, principalmente, pela Igreja Universal do Reino de Deus (IURD); cabe esclarecer, nesse ponto, que os “evangélicos” não constituem, teologicamente ou politicamente, um grupo coeso, homogêneo e, apesar de, majoritariamente, no âmbito político, se identificarem com posições conservadoras e mais à direita do espectro político, buscando atuar de forma organizada, uma parcela, ainda que minoritária, dos “políticos evangélicos” não se encaixa nesses padrões, podendo, inclusive, estarem alinhados com posições políticas progressistas e à esquerda do espectro político.

² Optou-se por não considerar, nesse sentido, as Constituições de 1937 e 1967, por possuírem caráter autoritário, produzidas por contextos de supressão democrática e, por conseguinte, de não observação plena dos princípios da laicidade, que não se limitam somente à separação entre Igreja e Estado.

oficializada em 2014, mas constituída desde 2003, e cuja atuação estará destacada aqui – no que incide sobre a questão da laicidade do Estado – em relação aos âmbitos educacional, de saúde pública e de garantia de direitos civis, sexuais e reprodutivos, os quais envolvem questões como: ensino religioso nas escolas públicas, especialmente o confessional ou inter-confessional; a interferência sobre a autonomia de professores em sala de aula e sobre temas a serem abordados nas escolas, como as questões de gênero, por exemplo, enquadradas por grupos religiosos e conservadores – não somente evangélicos, mas também católicos – no termo depreciativo “ideologia de gênero”; a criminalização do aborto; a união civil entre casais homoafetivos; etc.

Historicamente, a atuação política dos protestantes no Brasil esteve tradicionalmente ligada às reivindicações e à defesa do Estado laico, o que pode ser evidenciado, em primeiro lugar, a partir da colaboração de grupos protestantes em conjunto com republicanos e liberais no movimento que culminou na instituição da República e sua conseqüente liberação dos laços que o Estado brasileiro mantinha com a Igreja Católica desde o século XVI; em segundo lugar, a partir da atuação protestante na mobilização, ainda que tímida em prol da defesa, na Constituinte de 1933-34, da laicidade do Estado, principalmente em questões como a liberdade religiosa e o ensino público laico, ameaçados pelo orquestrado retorno, nas décadas de 1920-30, da instituição católica ao seu antigo posto de influência e de poder junto ao Estado.

Contudo, a partir da década de 1980, a reação política que se observa por parte de grupos protestantes – que lograram significativo crescimento a partir da segunda metade do século XX, principalmente no ramo pentecostal³ – parece caminhar na contramão aos princípios do Estado laico, que prevêm, de acordo com a Declaração Universal da Laicidade no Século XXI, o “respeito à liberdade de consciência e a sua prática individual e coletiva; a autonomia da política e da sociedade civil com relação às normas religiosas e filosóficas particulares e nenhuma discriminação direta ou indireta contra os seres humanos”. Considerados tais princípios, portanto, e a hodierna atuação dos “políticos evangélicos” com relação aos mesmos, nos caberia, então, o seguinte

³ Por muito tempo permaneceram afastados do cenário político, caracterizando-se quase totalmente por uma “auto exclusão da política”.

problema: ao quê estão reagindo e em que consiste tal reação, quais seriam suas razões e por que demonstram, por vezes, contrariedade ao que foi elencado, sendo que a laicidade tem sido reivindicação tradicional dos protestantes desde o final do XIX, tendo estes, em determinados momentos, se levantado tanto para reclamá-la quanto para defendê-la?

Fonseca (2002) afirma que, com a criação da “Bancada Evangélica” e o reavivamento da Confederação Evangélica Brasileira (CEB), na segunda metade dos anos de 1980, foi a primeira vez que os evangélicos conseguiram, de fato, atuar de forma coesa em prol dos seus interesses, havendo um desejo de que na nova constituinte estivessem presentes valores morais defendidos por eles. Observa-se, a partir disso, a formação de um novo segmento dentro do diversificado universo protestante brasileiro, segmento politizado, dominado pelo campo religioso pentecostal e neopentecostal, influenciado por novo contexto político, social e cultural e traduzido em posturas divergentes das tradicionalmente adotadas no passado por políticos protestantes ‘históricos’, com aumento de pautas morais e, até mesmo, apelos ao messianismo. E é justamente na defesa dessa moralidade que grupos evangélicos entrarão em rota de colisão com interesses de outros grupos, ditos “seculares” em sua maioria, como os movimentos feministas e os movimentos LGBT, por exemplo, que lutam para obter e assegurar o reconhecimento de seus direitos civis, sexuais, reprodutivos e humanos.

De acordo com estes últimos, portanto, o “ativismo político” evangélico, principalmente, pentecostal e neopentecostal, passou a “ameaçar” por assim dizer, a vigência plena da laicidade, embora seja importante ressaltar que, o próprio conceito de laicidade é polissêmico e merece atenção devida – que será despendida ao longo deste trabalho – e que no Brasil se vive uma situação relativamente paradoxal neste quesito, segundo afirma o antropólogo da religião Ari Pedro Oro (2011), entre o que ocorre na prática (proximidade das religiões, especialmente da Igreja Católica, incorporada, nas últimas décadas, por novos grupos religiosos, sobretudo os pentecostais, com o Estado e a esfera pública) e o que é proclamado e firmado legalmente, constituindo assim, uma “laicidade à brasileira” (ORO, 2011, p. 235).

Isto posto, propõe-se apresentar então, em primeiro lugar, um histórico da trajetória política dos grupos protestantes no Brasil, para que se compreenda a gênese de sua atuação política, preocupando-se em destacar, no primeiro capítulo deste trabalho – dividido em duas partes – como os grupos evangélicos se inseriram, a princípio, no campo político brasileiro – considerando as imbricadas relações existentes no Brasil, desde o período colonial, entre política e religião – e como desempenharam, naquele contexto do século XIX, importante papel em relação à discussão e implementação de um Estado Laico no Brasil; depois, discorrer sobre o caráter particular que esta laicidade vai assumindo – tendo como base a década de 1930 – e sobre o qual os evangélicos vão percebendo a necessidade de reação, nesse momento não de contrariedade, mas de defesa e afirmação, uma vez que ainda se constituem em uma minoria religiosa, iniciando-se uma fase de tentativa de participação política organizada em âmbito municipal, estadual e federal.

No segundo capítulo – onde se pretende abordar o período enfocado pelo trabalho (1987-2018) – será discutida, então, em primeiro lugar, a intensificação desta participação, que se configura em um novo contexto político e social, a década de 1980, no Brasil, com a mobilização evangélica para a Constituinte de 1987-88. Esta mobilização, que de acordo com Flávio Pierucci (1996), “veio para ficar”, se estende até os dias atuais e possui, no entanto, nova roupagem, novas posturas, sendo encabeçada, singularmente, pelo ativismo político religioso pentecostal e neopentecostal, que traz uma ideia de “guerra espiritual”, contra os adversários de seus costumes e valores morais, para a esfera pública e para a arena das lutas políticas, incidindo sobre temas que resvalam na questão da laicidade estatal e na tarefa desta de garantir igualdade de direitos entre todos os cidadãos, inclusos grupos minoritários que, assim como os religiosos, ocupam, a partir da redemocratização do país, o espaço público a fim de defender suas identidades e seus interesses.

2. RELIGIÃO E PODER ESTATAL

2.1. A DEMANDA PROTESTANTE PELO ESTADO LAICO E A GÊNESE DA PARTICIPAÇÃO POLÍTICA EVANGÉLICA NO BRASIL

Estreitas relações unem, desde tempos muito antigos, a esfera religiosa e a esfera política, tendo a religião, definitivamente, influenciado ou mesmo determinado as ações políticas dos mais diferentes grupos ao longo da história em todo o mundo conhecido. Portanto, embora não se trate, exatamente, de novidade o que se observa na formação do atual cenário político brasileiro, que cultivou desde muito uma relação histórica bastante extensa com a religião (especialmente com a instituição católica), incide que a modernidade, com seus ideários liberalizantes, com a secularização, a urbanização, a ciência e a tecnologia, veio alterar a relação tradicional existente entre ambas esferas, assim como trazer novos atores à cena.

Dessa forma, as relações entre política e religião passam a refletir, com o advento da modernidade, a influência de uma episteme liberal⁴ fundada em um dualismo que as coloca em campos diferentes e apartados, assim como também o fará com o espaço público e a vida privada, o profano e o sagrado, o objetivo e o subjetivo, definindo, de acordo com Joanildo A. Burity (2001), em primeiro lugar, que os assuntos e convicções religiosas dizem respeito à esfera privada; em segundo, que o Estado (tomado como sinônimo do espaço público) tenha posicionamento neutro diante das disputas pela verdade das questões religiosas e das demandas por proteção ou favorecimento feitos por grupos e instituições religiosas ao estado; e, em terceiro, e por último, a separação entre igreja e estado, no sentido da autonomia institucional de um domínio em relação ao outro, sob o amparo de algumas garantias constitucionais como liberdade de consciência e culto, e independência das autoridades civis e políticas em relação à autoridade eclesiástica (BURITY, 2001, p. 28).

⁴ E mesmo entre correntes críticas ao liberalismo, estava reservado à religião um papel subordinado na configuração da sociedade contemporânea (BURITY, 2001, p. 27-28).

Pelo período de quase quatro séculos, no entanto, a Igreja Católica Apostólica Romana monopolizou o cenário religioso colonial (1500-1822) e, posteriormente, imperial (1822-1889), tendo o Estado, segundo Ricardo Mariano (2001), regulado com mão de ferro o campo religioso, estabelecendo o catolicismo como religião oficial e concedendo-lhe o monopólio religioso, reprimindo as crenças e práticas religiosas de índios e escravos negros e impedindo a entrada das religiões concorrentes, sobretudo a protestante, assim como seu livre exercício no país (MARIANO, 2001, p. 127-128).

Contudo, esta situação começa a mudar a partir de 1810, com o estabelecimento do Tratado de Comércio e Navegação que, ao abrir os portos do Brasil às “nações amigas”, principalmente à Inglaterra, impôs a necessidade de preocupação com a questão religiosa, permitindo que os ingleses pudessem desfrutar da liberdade de culto em terras brasileiras. De acordo com o historiador Lyndon de Araújo Santos (2010), as regras implicavam que os serviços religiosos de formato anglicano deveriam ser realizados dentro de igrejas e capelas particulares, com aspecto exterior de residências, também não se poderia falar mal da Igreja Católica e nem fazer proselitismo.

Estes grupos, no entanto, conhecidos como “protestantes de imigração”, a saber, ingleses anglicanos, alemães luteranos, entre outros, não estavam interessados em proselitismos, mas em preservar sua identidade cultural e religiosa neste território. Os protestantes proselitistas, que seriam chamados “protestantes de missão”, chegariam um pouco mais tarde (a partir da década de 1850), no “segundo Império”, e teriam papel relevante na instituição da República no país.

Leonildo Silveira Campos (2014), afirma que este protestantismo trazido por missionários europeus e norte-americanos, sempre se apresentou como herdeiro das lutas pelas liberdades de crença, consciência, reunião e também na defesa da separação entre religião e Estado, trazendo em sua retórica a ideia de que “protestantismo” era sinônimo de “progresso”, enquanto o “catolicismo” promoveria o “atraso”, a “ignorância” e a “superstição”. No gancho desta retórica liberal, portanto, houve, naturalmente, um alinhamento entre grupos protestantes e grupos

liberais e republicanos, tendo o partido republicano recebido a adesão ou a simpatia de dezenas de líderes do protestantismo nascente naquela segunda metade do XIX e, com o golpe militar de 1889, muita euforia se fez, principalmente, entre presbiterianos e metodistas, para os quais a proclamação da República era um acontecimento necessário para o surgimento de um Estado laico, e para o estabelecimento definitivo da democracia no Brasil (CAMPOS, 2014, p. 80-81).

A partir disso, observa-se que, aos poucos, as primeiras relações entre protestantismo e política vão sendo forjadas, apesar dos esforços dos protestantes em sustentar um discurso que se afastasse do âmbito político. De acordo com o cientista da religião Saulo Baptista (2007), a ideologia protestante, sobretudo norte-americana, transplantada para o Brasil, nessa época, formou um protestantismo predominantemente escapista e sectário, que apresentava como solução para os problemas sociais uma fórmula simplista na qual somente através da evangelização e da conversão dos indivíduos ao evangelho é que estes alcançariam a salvação, ainda assim, uma salvação individual e não coletiva; além disso, é importante observar que, tal ideologia não se “transplantava” para um contexto de vazio cultural, mas de extrema complexidade, o qual traduziu, segundo Baptista, as contribuições norte-americanas em formas locais de denominações evangélicas, dentro de um processo de amálgama entre culturas de origem anglo-saxã e lusitano-afro-indígena; em suma, o ingresso de religiosidades protestantes em um terreno de catolicismos sincréticos, que envolviam o catolicismo português e as religiões da África e dos povos indígenas da terra brasileira conquistada e colonizada (BAPTISTA, 2007, p. 190-191)

Apesar da ênfase de Paul Freston (1993) de que, até 1986, os protestantes não tiveram presença marcante na política, e que os movimentos observados a partir de 1850, representaram apenas uma “tímida brecha protestante aberta no monopólio religioso católico no século XIX” (FRESTON, 1993, p. 2), timidamente, registros vão demonstrando que não havia uma plena despreocupação política por parte desses grupos, e que sua presença e atuação na sociedade brasileira, em aliança com outros setores, favoreceram de maneira importante, a abertura de um novo

contexto político e social, onde passou a existir a possibilidade de um “novo impulso para correntes ideológicas e políticas, as crenças e as posturas sociais outrora contidas pela monarquia e pela Igreja Católica” (SANTOS, 2010, p. 109).

Lyndon de Araújo Santos (2010) nos traz alguns exemplos de manifestação política dos protestantes desse período, como as assinaturas ou adesões ao *Manifesto Republicano*, que comumente reuniu a participação de juristas, intelectuais, políticos, maçons e militares, exacerbando um ambiente de pressão das idéias liberais, positivistas, anticlericais e republicanas, contrário à permanência da monarquia no poder; e declarações, até aquele momento, esparsas, como um depoimento do mais antigo pastor protestante à época, João Manoel Gonçalves dos Santos, da Igreja Evangélica Fluminense, que proclamava que os evangelistas, em breve, seriam uma força nacional, “com chefes intelectuais, dispendo de uma grande massa” e que haveriam de ter na representação nacional um deputado evangelista.

Segundo Santos (2010), então, este é um depoimento que demonstra a existência de um projeto protestante para a nação, assim como estratégias para conquistar espaço nacional, congregando elementos religiosos, intelectuais e políticos “na figura profética e messiânica do evangelista” (SANTOS, 2010, p. 113). Tal projeto, todavia, demoraria ainda algumas décadas para alcançar, de fato, o campo político, pois uma das mensagens propagadas naquele momento era a de converter a população sem se envolver com questões políticas. Para Campos (2002):

Essa mensagem fez surgir posturas escapistas e sectárias, gerando uma mentalidade que acreditava ser possível a fuga e a negação da sociedade, especialmente das lutas políticas, um espaço então tido como “sujo” e “indigno” dos “verdadeiros crentes” que não deveriam dar “pérolas aos porcos” (CAMPOS, 2002, p.1).

Este autor sustenta, porém, que muitas vezes esse comportamento era representado por uma *minoría* ainda marcada por um “espírito de seita”, mas que tivera influência na “demora” dos protestantes

em participar do jogo político-partidário; e mesmo que algumas entradas já possam ser percebidas nos tempos da “República Velha”, em algumas pequenas cidades brasileiras ou em alguns Estados da Federação, não havia, de acordo com Campos, estratégias corporativistas fundamentadas em condições objetivas de que os evangélicos poderiam eleger os seus representantes.

Entretanto, este quadro começaria a se alterar a partir da década de 1930, com a chegada de Getúlio Vargas ao poder. No período conhecido como “Estado Novo”, as relações, outrora rompidas com a Igreja Católica⁵, que reivindicou, “estar ao lado da ‘nação’” (GIUBELLI, 2006 apud ORO, 2011), seriam restabelecidas, em uma espécie de “reconciliação”, pela qual os católicos retomavam em muito seu antigo posto de religião oficial do estado, agora “quase oficial” (MARIANO, 2001, p. 145). Essa reaproximação, como se pode imaginar, foi motivo de preocupação entre os grupos evangélicos, que sentiram que sua liberdade religiosa poderia estar em risco, assim como a laicidade do Estado brasileiro. Decepcionados com a República, os evangélicos perceberam que deveriam reagir politicamente:

Os anos 1930 acrescentaram às suas desconfianças a certeza de que a Igreja Católica queria, por meio de Vargas, retornar aos status quo anterior a 1889. Daí a “descoberta” de que a ação deles deveria centrar-se, a partir de então, numa participação direta na política para defender os seus princípios, diante do perigo de recrudescimento da hegemonia católica (CAMPOS, 2014, p. 81).

2.2. A MUDANÇA DE PERCEPÇÃO POLÍTICA DOS EVANGÉLICOS E A DEFESA DA LAICIDADE ESTATAL

A Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil, de 24 de fevereiro de 1891, abordará a questão religiosa em alguns dos seus artigos, entre eles, e talvez o mais significativo e extenso em relação a essa

⁵ O rompimento com o catolicismo como religião oficial e o fim do seu monopólio não significou a retirada de certos privilégios da Igreja Católica; a pressão católica na Assembléia Constituinte de 1890 conseguiu impedir a aprovação da lei da mão-morta, pela qual se pretendia esbulhar os bens materiais da Igreja. Igualmente, as ordens e congregações religiosas continuaram atuando, algumas subvenções ainda permaneceram e em certas localidades do território nacional a obtenção de documentos continuou a passar através dos religiosos. De sorte que, apesar da separação republicana, a Igreja ainda ocupava espaços consideráveis nas áreas da saúde, educação, lazer e cultura. (ORO, 2011, p. 225).

matéria, o artigo 72, que tratará de assegurar aos brasileiros e estrangeiros residentes no país a inviolabilidade dos direitos concernentes à liberdade, à segurança individual e à propriedade, afirmando em seu parágrafo 7º que “nenhum culto ou igreja gozará de subvenção oficial, nem terá relações de dependência ou aliança com o Congresso da União, ou dos Estados”.

Este texto, em conjunto com os demais parágrafos que retiravam privilégios anteriormente desfrutados pela Igreja Católica no Brasil, representou para a instituição, certamente, um duro golpe. No entanto, como já exposto acima, sua capacidade de rearticulação no âmbito político e suas estratégias para retomar antigos privilégios e estender novamente seus tentáculos na colaboração com o poder estatal, foi muito bem sucedida nos anos de 1920 e 1930, constituindo, segundo o historiador Boris Fausto (1995), importante base de apoio do governo – a partir da presidência de Artur Bernardes, mas principalmente sob a governança de Getúlio Vargas – levando a massa da população católica a alicerçá-lo; em troca, o governo “tomou medidas importantes em seu favor, destacando-se um decreto de abril de 1931 que permitiu o ensino da religião nas escolas públicas” (FAUSTO, 1995, p. 332-333).

Essas movimentações, portanto, alarmariam os grupos evangélicos, inclusive aqueles já inseridos no âmbito político e disputando eleições em níveis estaduais e federais⁶, temerosos de terem suas liberdades prejudicadas, liberdades estas que, embora tenham, por lei, se firmado, ainda careciam de serem garantidas na prática. Campos (2014) salienta que, apesar de terem se tornado “defensores da república”, os evangélicos não escondiam de todo seu descontentamento “pela falta de controle de perseguições que continuaram acontecendo em várias partes do território brasileiro” e que havia uma diferença entre o Brasil legal e o real: “no último os protestantes ainda continuavam tendo os seus templos incendiados, seus pregadores eram, muitas vezes, apedrejados nas ruas, e os

⁶ Os primeiros “políticos evangélicos”, eram, em sua maioria, pertencentes a uma segunda geração de evangélicos e muitos faziam parte de famílias de grandes sítiantes ou fazendeiros, tendo se tornado deputados, prefeitos e vereadores evangélicos, antes mesmo dos anos 1930. Entretanto, grande parte destes elegeu-se, principalmente, em função do capital econômico ou simbólico acumulado por suas famílias ou por eles mesmos (CAMPOS, 2002).

fiéis protestantes eram discriminados, (...), simplesmente por não serem católicos” (CAMPOS, 2014, p. 95-96).

Desse modo, considera-se importante abrir um parêntese para sublinhar o tipo específico de laicidade que estava ganhando forma no Brasil nesse período, compreendendo a virada do século XIX para o XX (e suas primeiras décadas), uma laicidade que, ainda em processo de construção, estaria sendo adaptada às especificidades deste território, condensando suas experiências históricas e culturais. De acordo com Julien Bauer (1999), a laicidade e a separação entre política e religião constituem, “características do mundo ocidental”, sendo assim, elas possuem “pouco ou nenhum sentido na maioria das outras sociedades” (BAUER, 1999 apud ORO, 2011, p 222). Contudo, a laicidade da qual se fala também não ocorre de forma homogênea nos diferentes países ocidentais e não se tem uma concepção uniforme das relações entre o poder político e as instâncias religiosas nesses países.

Ari Pedro Oro, então, nos chama atenção para a existência de três tipos de laicidade⁷, vigorando em todas elas (com variações, é claro), o “respeito à liberdade de consciência, autonomia do político em relação ao religioso e igualdade dos indivíduos e suas associações perante a lei, assim como a não discriminação⁸” (BLANCARTE, 2000 apud ORO, 2011, p. 222, tradução nossa). Em vista disso, há países que estabelecem um regime de separação entre Estado-Igreja; outros que adotam o regime de separação, porém com dispositivos particulares em relação a algumas religiões ou igrejas; e países que estabelecem o regime de Igrejas de Estado.

O Brasil passou a se enquadrar, juridicamente, portanto, a partir da Constituição de 1891, no primeiro tipo de regime, mas, como nota-se muito prontamente, as relações estabelecidas com setores religiosos desde sempre foram muito estreitas (com rompimentos parciais ou afastamentos temporários), tendo como características a concessão de privilégios a algumas religiões em detrimento de outras e uma grande

⁷ O autor, em “A Laicidade no Brasil e no Ocidente: algumas considerações”, analisa os 27 países que compõe (com exceção hoje da Inglaterra, que à época da escrita e publicação do texto ainda fazia parte da UE) a União Europeia, e mais 20 países latino-americanos.

⁸ “Respeto de la libertad de consciencia, autonomia de lo político frente a lo religioso e igualdad de los individuos y sus asociaciones ante la ley así como no discriminación”

dificuldade, para não dizer descaso, em assegurar, de fato, a liberdade para todas as crenças e denominações existentes no território nacional.

Percebendo, pois, a persistência dessa disparidade, mesmo já contando com mais de quarenta anos de República⁹, e por ocasião da convocação de uma Assembleia Nacional Constituinte para a elaboração da Constituição de 1934, os evangélicos “descobriram” que necessitavam se organizar para participar mais efetivamente dos destinos políticos da sociedade brasileira, assim como conclama uma declaração publicada em diferentes jornais evangélicos da década de 1930:

Os abaixo assinados, ministros e oficiais de Igrejas após demorado estudo da situação política e social do Brasil, chegaram à conclusão de que o momento exige que os crentes evangélicos cerrem fileiras (...). Urge [que] abandonemos de vez a atitude de simples observadores, atitude de expectativa, de aparente bem estar, de indiferença e comodismo (...). Urge que a voz dos evangélicos de todo o Brasil se faça ouvir por aqueles que vierem a compor a Assembleia Constituinte, que decidirá dos problemas que afetam a vida espiritual e social (...) *não votar absolutamente em candidatos ou partidos que adotem programas favoráveis a medidas que comprometam a laicidade do Estado, introduzam ou facultem o ensino religioso nas escolas oficiais* (Jornal O Expositor Cristão, 1933 apud CAMPOS, 2014, p. 97) (grifos nossos).

É, por conseguinte, nesse intrincado contexto, do qual impera a necessidade de bloqueio do movimento de “recatolização” da sociedade, que os evangélicos irão começar a criar entidades e associações com fins políticos e na tentativa de buscar a unidade e a identidade protestante brasileira. Como exemplo mais expressivo dessa busca de união, portanto, podemos citar a criação da Confederação Evangélica Brasileira (CEB), de 1934, resultado, segundo Fernando Coêlho Costa (2018) de “uma centralização de esforços sobre iniciativas já presentes entre os protestantes no Brasil”, iniciativas essas vindas do campo da mídia impressa, da representação

⁹ De acordo com Leonildo Silveira Campos (2014), “a liberdade de crença no Brasil somente ganharia um status consagrado na vida prática após a Segunda Guerra Mundial, portanto, quase cem anos após sua inserção em um país culturalmente católico”; contudo, Oro (2011), recorda que, quanto às religiões de matriz africana, mesmo depois de 1950, estas tiveram sua liberdade de crença atacada, inclusive pela hierarquia católica, que condenava abertamente suas práticas religiosas e que desencadeou uma luta apologetica contra essas religiões, não-cristãs, valendo-se da sua condição de religião de elite para acionar diretamente o Estado no sentido de enviar a polícia contra as casas de culto e utilizar o púlpito e os meios de comunicação de massa para desqualificar tais religiões perante a opinião pública (CORREA, 1998 apud ORO, 2011).

política dos interesses comuns e da cooperação entre instituições eclesíásticas e missionárias (COSTA, 2018, p. 546).

Também a eleição em 1934 (e a reeleição em 1946), do pastor metodista Guaracy Silveira (PTB) como deputado federal, demonstra as movimentações dos evangélicos por representação política. Contudo, o pastor, que por sua vez emitiria diversos documentos defendendo a liberdade de culto e expressão, além de tratamento igualitário entre as religiões, não era muito bem quisto entre os próprios metodistas e evangélicos, que gostariam que Guaracy fosse “mais ligado à sua ideologia”¹⁰.

De acordo com Santos (2013), “o socialista e metodista” Guaracy Silveira – que segundo Cilas Ferraz de Oliveira (2007), se identificava como um político e um religioso liberal – defendeu, no parlamento de 1934, bandeiras como liberdade religiosa, ensino laico, voto feminino e universal (SANTOS, 2013 apud COSTA, 2018). Além disso, o deputado rejeitava uma atuação pautada pela “*fobia anticatólica*”¹¹ e considerava que “as forças constituintes do cristianismo deveriam unir-se, respeitando umas as outras” (SILVEIRA, 1945 apud CAMPOS, 2002).

Observa-se, assim, um processo que caminha no sentido da diversificação de ideologias e posicionamentos políticos por parte desses grupos e, considerando que tais divergências são comuns da trajetória política, que em geral, congrega e coloca em jogo diferentes interesses, prioridades e visões de mundo, que dialogam, por sua vez, com as transformações ocorridas na sociedade, alguns segmentos se aproximam de ideologias mais liberais ou à esquerda do espectro político, enquanto que outros segmentos caminharão em conjunto com ideologias ferrenhamente anticatólicas e anticomunistas¹², aproximando-se de um posicionamento mais conservador.

¹⁰ O presbiteriano Nicolau Soares do Couto Esher, por exemplo, um dos líderes da União Cívica Evangélica Paulista, escreveu, após as eleições para a Constituinte de 1934, um desabafo sobre a não eleição de um único representante evangélico sequer, omitindo a eleição de Guaracy Silveira; Esher afirma: “[elegemos] cinco padres, sem contar os jesuítas de casaca, todos os inimigos fidalgos do protestantismo e das nossas liberdades! E não temos um único candidato evangélico para defender os nossos ideais na Constituinte! É uma tristeza que constrange os nossos corações; e os resultados funestos desta situação em breve se manifestarão na Constituinte” (Jornal O Expositor Cristão, 1935 apud CAMPOS, 2002).

¹¹ O anticatolicismo sempre esteve presente nos quadros evangélicos, devido tanto a conflitos históricos entre católicos e protestantes, mas também ao contexto religioso no qual se inseriu o protestantismo no país, um contexto monopolizado pela Igreja Católica e no qual os protestantes se sentiram sempre reprimidos em suas liberdades e destituídos de direitos, ou mesmo, de privilégios, concedidos apenas à Igreja romana.

¹² O anticomunismo (intensificado pela “demonização” do comunismo, promovido pelo governo Vargas

Enfocaremos, portanto, a partir do terceiro capítulo, a significativa parcela de evangélicos que, no campo político, se associaram ao conservadorismo e configuram reações que já não parecem mais se contentar em defender, simplesmente, os princípios da laicidade, embora ainda tenham, de maneira “persecutória e conspiratória” (MARIANO, 2016, 722), perder sua liberdade religiosa.

Os grupos focalizados a partir de então têm se concentrado, atualmente, em direcionar sua reação política combativa contra aqueles que, eleitos como seus “adversários”, estariam ameaçando a sociedade mediante uma completa depravação moral e colocando em risco os “valores cristãos”; em vista disso, sua reação consiste em combater o avanço de pautas que visam garantir a ampliação dos direitos civis de minorias sexuais e de aspectos da cultura secular, em suma, a um sem-número de mudanças socioculturais, legais e políticas (MARIANO, 2016, p. 723), ação esta que, de acordo com muitos, atenta contra a laicidade do Estado e contra a democracia. Mas quais as raízes e motivações desses grupos? Será preciso, portanto, além de focalizar sua atuação política, apontar aspectos do campo religioso, com suas demandas específicas e relações de força que influenciarão, sem dúvida, a atuação no campo político.

na década de 1930) “sempre” foi um ingrediente significativo, segundo Campos (2002), do comportamento dos evangélicos brasileiros e que iria se exacerbar no contexto do golpe militar de 1964.

3. “BANCADA EVANGÉLICA” *VERSUS* ESTADO LAICO?

3.1. OS ANOS 80 E A COMPOSIÇÃO DA “BANCADA EVANGÉLICA”

Embora não se perca de vista a continuidade da participação evangélica na política brasileira, entre a Constituinte de 1934 e o desembocar, na década de 1980, da abertura política e do período de redemocratização do Brasil¹³, foi precisamente a partir de 1986 (FRESTON, 1993) que se observou a primeira organização expressiva de uma nova geração de “políticos evangélicos”, mobilizados e eleitos pelos protestantes para a Assembleia Nacional Constituinte de 1987.

Segundo Paul Freston (1993), a eleição de 1986 para a Constituinte iniciou uma nova presença protestante em termos quantitativos (número de deputados) e qualitativos (novas igrejas representadas, novos tipos de políticos e novas estratégias de ação) (FRESTON, 1993, p. 2), além de, ainda de acordo com o autor, ter apresentado uma novidade: a relevante presença pentecostal, que outrora se caracterizou por uma “auto-exclusão da política”. Embora esse movimento de mobilização política tenha sido comparado ao movimento pentecostal estadunidense, na perspectiva de Freston, não há evidência dessa ligação, pelo menos não de forma direta, considerando peculiar e pioneira a manifestação da força política dos pentecostais brasileiros que atuam no contexto de um país ainda tradicionalmente e majoritariamente católico¹⁴.

¹³ Após a Segunda Guerra Mundial, ganhou corpo entre os protestantes históricos de São Paulo e do Rio de Janeiro, uma participação mais planejada na política, tendo sido eleitos leigos evangélicos como Camilo Aschar e Osny Silveira, Lauro Monteiro da Cruz e Carlos René Egg. Os pentecostais também tiveram seu processo de inserção na política por esses períodos, já na década de 1960, elegendo os pastores Levy Tavares e Geraldino dos Santos, da Igreja Pentecostal O Brasil para Cristo, respectivamente deputado federal e estadual (CAMPOS, 2002, p. 6). Muitos desses políticos, de acordo com Leonildo Silveira Campos (2002), continuaram atuantes nos primeiros anos do período militar, mas surgiram outros, “mais anticomunistas”, alinhados ao regime militar, como: Rafael Gioia Jr., Fausto Rocha e Ivan Espíndola de Ávila, os dois primeiros radialistas, de crença batista.

¹⁴ O Censo do IBGE, de 2000, informa que o número de católicos no Brasil caiu de 83,8% em 1991 para 73,8% em 2000, havendo um decréscimo de 11,9%. A população evangélica, por sua vez, foi de 9,1% para 15,5% nesse mesmo período. Dessa forma, em 2000, havia 125 milhões de católicos, contra 26 milhões de evangélicos. Dos 26 milhões de evangélicos, 17,6 milhões eram pentecostais, e desse total 8,1 milhões pertenciam à Assembléia de Deus, enquanto a Igreja Universal do Reino de Deus, segundo o IBGE, apresentou um crescimento naqueles nove anos de 646%. Entretanto, entre 2000 e 2010, os evangélicos passaram a ser 42,3 milhões; apesar do crescimento contínuo, o país segue majoritariamente católico.

Para Ricardo Mariano (2016), por outro lado, é necessário, comumente, considerar e não minimizar o poder político do movimento norte-americano, conhecidos como “evangelicals”. Estes formaram, conforme o autor, a Nova Direita Cristã nos Estados Unidos dos anos 70 e contribuíram para estimular a “desprivatização” pentecostal no Brasil na década seguinte, que deslanchou, sobretudo, a partir da eleição da bancada evangélica, na Constituinte e, posteriormente, com sua ampliação e crescente eleição de vereadores, deputados estaduais e federais, senadores, prefeitos, governadores, incluindo a criação de partidos políticos (MARIANO, 2016, p. 723)

Pode-se dizer, portanto, que esse “novo despertar” político evangélico, principalmente evangélico pentecostal, no entanto, não é um fenômeno observado apenas no Brasil, mas em todas as “três Américas”, e seu crescimento nos países latino-americanos chama atenção por se tratarem de países historicamente de tradição católica. De acordo com Rivera (2006), “desde a década de 80, em toda a América Latina, grupos de fiéis, pastores, igrejas, têm multiplicado sua presença na esfera pública, seja nas instâncias governamentais, seja na intervenção das Igrejas no processo de seleção, formação e preparação de líderes” (RIVERA, 2006 apud WALTER e RIBEIRO, 2015), e no Brasil isso fica evidente, “tanto na formação da bancada evangélica quanto em eventos mais recentes como as eleições presidenciais de 2010 e 2014, que traz ao debate político questões da moralidade e valores cristãos” (WALTER e RIBEIRO, 2015).

Em um importante trabalho a respeito deste fenômeno que, inclusive, resultou em sua tese de doutorado nos anos 1990, intitulada “*Protestantes e Política no Brasil: da Constituinte ao Impeachment*”, Paul Freston nos chama atenção para o estrondoso crescimento pentecostal que foi acompanhado – acredita-se que ainda seja – de uma grande incompreensão em relação a este universo, assim como certa “antipatia”, vinda principalmente de setores como a imprensa, a academia, e os meios católicos – estes últimos perdendo suas fileiras, muito rapidamente, para as novas igrejas pentecostais.

De acordo com o sociólogo, “a América Latina está se tornando protestante mais rapidamente do que a Europa Central no século dezesseis” e, nesse sentido, faz-se necessário um esforço de compreensão que, superando uma análise maniqueísta, demonstre também o caráter humano significativo desse “mundo social diverso”, assim como destaca Roy Wallis (1979):

Somos mais propensos a tratar de forma desumana pessoas que, em razão de crenças, práticas ou modos de vida radicalmente distintos dos nossos, podemos considerar não inteiramente humanos e racionais. Ao demonstrar o caráter humano significativo de mundos sociais diversos, o sociólogo espera contribuir para eliminar um elemento principal da intolerância, o elemento da ignorância (WALLIS, 1979 apud FRESTON, 1993).

Nesse sentido, portanto, a irrupção pentecostal¹⁵ na política brasileira ocorrida na década de 1980 precisa ser compreendida, em primeiro lugar, dentro do contexto de redemocratização do país e do sentimento “místico” de possibilidade de mudanças que esse processo produziu em diversos setores e grupos de interesse da sociedade, tendo como auge a Constituinte de 1987-88. Essa mística, por conseguinte, foi muito bem incorporada, principalmente, por grupos evangélicos pentecostais em uma espécie de discurso profético em que propagavam ser este “o tempo do povo de Deus falar” e o momento de se “reescrever o Brasil” ou “garantir que outros não o reescrevessem”, abandonando antigos tabus do pentecostalismo tradicional como “crente não se mete em política” para adotar novas posições como “irmão vota em irmão”, além de iniciativas praticamente inéditas¹⁶ como de igrejas lançarem

¹⁵ É importante ressaltar que os pentecostais, embora se diferenciem das correntes protestantes chamadas “históricas”, assim como por diferentes ondas de implantação no Brasil, possuem neste território presença centenária, primeiro com a Congregação Cristã (1910) formada no interior do Paraná e em São Paulo, e a Assembleia de Deus (1911), estabelecida na região norte, tendo sua fundação no estado do Pará, depois expandindo-se rapidamente para o Nordeste.

¹⁶ Durante a implantação da “segunda onda” do pentecostalismo no Brasil, a Igreja Evangélica Pentecostal O Brasil para Cristo foi pioneira em lançar candidato próprio, por intermédio de seu líder Manoel de Mello, elegendo Levy Tavares para deputado federal, em 1962; no entanto, esta iniciativa somente seria retomada pelos pentecostais na década de 1980.

candidatos próprios, e nesse quesito, a Assembleia de Deus (AD) saiu na frente, predominando no Congresso a partir de 1986.

Em segundo lugar, então, é preciso realizar algumas incursões pelo interior do universo religioso destes grupos, uma vez que, é bastante provável que sua atuação política seja, em grande medida, reflexo do comportamento no campo religioso. Nesse sentido, Freston nos apresenta algumas das causas básicas dessa emergente politização pentecostal que, segundo ele, estariam relacionadas com a evolução do campo religioso e com a defesa de um ambiente sectário, sugerindo três razões conexas para tal irrupção:

Em primeiro lugar, os principais beneficiários desta politização são os próprios líderes eclesiais. (...) Ao contrário das Igrejas históricas com sua antiguidade, clientela de classe média ou de elite, e padrões profissionais e burocráticos, o campo pentecostal é, relativamente, *novo, crescente, popular e sectário*. O pastor pentecostal sofre de um status contraditório, tanto dentro da sua comunidade, como entre esta e a sociedade ambiente. Lançar-se na política (...), é maneira de atenuar as tensões e profissionalizar seu campo. A conexão pública ajuda a estruturação internamente (...) (FRESTON, 1993, p. 181).

A segunda razão seria a concorrência religiosa com o catolicismo. O autor argumenta que, sob o lema de “liberdade religiosa ameaçada”, os pentecostais também reivindicam seu espaço na religião civil e uma “igualdade de *status* na vida pública”, uma vez que já se consideram “grandes” o suficiente para isso. Desse modo, a luta política se apresenta como meio de conquistar essas demandas e, ao mesmo tempo, obter recursos públicos que contribuam para sua “missão” de expansão da fé.

Por último, a terceira razão apresentada pelo sociólogo é a politização como forma de reagir às “mudanças no ambiente social que ameaçam a sua socialização sectária¹⁷”, manifestada, essencialmente,

¹⁷ O “sectarismo”, característica bastante comum das denominações pentecostais, em maior ou menor grau, apesar de ter produzido, por muito tempo, um forte ideal de afastamento das “coisas do mundo”,

pelo lema “ameaças à família”. Em síntese, portanto, a politização pentecostal pretende o fortalecimento de lideranças internas, a proteção das fronteiras da reprodução sectária, a captação de recursos para a expansão do pentecostalismo e a disputa por espaços na religião civil (FRESTON, 1993, p. 181).

Dessa maneira, de uma atuação, outrora bastante discreta (ou mesmo inexistente) com destaque apenas para algumas poucas lideranças, os evangélicos passaram, abruptamente, a partir de 1986, para uma atuação mais incisiva e coordenada, tendo como protagonistas as pentecostais Assembleia de Deus e Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) (esta principalmente a partir de 1989). A primeira, bastante expressiva numericamente no campo protestante, assim como altamente dispersa geograficamente, obteve êxito em imprimir uma dimensão nacional à irrupção política, reforçando, segundo Baptista (2007), os quadros provenientes do Nordeste, Centro Oeste e Norte e elegendo um total de treze parlamentares para a ANC. A segunda, por sua vez, possui, de acordo com Paul Freston, uma estratégia ousada de expansão diversificada:

A Universal tem uma visão de penetração da sociedade, um conceito arrojado de *missão religiosa*. Todo o império econômico (e força política) é funcional para a missão religiosa: as televisões (a Record e retransmissoras, e uma participação minoritária na TV Rio), as emissoras de rádio (mais de uma dúzia), o jornal diário (*Hoje em Dia*, de Belo Horizonte) e a gráfica para divulgar a mensagem religiosa; uma construtora para erguer os templos; uma fábrica de móveis para mobiliá-los; e um pequeno banco para facilitar as transações financeiras, inclusive para o exterior. Na amplitude de suas atividades, a IURD começa a parecer com a Igreja

incluindo o afastamento e a demonização do campo político, serviu muito bem como base para sua mobilização política nos anos 80, que se origina de uma tentativa de – em meio ao pipocar de diferentes correntes políticas no período da redemocratização – proteger seus quadros das formas de politização “estranhas” ao seu ambiente fazendo uma politização “preventiva”, em um verdadeiro projeto político protetor da reprodução social sectária (FRESTON, 1993, p. 220-221). Porém, ao contrário do que pressupôs Peter Berger (1985), de que a organização sectária sobreviveria desde que se isolasse do mundo, a fim de evitar as tentações mundanas da modernidade, essas, na verdade, se expandiram e fizeram da política sua aliada na luta contra seus adversários mundanos, modernos e seculares (BERGER, 1985 apud MARIANO, 2016).

Católica ou com uma igreja protestante nacional da Europa (FREESTON, 1993, p. 103).

Para Leonildo Silveira Campos (2002), atentando-se em particular ao desenvolvimento, em âmbito político, da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), e aos mecanismos por ela empregados para a fabricação de um “político iurdiano”, essa nova geração de políticos evangélicos, marcada pelo crescimento da presença pentecostal no Brasil, “fez os evangélicos pentecostais saírem do território marginalizado em que se situavam, para assumir uma atuação mais sistemática e calculada no panorama político” (CAMPOS, 2002, p. 7), acrescentando, no que tange aos neopentecostais, novas mentalidades ao imaginário popular religioso, como a mentalidade de mercado, comunicação telemática e organização empresarial (CAMPOS, 1996, p. 98-102).

Finalmente, então, tem-se uma congregação de fatores, emergentes tanto do campo político quanto do religioso, que são considerados fundamentais para maior entendimento a respeito desse fenômeno evangélico que irrompe nos anos 80 e que partiu de uma mobilização política estratégica para a conquista de espaço no processo de escritura da Carta Constitucional de 1988; porém, antes de voltar a atenção para sua atuação política de fato, urge recordar um fator adicional, e não menos fundamental, em relação aos evangélicos, para que, como já dito anteriormente, não se caia em análises simplistas ou maniqueístas acerca do fenômeno em questão; destaca-se, assim, o fator *diversidade* no interior do mundo protestante, especialmente, do protestante pentecostal e neopentecostal¹⁸.

Como já assinalado, portanto, os protestantes ou “evangélicos”, não formam grupo unificado, coeso e, embora busquem por uma unidade

¹⁸ Importante assinalar que, dentro dessa diversidade de igrejas, denominações e práticas, tanto religiosas quanto políticas, temos um notável e interessante movimento evangélico “inclusivo” que abraça a comunidade LGBT e que se inseriu no Brasil a partir dos anos 2000 com a chegada da Igreja da Comunidade Metropolitana (ICM), fundada nos Estados Unidos a partir de 1968 (NATIVIDADE, 2016, em entrevista ao jornal *El País*).

política, nem mesmo a politização é unânime neste universo que, por sua vez, comporta em seu leque religioso desde o ativismo político até o completo apoliticismo¹⁹; como observa Antonio Gramsci, “toda religião é, na realidade, uma pluralidade de religiões distintas e frequentemente contraditórias” (GRAMSCI apud FRESTON, 1993). Paul Freston, por sua vez, entende que esta falta de unidade, na verdade, em certos momentos, acabou por contribuir para uma maior politização dos segmentos protestantes:

A dupla característica do mundo protestante, da consciência de identidade comum aliada à ausência de organismos estruturantes, o deixa exposto, em certos momentos, a um grau de “politização” muito maior do que o mundo católico, ou seja, em que um cargo político se torna o grande trunfo da comunidade religiosa (FRESTON, 1993, p. 209).

Dito isso, analisemos a composição evangélica do Congresso após as eleições de 1986. Freston identifica uma alta concentração de evangélicos em partidos à direita do espectro político, porém, adverte que tal “guinada” à direita, apesar do grande conservadorismo em voga, sucedeu muito mais por fatores fisiológicos que ideológicos. Segundo o autor, evocando o histórico político dos protestantes, a tendência inicial destes políticos ao trabalhismo ficou enfraquecida no final do período populista, e quando do início do período autoritário, com a formação do bipartidarismo, houve grande adesão à ARENA, mas, no restante dele, a distribuição partidária dos protestantes se deu de forma mais igualitária entre governo e “oposição” (FRESTON, p. 195).

Por outro lado, a partir de 1985, é grande a instabilidade partidária no país e a erosão do PMDB, após seu “inchaço” nas eleições para a Constituinte revelou, seguramente, uma tendência protestante para os partidos à direita, entre eles, PFL, PTB, PDC, PL e PDS; as eleições de 1990, ademais, viriam confirmar a tendência, enfraquecendo

¹⁹ Um forte ideal apolítico caracteriza igrejas pentecostais como a Congregação Cristã e a Igreja Pentecostal Deus é Amor (igreja da “segunda onda” do pentecostalismo brasileiro, fundada na década de 1960).

as bancadas evangélicas nos partidos de esquerda e centro esquerda ²⁰ (FRESTON, p.196).

Em meados de 1987, a receita para a bancada está posta: a consonância entre um “estilo característico” de muitos políticos pentecostais, “escandalizados” e “denunciadores”, despreocupados com as formas tradicionais e consagradas de discurso político²¹, muito bem identificados com o estilo cultural do protestantismo popular, com certa unidade de posturas contrárias em relação a questões comportamentais como aborto e homossexualidade²², por exemplo; e como destacaria o jornal assembleiano *O Mensageiro da Paz*, em sua edição de janeiro de 1987, “entre as principais diretrizes da bancada, enfatizava-se a ética comportamental e a identificação aberta com o Evangelho (ou seja, com as igrejas evangélicas, fazendo-se uma crítica à ‘timidez’ dos políticos evangélicos tradicionais)” (FRESTON, 1993, p. 229).

Ao apontar as demandas evangélicas para a Constituinte que, a saber, visaram o combate no Congresso Nacional, da descriminalização do aborto e do consumo de drogas, a união civil de homossexuais e a imoralidade, visaram igualmente defender a moral cristã, as famílias, os bons costumes, a liberdade religiosa e de culto e de demandar concessões de emissoras de rádio e TV e de recursos públicos para suas organizações religiosas e assistenciais (PIERUCCI, 1989), o que se começa a perceber é que, a partir de então, não interessa mais simplesmente a tradicional defesa da laicidade nos termos do Memorial Evangélico ²³, lançado em 1932, defesa que outrora caracterizou a

²⁰ Mesmo assim, é possível citar representantes “progressistas” na composição da bancada evangélica na Assembleia Nacional Constituinte, destacando-se, principalmente, dois deles: Benedita da Silva (PT), assembleiana, portanto pentecostal, mas candidata não-oficial da AD, e Lysâneas Maciel (PDT), protestante “histórico” e um dos poucos a liderar a oposição interna aos posicionamentos da bancada.

²¹ “Na filosofia religiosa protestante, são as pessoas comuns que conservam as verdades religiosas singelas que as elites pervertem e complicam para fortalecer sua própria posição... Desconfia-se que aqueles que frisam a boa educação e o decoro o fazem às custas da fé” (BRUCE, 1989, p. 213-214).

²² Benedita da Silva (PT), que votou a favor da defesa do direito de minorias, sofreu pressões por parte das lideranças da AD, e muito provavelmente, dos demais deputados evangélicos; Lysâneas (PDT), que contestou a legitimidade da bancada e denunciou seu fisiologismo, foi tachado de “pseudo-evangélico” (FRESTON, 1993).

²³ Memorial lançado, na década de 1930, em contrariedade à Liga Eleitoral Católica e ao seu projeto de “recatolização” da sociedade. Através dele os evangélicos defenderam o parlamentarismo, a completa

atuação política de parlamentares protestantes como Guaracy Silveira (1934-1946), representante de uma tradição protestante republicana, mas uma luta para ampliar, conforme Baptista (2007) a dimensão religiosa do espaço público.

Imbuídos, agora, de um discurso baseado na ideia de “maioria”, e não mais de minoria religiosa, antes acuada pela ostensiva presença e força da Igreja Católica, não mais consideram que a defesa da laicidade seja sua melhor tática no âmbito das lutas políticas, revelam, assim, uma reação de “defesa cultural” frente às mudanças no ambiente social que “ameaçam minar a capacidade de manter a cultura do grupo” (FRESTON, 1993). Vejamos, a seguir, como esta reação tem “colidido” com os interesses de grupos e agentes laicos e laicistas atuantes em defesa da laicidade, que segundo Ricardo Mariano (2011), estão representados por “cientistas, juristas, artistas, feministas, homossexuais, jornalistas, educadores, políticos profissionais, autoridades e gestores públicos” (MARIANO, 2011, p. 252).

3.2. RELAÇÕES ENTRE ATIVISMO POLÍTICO RELIGIOSO E LAICIDADE ESTATAL

Ao longo de todo o texto, utilizaram-se repetidas vezes os termos: “laico” e “laicidade”; entretanto, faz-se imprescindível que nos debrucemos, ainda que brevemente, sobre este conceito, sua origem e sua conceituação que, aparentemente, não é unívoca. Segundo José R. Maia Neto (2018), o conceito de laicidade do Estado é moderno e surge no final do século XVII – o processo de institucionalização, só tem início no final do século XVIII – a partir das filosofias políticas elaboradas por Espinosa, Locke e Bayle num grande esforço intelectual em defesa da tolerância religiosa (NETO, 2018, p. 20).

laicidade do estado e do ensino oficial, absoluta liberdade da manifestação do pensamento, o divórcio absoluto, a educação popular obrigatória e instrução secundária profissional e superior acessível às classes menos favorecidas, a promoção do pacifismo, reduzindo ao mínimo o aparelhamento e as despesas militares, entre outras reivindicações.

Esse processo, que ocorre mais especificamente nas sociedades ocidentais, consiste em uma gradual perda pela religião de seu status de “fonte” do poder terreno, tendo sua importância deslocada para a figura do indivíduo em sua privacidade e para os espaços da sociedade civil; dessa forma, lentamente e com muitas contradições, a religião vai cedendo espaço para que o Estado assuma a condição de autoridade no exercício do poder terreno e na representação do conjunto de cidadãos, conforme suas leis (CURY, 2018, p. 44). Todavia, tal processo de constituição do Estado laico, “libertado” do religioso (GAUCHET, 1998 apud CURY, 2018), além de não ter se dado sem tensões ou de forma homogênea, também não encerrou antigas concepções:

A permanência de antigas concepções estabelece um contraste com as novas, gerando polêmicas quanto aos limites entre o livre exercício de crer e de cultuar e a autonomia dos cidadãos em se colocar como poder legítimo de fazer do contrato social a origem do poder e da ereção das leis. E não faltou um confronto entre a herança das interpretações teológicas com base na cosmologia medieval e aquelas advindas do avanço das ciências (CURY, 2018, p. 45).

Haverá, portanto, disputas e divergências em relação ao conceito de laicidade, tornando os modos de sua conceituação variados, plurais e, até mesmo, polissêmicos (CURY, 2018, p. 41). Dessa maneira, o educador Carlos R. J. Cury (2018), que, além disso, cita o jurista italiano Luigi Ferrajoli (2007), define a laicidade como um elemento que ascende a partir da liberação do Estado do controle religioso e da consequente liberação das consciências; a laicidade, para Cury, se coloca como um conceito referido ao poder estatal que se afirma como garantidor das liberdades próprias dos direitos civis, assim como um lugar de igualdade e de respeito às diferenças (CURY, 2018, p. 46); igualmente, Ferrajoli define “a laicidade do direito, enquanto técnica de garantia dos direitos e das liberdades de todos – da lei do mais fraco em lugar da lei do mais

forte (...) – como garantidora de igual valor e de dignidade no tratamento das diferenças (FERRAJOLI, 2007 apud CURY, 2018).

Ricardo Mariano (2011), por sua vez, define a laicidade como uma noção que se refere, especificamente, à regulação política, jurídica e institucional das relações entre religião e política ou entre igreja e Estado em contextos pluralistas, assim como, “historicamente e normativamente, à emancipação do Estado e do ensino público dos poderes eclesiásticos e de toda referência e legitimação religiosa, à neutralidade confessional das instituições políticas”, e por fim, “à concessão de tratamento estatal isonômico às diferentes agremiações religiosas” (MARIANO, 2011, p. 244).

Roberto Blancarte (2008), sociólogo mexicano, “define laicidade como um regime social de convivência, cujas instituições políticas estão legitimadas principalmente pela soberania popular e já não mais por elementos religiosos”, além disso, o autor afirma que, assim como sobre a democracia, devemos pensar sobre a laicidade como um processo, e não como uma forma fixa ou acabada, de maneira que, “da mesma forma que não existe um estado absolutamente democrático, também não existe um sistema político total e definitivamente laico (BLANCARTE, 2008, p. 20 apud TREVISAN, 2013, p. 42).

Portanto, o terreno das conceituações acerca da laicidade estatal, sendo arena de disputas, também permanece aberto para as concepções de grupos religiosos. Dessa forma, não faz parte do léxico somente dos grupos e ideologias secularistas, mas também de seus “adversários” religiosos, que mobilizam estratégias de luta e atribuem à laicidade novos valores e sentidos (MARIANO, 2011, p. 243), afinal, segundo o sociólogo José Casanova (1994), a “diferenciação funcional existente entre esferas seculares e normas religiosas permite a emergência de movimentos e grupos de pressão religiosa – ou de ‘religiões públicas’ – para disputar espaço, poder e recursos com grupos seculares na esfera pública” (CASANOVA, 1994 apud MARIANO, 2011).

Exemplo desta “apropriação” político-religiosa do conceito de laicidade nos oferece Janine Trevisan (2013), em texto sobre a força política da Frente Parlamentar Evangélica (FPE) no estado laico brasileiro. Realizando entrevistas com parlamentares e assessores vinculados à Frente, Trevisan, ao destacar que no Brasil existem dificuldades de implementação dos princípios da laicidade – nos termos da socióloga francesa Danièle Hervieu-Legér (2009)²⁴ – chama atenção para a não oposição dos parlamentares evangélicos à ideia de Estado laico, mas para suas divergências no que concerne à sua concepção. Trevisan relata que nas entrevistas realizadas por ela, “de maneira unânime, todos os entrevistados manifestaram-se a favor do Estado laico”, contudo, como demonstraram alguns, seu entendimento seria o de que, devendo o Estado laico permitir todas as formas de manifestação religiosa, uma vez eleitos, a eles caberia então o papel de representarem politicamente seu segmento religioso²⁵.

Desse modo, reagindo ao estado laico, ao qual, discursivamente, não se opõem, os “políticos de Cristo” (CAMPOS, 2002) procuram tanto adaptar o sentido da laicidade às suas próprias concepções como também adaptar o seu discurso a ela, uma vez que não podem ignorá-la em questões sobre as quais pretendem intervir politicamente. Ainda seguindo a narrativa de Janine Trevisan, observa-se que tal estratégia se articula na adição, por parte tanto dos parlamentares quanto de seus assessores, de argumentos jurídicos aos seus pareceres²⁶ sobre diferentes pautas que entram em discussão nas Comissões da Câmara; assim, a defesa de seus interesses e valores não está mais amparada na

²⁴ A socióloga define estado laico como aquele em que “as autoridades religiosas não fazem parte da regulação da vida pública, e que a elaboração do Direito é responsabilidade apenas do poder público” (HERVIEU-LEGÉR, 2009 apud TREVISAN, 2013, p. 42).

²⁵ Os entrevistados ainda identificaram o termo “laicista” como sendo oposto ao termo “laico”, afirmando que sua objeção seria em relação a um Estado laicista; questionados sobre o que laicista significava, a resposta foi: “ateu, um estado laico sim, laicista ateu, não” (TREVISAN, 2013, p. 43).

²⁶ A Frente Parlamentar Evangélica é uma das mais numerosas, contando atualmente, de acordo com o site da Câmara (disponível em: <https://www.camara.leg.br/deputados/frentes-e-grupos-parlamentares>), com 195 deputados e 8 senadores; entretanto, o seguimento das orientações de voto da FPE não é igualmente bem recebida por todos os parlamentares, embora a mídia, muitas vezes, coloque todos como um bloco coeso. Em meio aos mais ativistas, encontram-se aqueles que preferem não misturar sua fé com política e reclamam da cobrança que recebem, não apenas da Frente, mas da sociedade em geral, e das igrejas (TREVISAN, 2013).

Bíblia, mas na Constituição Federal: “justificam seu posicionamento contra o casamento homossexual, por exemplo, não porque a Bíblia o condena, mas porque a Constituição reconhece a união estável entre o homem e a mulher como entidade familiar” (TREVISAN, 2013, p. 36).

É visível, no entanto, que nas restrições impostas à aprovação de políticas públicas contrárias às suas crenças, conquistadas mediante intensa mobilização e emprego de todas as estratégias regimentais possíveis, esses grupos estão, em primeiro lugar, defendendo valores e visões de mundo que pertencem somente a uma parcela da sociedade. Em relação a isso, porém, Blancarte (2008) reconhece que, em se tratando de um estado democrático, grupos com diferentes concepções disputarão, de fato, por espaço e poder; assegurar os direitos das minorias neste cenário, por conseguinte, frente ao interesse da maioria, pode representar tarefa complexa, mesmo assim, não se pode ou deve permitir que sejam impostas crenças particulares a toda uma população:

a moral pública não pode estar totalmente secularizada, à medida que as religiões formam parte essencial da cultura dos povos. Os legisladores e funcionários públicos estão influenciados em sua visão de mundo pelas suas respectivas religiões e cosmovisões. Mas há dois aspectos que modificam completamente a definição desta moral pública em uma sociedade secularizada e em um Estado laico: 1) em virtude do crescente papel da liberdade de consciência, a moral já não pode estar definida por uma hierarquia e sua interpretação da doutrina; 2) os legisladores e funcionários públicos, mesmo que tenham suas crenças pessoais (religiosas ou de outro tipo), não devem nem podem impô-las à população. Devem responder essencialmente ao interesse público, que pode ser distinto de suas crenças pessoais. Legisladores e funcionários públicos não estão em seus cargos a título pessoal e devem, mesmo que ainda tenham direito a ter suas próprias convicções, primar pelo interesse público em suas funções e responsabilidades (BLANCARTE, 2008, p. 27 apud TREVISAN, p. 43).

Sendo assim, considera-se importante que fique claro a não intenção de restringir a participação política dos evangélicos, ou de qualquer outro grupo religioso; não se trata de condenar sua eleição,

afinal, representam parcela significativa da população brasileira, mas de analisar, discutir e chamar atenção para sua atuação política, combativa em questões que atendem aos interesses de grupos minoritários, escolhidos como seus “adversários”, e que não pode mais ser desconsiderada no contexto de um Estado formal e constitucionalmente laico que se pretende democrático e “para todos”, e não somente para uma parcela, ainda que significativa.

Desde sua irrupção na política brasileira, como já visto, na década de 1980, com grande adesão pentecostal e, posteriormente, neopentecostal, houve, a preocupação com pautas morais e a mobilização em torno delas é evidente. Nas décadas seguintes, houve significativa ampliação e recrudescimento de sua força política – com destaque para o protagonismo da Igreja Universal do Reino de Deus, na década de 1990 –, e a partir do ano de 2003, a constituição da Frente Parlamentar Evangélica (oficializada em 2014), vista por seus componentes como necessária para que possam influenciar mudanças mais efetivas ampliando sua atuação para além das igrejas (TREVISAN, 2013, p. 35), além de alianças com outras frentes parlamentares e a continuidade do fortalecimento enquanto associação conservadora e defensora de uma moralidade cristã tradicionalista (TREVISAN, 2013, p. 32).

Uma das razões deste ativismo crescente, de acordo com Ricardo Mariano (2019), é a “eleição oficial de candidatos” pelas igrejas – dentre eles pastores, bispos, televangelistas, em suma, autoridades religiosas – que possuem, mais do que qualquer outro candidato leigo evangélico, um compromisso com as agendas políticas de suas denominações, e que, portanto, “convictos de sua superioridade moral, de seus projetos e de sua ‘missão política’”, acabam por estender, de maneira mais incisiva, a ocupação religiosa ao Legislativo. É preciso ressaltar, entretanto, que todo esse crescimento e força política conquistada pelos evangélicos nos últimos trinta anos, não se deve,

certamente, a uma atuação isolada, mas segundo Mariano, este crescimento e empoderamento político “só foi possível graças ao fato de que os principais partidos políticos laicos do país, seus candidatos a cargos legislativos e executivos e seus governantes têm procurado estabelecer alianças com e cooptar o apoio eleitoral dos evangélicos”:

A cultura política nacional e, em especial, os dirigentes partidários, políticos e governamentais têm contribuído de forma decisiva, para instrumentalização mútua entre religião e política e para legitimar e estimular o ativismo político-partidário de grupos religiosos e a ocupação religiosa da esfera pública. Essa ligação estreita entre religião e política constitui, por certo, poderoso obstáculo à laicização da esfera pública no Brasil (MARIANO, 2011, p. 251).

Olhemos mais atentamente, então, para a reação apresentada por esse ativismo evangélico a algumas situações concretas, quando a perspectiva religiosa tenta influenciar o conteúdo de atos estatais, levantando o debate sobre a laicidade do Estado. Em primeiro lugar, no que concerne à questão educacional. De acordo com o sociólogo e educador Luiz Antônio Cunha (2018), o tema da presença da religião nas escolas públicas é de sensibilidade crescente quando se trata da laicidade estatal; “esta presença pode ser observada em nomes das escolas, nas imagens de santos (as), nas orações puxadas pelos professores antes das aulas e da merenda, e, particularmente, na disciplina Ensino Religioso” (CUNHA, 2018, p. 196-197). Até 1989, segundo nos fala o autor, a Igreja Romana era a única instituição que reivindicava o ensino religioso nas escolas públicas; contrariamente, as igrejas evangélicas defendiam a laicidade do ensino público. O que mudou?

É possível dizer que a partir da incorporação de uma inédita ideia de maioria, como já mencionado, com o crescimento do segmento evangélico, especialmente do pentecostal, e da possibilidade, portanto, de disputa de privilégios, espaços e influência com a religião católica,

parte das igrejas passou a defender o ensino religioso nas escolas públicas como elemento de sua estratégia de expansão e consolidação (CUNHA, 2018). A inserção, portanto, no texto constitucional de 1988, do trecho que determinou que “o ensino religioso, de matrícula facultativa, constituirá disciplina de matrícula dos horários normais das escolas públicas de Ensino Fundamental” (art. 210, § 1º) teve importante apoio dos deputados evangélicos junto aos católicos²⁷.

Durante a Constituinte, os defensores do ensino religioso tinham dessa disciplina uma concepção, sobretudo confessional, para eles, tratava-se de ensinar a respectiva religião aos alunos (CUNHA, 2018, p. 222). Aparentemente, três décadas depois, a concepção permanece, mesmo com toda trajetória de alterações do artigo, inclusive, com a vedação, a partir de 1997, de quaisquer formas de proselitismo²⁸.

Ricardo Mariano (2019) denota que esses grupos transformaram a escola pública, o material didático e a atividade letiva em um verdadeiro campo de batalha, mobilizaram-se para legislar sobre a escola pública e o ensino, propondo projetos de lei para tornar obrigatórias a disciplina de ensino religioso, a leitura da Bíblia e a inserção do criacionismo nas escolas públicas, além disso, são os principais proponentes do projeto de lei Escola sem Partido²⁹ (Informação verbal)³⁰, tendo este ganhado grande repercussão no país a partir de 2014:

²⁷ Católicos e evangélicos, muitas vezes, formam aliança, emitindo pareceres e votos similares, na defesa de pautas morais relacionadas a temas como “defesa da família”, conservadorismo em questões de direitos sexuais e reprodutivos, etc.

²⁸ Em 2017, a partir de decisão do STF, passou a vigorar a permissão da modalidade de ensino religioso confessional nas escolas públicas estaduais e municipais. A ministra Cármen Lúcia, argumentou, na decisão, que não via, nas leis brasileiras, autorização para o proselitismo e para o catequismo nas escolas; ao mesmo tempo, disse também não ver proibição de que se ofereça ensino religioso orientado por princípios de uma denominação específica, uma vez que a condição de Estado laico do Brasil prevê a liberdade de crença, a importância da tolerância, a pluralidade das idéias e a garantia da liberdade de expressão e de manifestação (BBC Brasil, 2017).

²⁹ Nem todos os defensores do Programa ou Movimento Escola sem Partido são religiosos, mas todos ostentam fortes afinidades ideológicas conservadoras e totalitárias.

³⁰ MARIANO, Ricardo. **Os Evangélicos na Sociedade e na Política**. Fundação FHC, 2019. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=CSzupLqu_18 Acesso em: 18 de dezembro de 2019. Informação verbal.

O PL nº 7.180/2014, objetiva assegurar o “respeito às convicções do aluno, de seus pais ou responsáveis, tendo os valores de ordem familiar precedência sobre a educação escolar nos aspectos relacionados à educação moral, sexual e religiosa, vedada a transversalidade ou técnicas subliminares no ensino desses temas”, propondo a alteração do art. 3º da Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, ao acrescentar a estas mais esse item (MOURA, 2017, p.32).

Outros Projetos de Lei, associados ao Programa ou Movimento Escola sem Partido, visam, igualmente, como em um grande pacote de leis apensadas, além de controlar a atividade docente por meio de legislação específica, punir, por meio de detenção e multa, educadores que descumpram com o previsto pelo projeto³¹, enquadrando a “desobediência” como crime de “assédio ideológico”. Por fim, acrescido a esse montante de projetos e proposições que intentam limitar a autonomia e a pluralidade – estas possibilitadas, como visto anteriormente, pelo caráter laico do Estado – dentro do campo educacional, encontra-se a tentativa de combate ao que se intitulou, por iniciativa de grupos religiosos, de “ideologia de gênero”³².

Segundo Cunha (2018), por iniciativa do pastor e cantor gospel Magno Malta, propôs-se, em 2016, um Projeto de Lei do Senado que

³¹ O PLC nº 1.411/2015, do deputado Rogério Marinho pretende alterar o Código Penal (Decreto-lei nº 2.848/1940) e o Estatuto da Criança e do Adolescente (Lei nº 8.069/1990), de modo a tipificar um crime novo, este foi definido pelo projeto como “toda prática que condicione o aluno a adotar determinado posicionamento político, partidário, ideológico ou qualquer tipo de constrangimento causado por outrem ao aluno por adotar posicionamento diverso do seu, independente de quem seja o agente.” A pena prevista para o crime é de três meses a um ano de detenção mais multa em dinheiro. A pena poderia ser aumentada de 50% se da prática do crime resultar diminuição de nota, abandono do curso ou qualquer resultado que afete negativamente a vida acadêmica da vítima (CUNHA, 2018, p. 231).

³² Segundo Maria Lygia Quartim de Moraes (2018), as amplas e profundas preocupações de instituições religiosas para com questões de sexo foram sintetizadas na expressão “ideologia de gênero”, formulada durante o papado de Bento XVI, que encontrou terreno fértil para se enraizar no Brasil, especialmente no âmbito parlamentar, onde tem gerado efeitos importantes na educação; a questão ou perspectiva de gênero foi, originalmente, pensada e analisada por Judith Butler em obra publicada em 1990, intitulada *Gender Trouble*, onde a autora ataca os supostos teóricos da normalidade sexual que estigmatizam a homossexualidade, colocando-a na categoria de desviante, perversa, abjeta. Ademais, Butler questiona a presunção de que a sexualidade possa ser binária e, principalmente, de que exista uma essência masculina ou feminina correspondentes aos corpos biológicos masculino e feminino. Essa perspectiva, conforme passou a ser incorporada às teorias feministas e a ganhar espaço na academia, também se tornou uma afronta para os conservadores na medida em que questiona a criação divina de Adão e Eva. Judith foi excomungada pela Igreja Católica, na década de 90 pelo então papa João Paulo II (MORAES, 2018, p. 93).

pretende adicionar, a um dos princípios do ensino elencados na LDB, o seguinte parágrafo:

O Poder Público não se imiscuirá na opção sexual dos alunos nem permitirá qualquer prática capaz de comprometer, precipitar ou direcionar o natural amadurecimento e desenvolvimento de sua personalidade, em harmonia com a respectiva identidade biológica de sexo, sendo vedada, especialmente, a aplicação dos postulados da teoria ou ideologia de gênero (MALTA, 2016 apud CUNHA, 2018).

Apesar da negativa a este PLS, nº 193/2016 no segundo semestre de 2017 e, conforme Luiz Antônio Cunha, da predominante rejeição em âmbito federal do Programa Escola sem Partido, ainda correm, com maior aceitação, projetos de lei com o mesmo teor nos âmbitos estaduais³³ e municipais, e mesmo no plano nacional, observa-se a mobilização de grupos religiosos como, mais uma vez, da Frente Parlamentar Evangélica, na rejeição de questões que contrariam seus valores e interesses. Exemplo disso é a rejeição por estas partes de projetos em tramitação que, em lugar de cercear liberdades, pretendem desenvolver dispositivos de enfrentamento a situações de discriminação vivenciadas por determinados segmentos da sociedade, comumente invisibilizados, como os grupos LGBT; contrários a tais avanços, os parlamentares evangélicos afirmam que os mesmos, na realidade, estariam “incentivando a prática homossexual”.

Amostra desta contenda foi o posicionamento ostensivo da FPE em relação à proposição feita pelo Ministério da Educação, em março de 2011, do “kit anti-homofobia”³⁴, denominado pejorativamente pelos

³³ Alagoas foi o primeiro estado a aprovar um projeto de lei na mesma linha do Programa Escola sem Partido, denominado “Escola Livre”, mas não sem resistência de professores e alunos que desembocou na entrada (por meio da Confederação Nacional dos Trabalhadores em Estabelecimentos de Ensino – CONTEE) no Supremo Tribunal Federal em uma Ação Direta de Inconstitucionalidade da lei alagoana, que recebeu parecer favorável do procurador geral da República, Rodrigo Janot; em 22 de março de 2017 o ministro Luís Roberto Barroso, do STF, suspendeu, em decisão liminar, a lei que criou em Alagoas o programa Escola Livre. Enquanto se aguarda a decisão do STF sobre o mérito da ADI da CONTEE, o programa alagoano não pode ser posto em execução (CUNHA, 2018, p. 233).

³⁴ O material, que seria distribuído em instituições de todo o país, fazia parte de um programa, lançado em 2004, pelo governo federal, intitulado “Brasil sem Homofobia”. Esse programa tinha como objetivo

parlamentares evangélicos de “kit gay”, que seria, de acordo com Janine Trevisan (2013), utilizado junto aos estudantes das escolas públicas. Depois de exercer pressão sobre e cobrar explicações do ministro da Educação, os evangélicos “obtiveram apoio de algumas lideranças partidárias e ameaçaram derrubar a sessão no plenário” (TREVISAN, 2013, p. 37); o governo, por sua vez, cedeu à pressão e suspendeu o projeto.

Ainda no âmbito da reação do ativismo político evangélico às reivindicações de grupos LGBT pelo reconhecimento estatal de seus direitos civis, observa-se mais uma tentativa, por parte de grupos evangélicos (e também católicos) de mudança de legislação, para ganhar uma luta, que de acordo com Cunha (2018), estão “perdendo para as novelas de TV, a publicidade e as redes sociais”. Essa luta, em “defesa do padrão idealizado de família” (CUNHA, 2018, 226), acabou por se configurar em projeto de lei, apresentado no ano de 2013 e apelidado de “Estatuto da Família” (PLC nº 6.583).

De acordo com Paul Freston (1993), a família é o principal meio de socialização na visão minoritária de mundo e meio de conservação de membros através das gerações. Conforme nos informa o autor, estudos sobre igrejas pentecostais e CEBS (Comunidades Eclesiais de Base) apontam para o enraizamento das primeiras na família mais do que no lugar de trabalho como uma das razões de sua relativa estabilidade; a família é vista, então, entre outras coisas, como algo que afeta o crescimento eclesiástico. Daí, portanto, uma das possíveis razões para o grande interesse protestante, principalmente, dos protestantes pentecostais, pelo tema da “preservação da família”, desde a Constituinte.

combater a violência e o preconceito contra a população LGBT (composta por travestis, transexuais, gays, lésbicas, bissexuais e outros grupos); uma parte do programa enfatizaria a formação de educadores para tratar questões relacionadas ao gênero e à sexualidade, nascendo assim o projeto “Escola sem Homofobia”. Embora tenha sido impedida sua circulação e o projeto tenha sido suspenso, o caderno com instruções ao professor, juntamente com vídeos sobre o tema, foi divulgado pela Associação Brasileira de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais (ABGLT) e está disponível na internet (NOVA ESCOLA, 2015).

Dessa forma, a hipótese de uma família constituída em moldes diferentes do tradicionalmente aceito pelos princípios cristãos é, veementemente, combatida como ameaça. O Estatuto, por conseguinte, propõe a definição da “entidade familiar como o núcleo social formado a partir da união entre um homem e uma mulher, por meio de casamento ou da união estável, admitindo que ela seja formada por qualquer dos pais e seus descendentes, ou seja, a família uniparental” (CUNHA, 2018, p. 226). Nesse sentido, a união homoafetiva, que vem sendo reconhecida por várias medidas de caráter judicial e previdenciário (CUNHA, 2018, p.226), não seria aceita e, portanto, não gozaria dos mesmos ou de nenhum direito.

Moura (2017), considerando o referido projeto de lei, argumenta que, mesmo com raras exceções, a bancada evangélica costuma ser bastante incisiva em sua oposição ao avanço dos direitos LGBT, assumindo uma postura de resistência e confronto em relação a esta temática, negando-se a aceitar as matérias que beneficiem tal grupo:

justificam o embate a partir da alegação de que a homossexualidade é uma prática pecaminosa, que contraria a natureza humana da forma concedida por Deus, que se baseia na relação heterossexual, monogâmica e indissolúvel. Assim, depreende que naturalizam e buscam hegemonizar o entendimento de que a relação heterossexual é natural enquanto a relação homossexual é demonizada (MOURA, 2017, p. 37).

A jornalista Andrea Dip (2018), em recente livro sobre o projeto de poder da bancada evangélica³⁵, lista alguns dos projetos de lei com temas religiosos em tramitação entre 2014 e 2017. Entre os temas mais relevantes destacam-se aqueles classificados como “contra diversidade de gênero e direitos LGBTQ”, somando 29 projetos; outros dizem respeito às datas comemorativas religiosas (56), benefícios econômicos e fiscais a

³⁵ DIP, Andrea. Em nome de quem? A Bancada Evangélica e seu projeto de poder. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

igrejas e seus membros (35), contra direitos reprodutivos das mulheres (26), atuação religiosa em órgãos públicos (12), ensino religioso nas escolas e Escola Sem Partido (10 e 9, respectivamente), entre outros (DIP, 2018, p.47).

Observa-se, então, a partir dessas informações, que a declarada “tutela religiosa da moral coletiva” (CUNHA, 2018), pretende estender seus tentáculos em diferentes direções, e uma das que mais chama atenção, como se poderia prever, é a extensão de sua tutela sobre os corpos femininos. O Estatuto do Nascituro, apresentado em 2007, “visa barrar, pela via legal, o movimento de mulheres pelo direito de decidir sobre a interrupção voluntária da gravidez, e até mesmo a retroceder em termos dos direitos hoje assegurados pela Constituição e pela legislação ordinária”, além disso, “barra atividades médicas que encontram ampla aceitação, como a fecundação artificial e as pesquisas com embriões humanos” (CUNHA, 2018, p. 227).

De acordo com Paul Freston (1993), alguns cristãos aceitam uma postura que defende o aborto com base na “liberdade de escolha”, sendo visto como questão da autonomia individual, mas para a maioria, essa postura é individualista, pois omite a “dimensão social do ato”. Desse modo, a condenação moral do aborto, segundo Freston, é bandeira tradicional da grande maioria das igrejas, a não ser em casos estritamente delimitados – e algumas vezes, nem mesmo nestes. É fato que existem, entre os cristãos, divergências quanto à conveniência e eficácia da legislação anti-aborto, assim como quanto à definição dos casos em que o aborto seria admissível, mas o recrudescimento da posição que criminaliza qualquer aborto, independente da motivação – em caso de estupro, de risco de vida para a mulher, de feto anencéfalo –, parece se fortalecer entre parlamentares evangélicos. Andrea Dip nos lembra, por exemplo, que quando Eduardo Cunha assumiu a presidência da Câmara dos Deputados, em 2015, disse que o aborto só seria votado “passando por cima” do seu “cadáver”.

O que se experimenta, portanto, de acordo com Magali do Nascimento Cunha (2017), é uma reação por parte de grupos conservadores, defensores da cultura patriarcal de controle dos corpos e da negação da ampliação de direitos civis sexuais, (...) dentro de um contexto de fortalecimento de posturas conservadoras na esfera pública brasileira, alinhando grupos religiosos a outros, igualmente conservadores (CUNHA, 2017, apud DIP, 2018, p. 136), reação esta que, constantemente, tem ido de encontro com os declarados princípios da laicidade estatal que, por sua vez, necessita favorecer o respeito pela diversidade e a integração de todos os cidadãos com a esfera pública (SPBC, 2018, p. 283).

4. CONCLUSÃO

Como pôde ser visto, a complexidade do tema se impõe. Os evangélicos, classificação genérica composta por um sem-número de igrejas e denominações Brasil afora, jamais constituiu grupo homogêneo, e sendo assim, não é possível compreender sua atuação política – demasiada recente na história do país, considerando a atuação política centenária da Igreja Católica – sem uma mínima compreensão do seu campo religioso, bastante diversificado, mas que tem sido “representado” de forma barulhenta por uma parcela conservadora que vem se elegendo em níveis municipais, estaduais e federais, representando igrejas e suas agendas.

Sendo assim, tendo escolhido como foco a atuação destes “representantes”, que por sua vez têm demonstrado possuir um enorme poder de barganha e mobilização política, não se pretendeu contemplar todos os posicionamentos políticos e visões de mundo dos evangélicos brasileiros – o que seria impossível –, mas sim lançar a semente da reflexão a respeito de um tipo de postura que não pode mais ser ignorada e que acende o debate sobre a efetividade dos princípios da laicidade estatal no Brasil. Esta discussão, que lançou mão de diferentes autores, demonstrou que não se pode responder à pergunta feita inicialmente, sobre qual a reação dos evangélicos ao Estado laico e o porquê desta reação, sem antes considerarmos o lugar que estes grupos ocuparam na sociedade brasileira nos diferentes contextos históricos, assim como sobre qual ideia faziam do conceito de laicidade, que, como se viu, tende à polissemia e tem sido objeto de constantes disputas de significação desde a instituição do Estado moderno por diferentes grupos, entre eles e principalmente, grupos religiosos.

Quando minoria religiosa, portanto, os evangélicos foram ávidos defensores da laicidade do Estado, da separação entre Igreja e Estado, da não interferência da religião em assuntos estatais, da neutralidade estatal em matéria religiosa, da laicidade do ensino público. Porém, ao

aumentarem em tamanho e importância, e diante de diversas transformações políticas, culturais e sociais, que coincidiram com sua expansão numérica – alçando-se aos meios de comunicação (rádio e televisão), e, conseqüentemente, à política, principalmente a partir dos anos 80 –, os evangélicos, especialmente os pentecostais, passaram a se colocar como maioria, e a combater grupos considerados por eles como adversários que estariam ameaçando a sobrevivência dos “valores cristãos” e da “família tradicional”.

Esse discurso de maioria, por conseguinte, convergiu com o discurso dos demais grupos conservadores ainda vivos política brasileira, assim como na sociedade em geral. Ajudados pelo sistema político e por partidos “laicos”, os evangélicos mais “ativistas” pipocaram nas eleições a partir de 1986, ganharam impulso na década de 1990 e se firmaram em 2003, com a formação de uma Frente Parlamentar Evangélica, que desde sua constituição, tem defendido pautas morais e impedido avanços que contemplam diferentes grupos e identidades. Dessa maneira, esses grupos colocam em risco a laicidade do Estado brasileiro, pois, em um Estado laico, “a igualdade não é somente formal; deve-se traduzir na prática política por meio de uma constante vigilância para que não haja qualquer discriminação contra seres humanos no exercício dos seus direitos, particularmente dos seus direitos de cidadão, independente de este pertencer ou não a uma religião ou a uma filosofia” (art. 3º da Declaração Universal sobre a Laicidade no século XXI).

REFERÊNCIAS

BAPTISTA, Saulo de Tarso Cerqueira. **Cultura política brasileira, práticas pentecostais e neopentecostais: a presença da Assembleia de Deus e da Igreja Universal do Reino de Deus no Congresso Nacional (1999-2006)**. Tese de Doutorado. UMESP, 2007.

BURITY, Joanildo A. **Religião e Política na Fronteira: desinstitucionalização e deslocamento numa relação historicamente polêmica**. Revista de Estudos da Religião n. 4, 2001, pp. 27-45.

CAMPOS, Leonildo Silveira. **O Protestantismo de Missão no Brasil, cidadania e liberdade religiosa**. Educação & Linguagem, v. 17, n. 1, p. 76-116, jan.-jun. 2014.

_____. **Os “políticos de Cristo” – uma análise do comportamento político de protestantes históricos e pentecostais no Brasil**. Caxambu: XXVI ANPOCS, 2002.

COSTA, Camilla. **Estado e fé: STF permite ensino confessional de religião nas escolas**. São Paulo: BBC Brasil, 2017. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-41404574> Acesso em: 15 de dezembro de 2019.

COSTA, Fernando Coêlho. **Evangélicos progressistas: uma experiência política no período de abertura democrática no Brasil**. Revista Interdisciplinar em Cultura e Sociedade (RICS). São Luís, v. 4, jul.-dez. 2018.

CUNHA, Luiz Antônio. Panorama dos conflitos recentes envolvendo a laicidade do estado no Brasil. In: D’AVILA-LEVY e CUNHA. **Embates em torno do Estado laico** [livro eletrônico]. São Paulo: SBPC, 2018.

CURY, Carlos Roberto Jamil. Por uma concepção do Estado Laico. In: D'AVILA-LEVY e CUNHA. **Embates em torno do Estado laico** [livro eletrônico]. São Paulo: SBPC, 2018.

DIP, Andrea. **Em nome de quem? A Bancada Evangélica e seu projeto de poder**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

FAUSTO, Boris. **História do Brasil**. 2. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1995.

FONSECA, Alexandre B. C. **Secularização, pluralismo religioso e democracia no Brasil**. Tese (Doutorado em Sociologia). USP, São Paulo, 2002.

FRESTON, Paul. **Protestantes e Política no Brasil: da Constituinte ao Impeachment**. Tese de Doutorado. UNICAMP, 1993.

MARIANO, Ricardo. **Expansão e ativismo político de grupos evangélicos conservadores: secularização e pluralismo em debate**. *Civitas*, Porto Alegre v. 16, n. 4, p. 710-728, out.-dez. 2016.

_____. **Laicidade à brasileira. Católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública**. *Revista Civitas*, Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 238-258, maio-ago. 2011

MORAES, Maria Lygia Quartim de. Políticas do corpo e os fundamentalismos religiosos. In: D'AVILA-LEVY e CUNHA. **Embates em torno do Estado laico** [livro eletrônico]. São Paulo: SBPC, 2018.

MOURA, Priscila Carla Santana. **A Atuação da Religião na Política Brasileira Contemporânea: uma análise crítica dos projetos legislativos da bancada evangélica no congresso nacional**. Monografia (Bacharelado em Direito). UFU, 2017.

NETO, José R. Maia. Cerceamento religioso da atividade intelectual: o que podemos aprender com o julgamento de Sócrates. In: D'AVILA-LEVY e

CUNHA. **Embates em torno do Estado laico** [livro eletrônico]. São Paulo: SBPC, 2018.

OLIVEIRA, Cilas Ferraz. **Protestante na Política: o caso Guaracy Silveira**. X Simpósio Internacional Processo Civilizador. UNICAMP, 2007.

ORO, Ari Pedro. **A laicidade no Brasil e no Ocidente: algumas considerações**. *Civitas* - Revista de Ciências Sociais, vol. 11, núm. 2, maio-agosto, 2011, pp. 221-237. Porto Alegre: PUCRS, 2011.

PY, Fábio. REIS, Marcos Vinicius de Freitas. **Católicos e evangélicos na política brasileira**. *Estudos de Religião*, v. 29, n. 2, p. 135-161, jul.-dez. 2015.

SANTOS, Lyndon de Araújo. **O protestantismo no advento da República no Brasil: discursos, estratégias e conflitos**. *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, Ano III, n. 8, Set. 2010.

SOARES, Wellington. **Conheça o "kit gay" vetado pelo governo federal em 2011**. Nova Escola, 2011. Disponível em: <https://novaescola.org.br/conteudo/84/conheca-o-kit-gay-vetado-pelo-governo-federal-em-2011> Acesso em: 15 de dezembro de 2019.

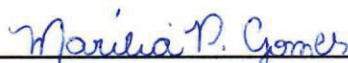
TREVISAN, Janine. **A Frente Parlamentar Evangélica: Força política no estado laico brasileiro**. *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*, Juiz de Fora, v. 16, n. 1, p. 581-609. 2013.

WALTER, Alice V. N. Procopiuk. RIBEIRO, Ednaldo Aparecido. **Ativismo Religioso e Ativismo Político: O Papel das Instituições Religiosas no Comportamento Político dos Brasileiros e Latino-Americanos**. I Seminário Internacional de Ciência Política. UFRGS, Porto Alegre. Set. 2015.

DECLARAÇÃO DE AUTORIA

Eu, Marília Padilha Gomes, autora da monografia intitulada Os Evangélicos e o Estado Laico no Brasil, orientada pelo professor Nelson Rosário de Souza, declaro que o trabalho em referência é de minha total autoria. Declaro, ainda, estar ciente de que, se houver qualquer trecho do texto em questão que possa ser considerado plágio (cópia de trecho de livros, artigos, revistas, dissertações, teses, internet, etc., sem a referida citação), ou se o mesmo puder ser considerado ilícito (no Brasil, de acordo com o Código Penal 184, Lei n. 9.610/98, a transferência dos direitos de autoria e a violação dos direitos de autor é crime), o corpo docente responsável pela sua avaliação poderá não aceitá-lo como monografia de final de curso da Universidade Federal do Paraná, no curso de Especialização em Sociologia Política, por conseguinte, considerar-me reprovado na disciplina de Metodologia de Pesquisa.

Curitiba, 06 de dezembro 2019.



Aluno (a)

RG: 12.447.447-7

RA: 201800080092