

34° Encontro Anual da ANPOCS

MR: Cem anos de pentecostalismo no Brasil: legados e tendências

Competição e pluralismo religiosos na esfera política: a concordata e a Lei Geral das Religiões

Ricardo Mariano (PUCRS)

Competição e pluralismo religiosos na esfera política: a Concordata e a Lei Geral das Religiões¹

Ricardo Mariano (PUCRS)²

Introdução

Durante a maior parte do século XX, o campo religioso brasileiro permaneceu dominado pelo catolicismo e, em termos demográficos, dotado de pouca diversidade religiosa. Tanto que até 1970 o país ainda tinha 91,1% de católicos. A partir de 1980, porém, a explosão do crescimento pentecostal e dos sem religião desencadeou mudanças profundas no campo religioso nacional. De modo que, em 2000, havia 73,8% de católicos, 15,4% de evangélicos e 7,3% de sem religião. Todos os demais grupos religiosos restringiam-se a apenas 3,5% dos brasileiros, dado que põe em xeque, em certa medida, a tão decantada diversidade religiosa brasileira (Pierucci, 2004).

Em maio de 2007, pesquisa do Datafolha entre brasileiros acima de 16 anos confirmou as tendências observadas nos últimos Censos Demográficos: os católicos declinaram para 64% e os evangélicos subiram para 22%, dos quais 17% eram pentecostais e 5% protestantes. Tomando como parâmetro a mudança do perfil demográfico da filiação religiosa, a pluralização do campo religioso brasileiro nas últimas décadas decorre, sobretudo, do crescimento de pentecostais e sem religião e, num grau menor, do avanço dos demais grupos religiosos, especialmente de espíritas, testemunhas de Jeová, budistas e mórmons.³

Esses números revelam o avanço da destradicionalização religiosa, processo em que a filiação, as crenças e práticas religiosas tornam-se crescentemente uma questão de opção pessoal consciente, voluntária e deliberada. Opção que, embora pessoal, está sujeita a múltiplas influências e mediações da família, das redes de sociabilidade, da mídia, de diferentes grupos religiosos e das tradições – vividas, na modernidade, de forma mais reflexiva, conforme Giddens (1991). Eles retratam a disseminação de uma cultura de mercado dos bens simbólicos no campo religioso brasileiro, no qual “é o

¹ Este texto constitui uma versão preliminar, baseado numa pesquisa em andamento financiada pelo CNPq. Conta com o auxílio dos bolsistas de Iniciação Científica: Ana Karina Cabral, Fernanda Moreira de Ávila e Paulo dos Santos Silva, estudantes de Ciências Sociais da PUCRS.

² Professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais pela PUCRS.

³ Em razão do acentuado declínio da umbanda, os cultos afro-brasileiros decresceram de 0,6% (678.714) em 1980 para 0,4% (648.475) em 1991 e para 0,3% (525.011) em 2000.

indivíduo, em sua liberdade, que opta frente a uma imensa variedade de alternativas religiosas que se apresentam” (Steil, 2001, p. 120). Como escreve Peter Berger (2007, p. 21), a “modernidade conduz, mais ou menos necessariamente, ao pluralismo religioso. E sob o pluralismo, assegura, “todas as instituições religiosas, cedo ou tarde, tornam-se associações voluntárias, quer queiram ou não” (Ibidem, p. 23-34). Associação voluntária porque, nesse contexto, a adesão religiosa se torna uma escolha.

Cabe frisar que a destradicionalização da adesão e dos laços religiosos contribui para legitimar e dinamizar o trânsito religioso no país.⁴ As fronteiras porosas, parcialmente diluídas e, no mais das vezes, relativamente fáceis de transpor entre diferentes grupos religiosos favorecem o trânsito religioso. Trânsito que ocorre especialmente no caso da tradicional duplicidade religiosa entre catolicismo, espiritismo e cultos afro-brasileiros. Isto permite que a religiosidade dos brasileiros seja bem mais diversificada do que sugerem os dados sobre filiação religiosa. Nesse sentido, cabe observar que, conforme pesquisa do Datafolha, 17% dos brasileiros acima dos 16 anos afirmam frequentar cultos ou serviços religiosos de religião distinta da que professam. 19% dos católicos admitem frequentar outras religiões, assim como 48% dos seguidores do candomblé, 37% dos umbandistas e 9% dos pentecostais.⁵ Outra evidência dessa porosidade entre as fronteiras religiosas reside na afirmação de 44% dos católicos e 15% dos pentecostais de que creem em reencarnação, crença difundida no Brasil especialmente pelo espiritismo kardecista.

O trânsito religioso e a prática simultânea de diferentes religiões, segundo Carlos Steil (2001, p. 120-121), derivam igualmente da concepção de parte dos brasileiros de que os diferentes sistemas religiosos são complementares e não excludentes, e portanto eles podem ser somados para ampliar a proteção e os benefícios que proveem. Isso se relaciona diretamente com a dinâmica do campo religioso brasileiro atual, caracterizada, à exceção dos evangélicos, pelo “distanciamento dos religiosos da vivência eclesial e dos sacramentos”, na opinião de Lísias Negrão (2008, p. 273). A seu ver, “fora os evangélicos, a única exceção, a tendência central é a desqualificação das instituições e a atenuação de habitus religiosos” (Ibid., p. 274). A baixa exposição às autoridades e atividades religiosas oficiais, comportamento típico dos chamados “católicos não-praticantes”, favorece o trânsito religioso em suas diferentes expressões, como a prática

⁴ Pesquisa do Datafolha revelou que 21% dos brasileiros acima de 16 anos filiados a algum grupo religioso já haviam mudado de religião, conforme *Folha de S. Paulo*, 6 de maio de 2007.

⁵ Conforme pesquisa do Datafolha, *Folha de S. Paulo*, 6 de maio de 2007.

da duplicidade e até da multiplicidade religiosa com o catolicismo, a circulação por diferentes grupos religiosos e o que a literatura nomeia de privatização ou subjetivação da religião, isto é, a elaboração de bricolagens individuais de crenças e práticas de distintos grupos e tradições religiosos sem a mediação institucional. Para o autor, é justamente o recrudescimento do pluralismo religioso nas últimas décadas que teria tornado possível “a freqüente e generalizada vivência concomitante de crenças e práticas de duas ou mais religiões ou de religiosidades pessoais construídas de fragmentos de tradições religiosas diversas” (Ibidem).

A religião pentecostal, a que mais cresce na América Latina, tende a demandar laços exclusivos de seus adeptos. “A conversão evangélica”, afirmam Almeida e Montero” (2001), “tem implícita a necessidade da dissidência institucional e uma nova filiação”. Por isso mesmo, a expansão pentecostal contribuiu de modo decisivo para alçar o pluralismo religioso a um patamar inédito no país. Consolidou de vez o pluralismo religioso em solo nacional, reforçou a defesa do princípio da liberdade religiosa e de culto, do qual depende, provocou a ruptura da lógica monopólica prevalecente no campo religioso, pôs em xeque a estreita identificação entre catolicismo e nacionalidade brasileira e ampliou enormemente a competição religiosa em detrimento da Igreja Católica.

A importância fundamental do crescimento pentecostal para a consolidação do pluralismo religioso consiste em sua ruptura com o modelo hegemônico de relação interreligiosa que prevaleceu no país até pelo menos meados do século XX: o sincrético hierárquico”. Este modelo combinava uma “relação [de pertença religiosa] não-exclusiva com a aceitação da hegemonia institucional católica”, nos termos de Freston (1993, p. 6). Isto é, o modelo sincrético hierárquico contrasta abertamente com o modelo pluralista emergente nas últimas décadas, uma vez que este último é composto de “várias opções em pugna” (Ibid.). Daí que, afirma, “querer uma dedicação exclusiva à sua religião e a maior fatia possível do mercado religioso é o próprio motor do modelo pluralista. Por outro lado, querer que as pessoas somem as suas adesões e não se subtraíam de um campo-de-forças geral é precisamente o modelo sincrético hierárquico, com uma grande instituição hegemônica, qual sol, e satélites tolerados ao redor” (Ibidem). Parte dos problemas enfrentados pelo pentecostalismo nas décadas de 1980 e 1990, na opinião de Freston, decorreria da ruptura de seu proselitismo exclusivista com o modelo sincrético hierárquico dominado pela Igreja Católica.

O pluralismo religioso, portanto, implica a formação de novas percepções e atitudes em relação à diversidade religiosa, que passou a ser crescentemente valorizada e legitimada, e também um novo modelo de interação entre os grupos religiosos, mesmo que dotados de poderes muito desiguais (Banchoff, 2007). Neste novo modelo de interação tende a prevalecer a concorrência aberta entre as diferentes instituições religiosas, isto é, tende a vigorar uma situação de mercado ou de competição por adeptos, recursos, poder, privilégios.⁶

Motor da concorrência interreligiosa, o pluralismo religioso, no caso brasileiro, tem contribuído para transformar igualmente a relação dos grupos religiosos com a esfera pública *stricto sensu*. Impulsionadas por seu crescente poderio religioso e demográfico, grandes igrejas pentecostais, por exemplo, abandonaram o apolitismo e a aversão (demonizante) aos meios de comunicação de massa e passaram a instrumentalizar a mídia eletrônica⁷ e a política partidária nas últimas décadas. Trataram de enfrentar os concorrentes religiosos e os adversários laicos e de defender e promover seus interesses institucionais, seus valores e sua moral tradicionalista nos legislativos e nos meios de comunicação de massa. Com seu ativismo religioso, político e midiático, adquiriram maior poder e passaram a deter maior influência sobre questões de seu interesse. Mas a desprivatização desse movimento religioso, ou sua participação crescente na política partidária e na esfera pública, não conta somente com a disposição de líderes pentecostais para ampliar sua participação política e seu poder políticos. Vale-se também do insistente empenho de candidatos, partidos e governantes para enredá-los no jogo político-partidário a cada pleito.

Tendo em vista as transformações do campo religioso das últimas décadas, a consolidação do pluralismo religioso no país e o recrudescimento da competição religiosa na esfera pública, pretendo analisar a disputa entre pentecostais e católicos, envolvendo o Acordo entre a Santa Sé e a República Federativa do Brasil, sob o Governo Lula, que criou o Estatuto Jurídico da Igreja Católica no Brasil, e a Lei Geral das Religiões, proposta por um deputado federal da Igreja Universal. Antes disso,

⁶ Em *O dossel sagrado*, Peter Berger (1985) defende a ideia de que o pluralismo religioso debilita a religião, ao multiplicar o número de estruturas de plausibilidade concorrentes, relativizar o conteúdo dos discursos religiosos concorrentes, privatizá-los, subjetivá-los e, assim, torná-los objetos de ceticismo, descrença e indiferença. A vitalidade da religião nos Estados Unidos, com seu notório pluralismo torna problemática tal perspectiva. Em contraste, Rodney Stark, Laurence Iannaccone e Roger Finke defendem que quanto mais pluralista e competitiva for uma economia religiosa, maior será seu nível de participação religiosa. Sobre o debate relativo ao impacto do pluralismo sobre o próprio campo religioso e a participação religiosa da população, ver Mariano (2008).

⁷ Sobre os efeitos da competição religiosa no uso pentecostal da mídia eletrônica, ver Machado (1998).

discurso sobre a lentidão e os percalços do estabelecimento do pluralismo religioso no país e sobre o paulatino engajamento político-partidário dos pentecostais para defender sua liberdade religiosa, ameaçada, a seu ver, sobretudo pela Igreja Católica, em distintos contextos.

A separação republicana

A separação republicana entre Estado e Igreja Católica e a provisão de liberdade religiosa e de culto, promulgada na Constituição de 1891, formaram as bases jurídicas e políticas que asseguraram a paulatina pluralização do campo religioso no país e a concorrência entre religiões por adeptos. Haja vista que a velha união entre Estado e Igreja Católica, além de conferir inúmeros privilégios ao catolicismo, prejudicava os demais grupos religiosos e inibia radicalmente a formação do pluralismo na esfera religiosa.

Tais mudanças jurídico-políticas, porém, não cessaram os privilégios católicos e nem a discriminação estatal e religiosa às demais crenças, práticas e organizações mágico-religiosas. A separação não privou a Igreja Católica de continuar a ocupar, por exemplo, “espaços consideráveis nas áreas da saúde, educação, lazer e cultura” (Miceli, 1988, p. 28). Na República Velha, sem a tutela estatal e as amarras do regime de padroado, a Igreja dedicou-se a reaver seu patrimônio, a implementar uma política de expansão institucional, a estadualizar as dioceses, a manter aliança com as classes dirigentes, a aproximar-se das oligarquias estaduais, a investir no mercado de ensino secundário para as elites e a exercer funções que ocupavam amplo espectro da vida social e do espaço público (Ibid. p. 59-79):

“Presidia à organização das festas e comemorações coletivas (procissões, quermesses, etc.), fazendo praticamente coincidir o calendário de festas e eventos religiosos com os momentos fortes de efusão coletiva e doméstica. A administração dos sacramentos, por sua vez, ritmava e sancionava os eventos-chaves do itinerário pessoal e familiar dos grupos dirigentes. Ungia os dirigentes das irmandades, os detentores de mandatos parlamentares e executivos, dispensava diplomas e certificados escolares, sacramentava formaturas, inaugurações, posses e acordos políticos, benzia prédios públicos, residências, fazendas, fábricas, geria hospitais, dispensários, asilos, escolas, marcando presença em quaisquer dimensões da vida social” (Miceli, 1988, p. 28-29).

Defensores do preceito de que a soberania política derivava da soberania divina e influenciados pelo *Syllabus* lançado pelo papa Pio IX, documento que rejeitava as liberdades religiosa, de consciência e de culto, dirigentes católicos se opuseram à separação da Igreja do Estado e reclamaram da concessão a todos os grupos religiosos

de liberdade equitativa, dispositivo jurídico que, a seu ver, colocava a Igreja Católica “no mesmo nível das seitas, das falsas religiões” (Scampini, 1978, p. 87). Com isso, a laicização estatal não demoveu a cúpula eclesiástica católica da pretensão de tentar manter certos privilégios de sua condição anterior de religião oficial do Estado, que, até então, lhe assegurava um quase monopólio religioso, e de obstar o ingresso e a expansão de novos concorrentes no campo religioso. De modo que, na maior parte do século XX, a hierarquia católica inclinou-se a tratar a expansão do pluralismo religioso como ameaça à sua hegemonia institucional e à identidade entre catolicismo e nação brasileira.

De imediato, os protestantes, responsáveis pelas primeiras fissuras no monopólio religioso católico durante o Império, foram alvos de pressões católicas.⁸ Após participarem do esforço coletivo ao lado de maçons, liberais, positivistas e republicanos para separar a Igreja Católica do Estado⁹, os protestantes viram-se na contingência de ter de criar a Liga Evangélica, em 1890, para defender seus direitos civis, que foram contestados pelo clero católico (Vieira, 1980, p. 359; 376).

Espíritas e afro-brasileiros enfrentaram adversidades bem maiores. Na esteira das correntes higienistas, criminológicas e científicas em voga, juízes, médicos, legisladores, delegados, intelectuais e jornalistas, empenhados em estabelecer uma ordem e um espaço público modernos, tomaram a Igreja Católica como modelo de religião e de culto religioso e, simultaneamente, como antítese de práticas “mágico-religiosas” espíritas e afro-brasileiras. A mediunidade e as práticas curativas dos espíritas eram rotuladas de patológicas e enquadradas como exercício ilegal da medicina nos embates públicos travados entre 1920 e 1940. Embora até o início do século XX não se vissem como condutores ou praticantes propriamente de uma religião nem almejassem obter tal estatuto, os espíritas só conseguiram descriminalizá-las e legitimá-las, após transformá-las forçosamente num culto religioso, culto que se fez reconhecer como tal através da realização de caridade espiritual e assistencial, reproduzindo, a seu modo, uma importante virtude teologal cristã e católica (Montero, 2006, p. 52; Giumbelli, 1997, p. 122).

⁸ Nas três últimas décadas do Império, o clero e os jornais ultramontanos, após a derrota na Justiça, em 1860, da proposta de proibir os cultos protestantes proferidos em língua portuguesa, propuseram às autoridades o confisco e a destruição das bíblias protestantes, solicitaram o impedimento da propaganda protestante, opuseram-se à iniciativa liberal e governamental de incentivo à imigração protestante e chegaram até a defender o direito de o povo fazer justiça com as próprias mãos para punir os hereges (Vieira, 1980, p. 127, 146, 219-223).

⁹ Desde as últimas décadas do Império, os protestantes defendiam a liberdade religiosa e a separação entre Igreja Católica e Estado. Ver Pereira (2007).

Como poder auxiliar à sua hegemonia religiosa, a Igreja Católica contou igualmente com o suporte da repressão policial e judicial até os anos 1940 contra ritos, cultos e práticas afro-brasileiros, enquadrados como feitiçaria, curandeirismo e charlatanismo (Maggie, 1986). Por isso, muitos pais e mães-de-santo da umbanda, na tentativa de proteger-se das investidas policiais e da mira seletiva do Código Penal, foram progressivamente assumindo-se como religião, registrando em cartório suas casas e tendas como espíritas em vez de registrá-las como “macumba” em delegacias de polícia (Montero, 2006, p. 53; Negrão, 1996). Assim, jogavam estrategicamente com a pressão das federações (a fim de torná-las mais palatáveis para a sociedade), com as regulações estatais e com atores da sociedade civil que participavam da definição e legitimação da religião e do religioso no Brasil e delineavam suas fronteiras em contraposição ao que classificavam como magia, feitiçaria, superstição, curandeirismo e charlatanismo (Montero, 2006). Nesse périplo, a umbanda levaria décadas para ser reconhecida como religião.

A reação católica

Fortalecida institucionalmente nos 40 anos da República Velha, a Igreja Católica, sob a chefia de D. Sebastião Leme, passou a sustentar o ideal de neocristandade e a pressionar dirigentes governamentais e parlamentares, visando recuperar privilégios e restabelecer sua influência na esfera pública. Durante a inauguração do Cristo Redentor, em 1931, D. Leme, acompanhado de cinquenta bispos, solicitou a Getúlio Vargas, chefe do Governo Provisório, a introdução do ensino religioso facultativo nas escolas públicas; o pedido foi concedido mediante decreto (Beozzo, 2000, p. 121). Fundamentado na “interpretação acrítica, quase mítica, da nação católica”, segunda a qual “o Brasil, por tradição, história e fé de seu povo, é essencialmente católico”, D. Leme, na ocasião, ameaçou o presidente: “ou o Estado... reconhece o Deus do povo ou o povo não reconhecerá o Estado” (Della Cava, 1975, p. 11; 15). A identificação da nação brasileira com o catolicismo e não com o Estado, visava, além de pressionar Vargas a ceder às demandas do episcopado, dificultar a ampliação do pluralismo religioso e a emergência da própria diversidade religiosa como um valor positivo em detrimento do ideal da “nação católica”.

Para ampliar seu poder político e inserir na Constituição de 1934 princípios de seu interesse, criou a Liga Eleitoral Católica (LEC) e deflagrou ampla campanha

nacional. A Liga Eleitoral Católica elegeu a maioria dos candidatos que apoiou para a Constituinte, fazendo com que a Constituição de 1934 incorporasse suas principais exigências.¹⁰ Dessa forma, conseguiu introduzir crucifixos nas repartições da administração pública, admitir padres como capelães militares, reconhecer o casamento religioso pela lei civil, proibir o divórcio, facultar o ensino religioso em escolas públicas, permitir ao Estado financiar escolas, seminários, hospitais e outras atividades e instituições católicas designadas como de interesse coletivo (Della Cava, 1975). Acima de tudo, conseguiu estabelecer o princípio da “colaboração recíproca” entre Estado e religião em prol do interesse coletivo (Beozzo, 2000).

Além de investirem na recuperação de privilégios através de *lobby* e ativismo político, dirigentes católicos empreenderam esforços para dificultar a expansão dos concorrentes religiosos até pelo menos o fim da década de 1950. No início do Estado Novo, em 1939, o Departamento de Defesa da Fé implementou uma política de oposição ao protestantismo, em nome da defesa da “nação católica” (Rolim, 1985, p. 72, 82). No ano anterior, o padre Agnelo Rossi lançara *Diretório protestante no Brasil*, obra identificada por Waldo Cesar (1973, p. 11-12) como “o primeiro ‘grito de alarme’ (...) que se publica em português contra o protestantismo”. No prefácio do livro, o bispo de Campinas alerta sobre a “séria e perigosa infiltração protestante no Brasil” e refere-se “ao ‘vírus de uma influência estrangeira’ do espírito protestante e ao estrago do Dollar e à impertinência dos sectários protestantes” (Ibidem).

Não é à toa que na memória de muitos evangélicos constam que “no começo [da evangelização protestante no país] os crentes eram perseguidos, presos, torturados, expulsos de cidades, feridos em apedrejamentos, mortos em invasões de residências e de templos ou em traiçoeiras emboscadas [...] e que, “no interior do país, até os anos 50 ainda havia assassinatos de crentes, derrubada de templos, agressões” (Sylvestre, 1986, p. 41).

Em 1953, momento em que começavam a deslanchar tanto a modernização urbano-industrial quanto a expansão de pentecostais e umbandistas nas classes populares e de espíritas nas classes médias, a Igreja Católica lança nova ofensiva, criando o Secretariado Nacional para a Defesa da Fé e da Moralidade, com os objetivos de vigiar “a marcha das falsas religiões, condenar movimentos e falsas idéias” e frear “a

¹⁰ Em 1932, quando se aproximava a realização da Constituinte, lideranças protestantes lançaram documento intitulado “Dirigido aos crentes evangélicos de todo o Brasil”, defendendo que os crentes, em unísono, lutassem para preservar a completa laicidade do Estado e para que não votassem em candidatos e partidos que apoiassem a introdução do ensino religioso nas escolas oficiais (Sylvestre, 1986, p.93-96).

expansão da imoralidade e da amoralidade na vida pública e particular” (Mainwaring, 1989, p. 54). Renato Ortiz (1983) descreve medidas religiosas, assistenciais e repressivas adotadas pela Igreja Católica nesse período para tentar deter o avanço dos concorrentes religiosos:

“Pela primeira vez toma-se consciência real da problemática do mercado religioso, e da perda de poder sacral da Igreja junto às classes populares. Inicia-se assim, em 1953, uma Campanha Nacional Contra a Heresia Espírita, que breve se desdobra em movimento contra as heresias ‘tout court’. As resoluções da CNBB (1953) integram um verdadeiro programa de marketing religioso: aos passes espíritas e umbandistas, opõem-se a bênção dos doentes e o culto às almas do purgatório; São Jorge (Ogum) e São Cosme e Damião (ibejis) devem ser submetidos a restrições quanto à adoração pelos fiéis; em contraposições às obras sociais kardecistas intensifica-se a ação social dos católicos. Medidas repressivas de caráter religioso e político são adotadas: distribui-se em certas paróquias uma ‘carteira de identidade católica’; nega-se o batismo e outros sacramentos aos filhos de adeptos umbandistas; protesta-se junto à política contra a utilização de imagens de santos católicos por outras religiões. Os resultados de uma tal campanha são entretanto inúteis; no meio popular o avanço das ‘heresias’ é insofismável” (Ortiz, 1983, p. 30).

Nos anos 1950, o pluralismo religioso e a competição religiosa ainda estavam começando a se estabelecer como um parâmetro de ação institucional no campo religioso brasileiro. Sua ascensão se consolidaria tão-somente nas décadas seguintes, sobretudo a partir dos anos 1980, com o acelerado crescimento dos pentecostais e seu ingresso na tevê e na política partidária.

O *aggiornamento* levado a cabo pelo Concílio Vaticano II – que reconheceu o direito à liberdade religiosa –, a Teologia da Libertação, as CEBs, a “opção preferencial pelos pobres”, a defesa dos direitos humanos e a oposição à ditadura militar irão engajar os dirigentes católicos em lutas políticas e movimentos sociais que extrapolavam em muito os limites e interesses do campo religioso. Seu engajamento na esfera pública nas décadas de 1960 e 1970 não teve como objetivos precípuos a obtenção de privilégios institucionais e a disputa por mercado religioso. Tal orientação geral e a redemocratização abriram espaço para o avanço da concorrência e da pluralização religiosa. Ao mesmo tempo, a oposição à ditadura e a defesa da democracia e dos direitos humanos conferiram elevada respeitabilidade à hierarquia católica e a seus órgãos de representação, legitimando sua atuação e autoridade na esfera pública no período posterior à ditadura.

No início da década de 1990, frente ao novo cenário religioso, a CNBB, anos depois de acusar a CIA e a direita norte-americana de estimularem a expansão de seitas

alienantes na América Latina para inviabilizar projetos sociopolíticos progressistas, realizou estudos, seminários e publicações intitulados “A Igreja Católica diante do pluralismo religioso no Brasil”, para subsidiar seus empreendimentos teológico-pastorais. No terceiro volume da série, padre Alberto Antoniazzi (1994, p. 232) afirma: “Até há poucos anos, “todos eram católicos. Os outros eram tolerados, mas não representavam concorrentes”. Reconhece porém que já havia um “clima de ‘competição’” marcado pela adesão de “muitos católicos” a outras religiões (Ibidem). Fenômeno que estava ocasionando, como assinala o tópico “Sugestões Pastorais” no final do segundo volume da série, um “processo rápido de recomposição do campo religioso” no país (CNBB, 1993, p. 127).

Nas últimas décadas, a crescente pressão da concorrência religiosa passou a motivar cada vez mais decisões da cúpula eclesiástica católica. Tanto que João Paulo II, em todas as visitas que fez ao Brasil, reclamou da invasão e expansão das “seitas” e cobrou reação imediata das lideranças católicas. Seu longo pontificado conservador nos planos moral, político e teológico, a repressão à Teologia da Libertação, o refluxo do ecumenismo e o avanço dos carismáticos impulsionaram nova corrida católica para enfrentar a expansão dos concorrentes. A partir de meados dos anos 1990, por exemplo, passou a investir intensamente na tevê para enfrentar a supremacia pentecostal nesse meio de comunicação. Até o início da década anterior, sua incursão na tevê estava limitada a transmitir missas e a um ou outro programa religioso em 28 emissoras leigas (Della Cava e Montero, 1991, p. 222). Em 1995, possuía apenas uma emissora de tevê. Daí em diante, deu-se o milagre da multiplicação de emissoras e redes de tevê católicas, sustentadas e dirigidas por grupos próximos ou ligados à Renovação Católica Carismática: Rede Canção Nova (fundada em 1989), Rede Vida (1995), TV Horizonte (1999), TV Século 21 (2000), TV Nazaré (2002), TV Educar (2003), TV Imaculada Conceição (2004) e TV Aparecida (2005). Além disso, os carismáticos passaram a disputar espaço e poder diretamente na política partidária (Silveira, 2008), tal como vinham fazendo os pentecostais desde a Constituinte. Estas são apenas algumas evidências da migração da concorrência religiosa para a esfera pública, tanto midiática como política.

Inserção pentecostal na esfera político-partidária

A Assembléia Nacional Constituinte em 1986 simbolizou a redemocratização do país e também inaugurou um vigoroso ativismo pentecostal na política partidária

nacional. Algo surpreendente, uma vez que até o início dos anos 80 os pentecostais se autoexcluía da política partidária e propagavam o lema “crente não se mete em política”. Até a década de 1970, vigoravam dois comportamentos políticos básicos nesse meio religioso: o dever de votar no governo e, salvo raras exceções, não se envolver com política.¹¹ Por isso, entre 1910 e 1982 apenas 5 deputados federais pentecostais haviam sido eleitos contra 94 dos protestantes (Freston, 1994, p. 30). Os pentecostais eram tidos como alienados e sua religião como alienante, pelo apolitismo, pela rejeição encarnçada ao comunismo, pelo apoio à Doutrina de Segurança Nacional, pelo frequente apoio às autoridades políticas constituídas e por sua total ausência na luta pelos direitos humanos e pela democracia.

Em 1986, porém, os pentecostais adotaram o lema: “irmão vota em irmão” e assumiram o protagonismo político no campo evangélico durante a Constituinte (Pierucci, 1989). Foram à luta em defesa de seus interesses corporativos, de suas crenças, de seus valores e de sua moralidade. A cúpula da Assembleia de Deus¹², para mobilizar suas bases de pastores e fiéis a apoiar os candidatos oficiais da denominação a deputado federal, disseminou boatos persecutórios de que a nova Constituição poderia restringir a liberdade religiosa dos evangélicos e conferir “prioridade” à Igreja Católica na relação com o Estado (Mariano e Pierucci, 1992). Tal temor era compartilhado por outros grupos evangélicos. Seminário promovido pela Ordem dos Ministros Batistas do Rio de Janeiro, intitulado “Os evangélicos e a Constituinte”, defendia, no documento final, de 29 de novembro de 1985, a “separação entre a Igreja e o Estado, o respeito às liberdades e aos direitos humanos e afirmava: “Somos pela existência de um Estado leigo. Preconizamos um tratamento equânime, da parte do Estado, para todos os credos e confissões religiosas. Abominamos quaisquer tipos de privilégios. Não os queremos para nós, nem os aceitamos quando favorecendo a outros” (Sylvestre, 1986, p. 102). Da mesma forma, documento encaminhado por uma comissão de pastores e parlamentares evangélicos ao presidente Sarney, em 3 de dezembro de 1985, considerava “fundamental que a autoridade governamental esteja submissa à soberania divina” e se posicionava a favor da “liberdade religiosa” e da “preservação da autonomia Igreja/Estado” (Ibidem, p. 98).

¹¹ A ditadura militar foi acompanhada por uma forte reação política conservadora na cúpula das igrejas protestantes, com exceção da IECLB. Pastores realizaram cursos na Escola Superior de Guerra, lideranças hierárquicas delataram membros aos militares, fecharam seminários e expulsaram docentes de esquerda, promovendo verdadeira caça às bruxas (Alves, 1979; Araújo, 2005).

¹² Em maio de 1981, o *Mensageiro da Paz*, jornal oficial da Assembleia de Deus, permitiu aos pastores candidatarem-se a cargos políticos desde que se licenciassem do pastorado (Baptista, 2009).

Dirigentes pentecostais justificaram o ingresso na política partidária não somente para enfrentar seus adversários católicos (citando explicitamente as CEBS e a CNBB), mas também homossexuais, feministas, materialistas, umbandistas, espíritas, partidos e grupos de esquerda. Afirmaram que sua participação na Constituinte era crucial para combater a descriminalização do aborto, o consumo de drogas, a união civil de homossexuais e a imoralidade, e para defender a liberdade religiosa e de culto e a moral cristã, a família e os bons costumes. Alegaram que os políticos cristãos poderiam carrear recursos públicos para obras sociais das igrejas e eliminar discriminações aos evangélicos efetuadas pelo Estado. Tratava-se de atuar na política partidária para proteger sua liberdade de culto e de pregação – que, a seu ver, estava correndo grande “perigo” –, para defender sua moralidade bíblica tradicionalista e para fazer oposição direta a seus adversários religiosos e laicos. Estava “na hora de eleger os filhos da Luz para espancar as trevas da corrupção, da idolatria, da feitiçaria, da estagnação econômica, do obscurantismo, implantados por homens que não temem a Deus nos palácios e nas casas legislativas” (Sylvestre, 1986, p. 38). Era, pois, o momento de deixarem de ser “cauda” para se tornarem “cabeça” da nação.

A mobilização eleitoral e as estratégias empregadas surtiram efeito. O número de deputados federais pentecostais saltou de 2 em 1982 para 18 em 1986, crescimento de 900%. Somados aos 14 deputados protestantes eleitos, a bancada evangélica atingiu 32 deputados (Pierucci, 1989; Freston, 1993). Uma marca histórica. Desde então, lideranças pentecostais¹³ passaram a empenhar-se a cada pleito em tentar transformar seu “rebanho religioso” num “rebanho eleitoral”, atuam como cabos eleitorais, negociam votos, fazem alianças eleitorais.

Durante as primeiras eleições diretas a presidente após a ditadura, seriam reeditados argumentos semelhantes aos formulados na Constituinte, só que agora para justificar a decisão pentecostal de fazer uma feroz oposição a Lula e ao PT e de apoiar o candidato Fernando Collor. Líderes pentecostais convenceram-se de que havia um conluio entre o candidato petista, seu partido e o clero católico para acabar com a liberdade religiosa dos evangélicos. Sua liberdade estaria duplamente ameaçada por uma inusitada dobradinha entre comunismo e catolicismo/Teologia da Libertação,

¹³Cabe observar que Congregação Cristã no Brasil e Deus é Amor, duas das maiores denominações pentecostais do país, não participam na política partidária e impedem seus membros e pastores de fazê-lo. Além disso, ainda hoje, por motivos diversos, há muita resistência interna de fieis e pastores a tal participação mesmo em igrejas que dispõem de candidaturas oficiais e de bancadas parlamentares, como a Assembleia de Deus.

forjada pela aliança do Partido dos Trabalhadores e seu candidato com a Igreja Católica. Arregimentados por um desmedido e alastrado temor da implantação de um regime comunista por um governo petista/católico, que iria supostamente persegui-los e transformar seus templos em creches, escolas e supermercados, lideranças pentecostais mobilizaram suas bases em todo o país para apoiar Collor e demonizar seu adversário no segundo turno das eleições presidenciais de 1989 (Mariano e Pierucci, 1992). Mais uma vez sua arregimentação e sua mobilização político-religiosa apoiavam-se no temor de perder a liberdade religiosa. Na opinião desses religiosos, novamente a Igreja Católica constituía uma das principais responsáveis por sua eventual discriminação religiosa, agora tendo por aliado um governo petista/comunista.

A concordata católica

Foi D. Ivo Lorscheider que propôs, em reunião da CNBB de 1991, que se solicitasse à Santa Sé a proposta de formalização de um acordo bilateral com o Estado brasileiro para regulamentar o estatuto jurídico da Igreja Católica no Brasil, segundo D. Geraldo Lyrio Rocha, presidente da entidade.¹⁴ Oficialmente, porém, o “pontapé” inicial do acordo foi dado somente em 26 de setembro de 2006, data em que a primeira versão do texto foi enviada ao presidente Lula pelo Secretário de Estado da Santa Sé, Cardeal Tarcisio Bertone. Com a concordata, o Vaticano esperava, conforme Bertone, **“poder orientar Igreja e Estado, Igreja e comunidade política** para o bem das pessoas e para a resolução de problemas que possam subsistir” (grifo meu).¹⁵ Não é à toa que o acordo atemorizou os militantes da laicidade. A educadora Roseli Fishmann, uma das mais combativas laicistas do país, foi a primeira a noticiar e denunciar a negociação do acordo por meio da publicação do artigo “Ameaça ao Estado laico”, na *Folha de S. Paulo*, em 14 de novembro de 2006.¹⁶

Depois de submetê-lo a análises, pareceres e adaptações ao ordenamento jurídico executados por 10 ministérios e diferentes órgãos estatais, o governo brasileiro, segundo o embaixador Samuel Pinheiro Guimarães Neto, encaminhou contraproposta ao Núncio Apostólico sediado em Brasília, em 30 de março de 2007. Gilberto Carvalho, chefe-de-

¹⁴ <http://noticias.cancaonova.com/noticia.php?id=273641>

¹⁵ *Folha de S. Paulo*, 7 de maio de 2007.

¹⁶ Os deputados federais Ivan Valente (PSOL/DF), Fernando Gabeira (PV/RJ) e Raul Jungmann (PPS/PE) chegaram a interpelar os ministérios das Relações Exteriores e da Educação sobre a existência da negociação da concordata e seu conteúdo. Mas receberam apenas respostas evasivas, segundo Cunha (2009, p. 266).

gabinete da presidência da República, reconheceu que havia “diferença de opinião” entre o governo brasileiro e o Vaticano e assegurou que a elaboração da contraproposta visava “produzir um acordo aplicável a outras denominações cristãs e religiões”.¹⁷ Conforme apuração da imprensa, o Itamaraty tinha sérias restrições ao acordo, porque julgava que contrariava o princípio da separação entre igreja e Estado, e teria aconselhado o presidente a prorrogar as negociações e até a não assiná-lo.¹⁸ Lula e todo o governo brasileiro estavam divididos em relação à concordata, segundo Cunha (2009, p. 267), divisão que opunha, de um lado, os “partidários de uma democracia laica” e, de outro, os defensores de uma laicidade adjetivada de “verdadeira”, “positiva” ou “autêntica” que privilegiava uma religião sobre as demais. Dessa divisão no governo, teria prevalecido o “lado confessional, católico e vaticanista” (Ibidem). Decisão para a qual, a seu ver, teria pesado a amizade do presidente com o cardeal Cláudio Hummes, provável articulador inicial do acordo com o presidente e que fora convocado para se tornar Prefeito da Congregação para o Clero apenas três dias depois da reeleição de Lula. “Quando D. Cláudio Hummes foi nomeado ‘ministro’ do papa no Vaticano, conforme matéria da *Folha de S. Paulo*, reservadamente bispos disseram que o acordo poderia sair mais rápido, diante de sua amizade com Lula”.¹⁹

Tinha-se a expectativa de que o acordo fosse assinado por ocasião da visita do papa ao Brasil entre 9 e 13 de maio de 2007²⁰. O que não ocorreu. Em encontro com Lula, conforme relatos da imprensa, Bento XVI teria pressionado o presidente para assinar a concordata até o fim de seu pontificado. Em resposta, Lula teria afirmado que se empenharia em “preservar e consolidar o Estado laico”, segundo Vera Machado, embaixadora do Brasil no Vaticano.²¹ Gilberto Carvalho, por sua vez, assegurou que “o presidente tem boa vontade em relação ao acordo. [...] O acordo deve sair. Mas não no tempo do Vaticano”.²²

Passada a frustração inicial, a Nunciatura Apostólica em Brasília apresentou ao Itamaraty a reação da Santa Sé à contraproposta brasileira apenas em 13 de setembro de 2007. Depois de nova elaboração com base em pareceres e notas técnicas de diferentes áreas do Governo Federal e de circular por dez ministérios, o texto foi submetido à

¹⁷ “Bento XVI solicita que Lula conceda vantagens à Igreja”, *Folha de S. Paulo*, 11 de maio de 2009.

¹⁸ “Lula evitará discutir com papa propostas feitas pelo Vaticano”, *Folha de S. Paulo*, 7 de maio de 2007.

¹⁹ Idem.

²⁰ Sobre as negociações entre o governo brasileiro e o Vaticano, ver documento que encaminha o texto do acordo escrito pelo embaixador Samuel Pinheiro Guimarães Neto, Secretário-Geral das Relações Exteriores, à apreciação do Congresso Nacional em <http://www.camara.gov.br/sileg/integras/637903.pdf>

²¹ Idem.

²² *Folha de S. Paulo*, 11 de maio de 2007.

aprovação de ministros em 13 de agosto de 2008. Para finalizar o texto da contraproposta brasileira, seguiu-se ainda nova reunião na Casa Civil da Presidência da República, em 24 de outubro. No dia seguinte, o documento foi apresentado e explicado ponto por ponto ao Núncio. Em 10 de novembro, pouco antes de sua assinatura e da visita de Lula ao Vaticano, foi aceito pela Santa Sé. Em 13 de novembro de 2008, firmou-se o acordo bilateral entre a República Federativa do Brasil e a Santa Sé relativo ao Estatuto Jurídico da Igreja Católica no Brasil, durante audiência oficial na biblioteca do Vaticano entre o presidente Lula e o papa Bento XVI. Cabe observar que o acordo foi elaborado de forma sigilosa por representantes e funcionários do governo brasileiro e do Vaticano por dois anos. Foi somente depois de sua assinatura que seu conteúdo se tornou público.

Na data da assinatura, D. Geraldo Lyrio Rocha, presidente da CNBB, reconheceu a “importância do Estado laico” e da liberdade religiosa para todos, destacando que o acordo bilateral não constituía um “privilégio da Igreja Católica”, mas **“um direito adquirido”** pela Santa Sé como organização internacional (grifo meu). E sugeriu que “as outras religiões podem até pleitear seus convênios com o governo”.²³ No mesmo diapasão, o cardeal Odilo Pedro Scherer, secretário-executivo da CNBB, reiterou que o acordo apenas tornava “mais clara a relação Igreja-Estado”, consolidando **“regras claras reconhecidas pelo Estado sobre como a Igreja quer estar na sociedade e perante o Estado”** (grifo meu).²⁴

Desde então, o acordo esteve sob fogo cerrado. Opositores laicos e religiosos do acordo acusaram-no de constituir um grave retrocesso por ameaçar e ferir a laicidade estatal. A seu ver, ele viola o artigo 19 da Constituição brasileira, que veda ao Estado manter relações de dependência ou aliança com cultos religiosos e igrejas e subvencioná-los, confessionaliza a disciplina de ensino religioso facultativo ministrada em escolas públicas de nível fundamental, contrariando a Lei de Diretrizes e Bases da Educação²⁵, e implica a concessão de subvenção estatal à Igreja Católica (em defesa de seu patrimônio cultural, por exemplo) e a privilegia em detrimento das demais agremiações religiosas. Outra discriminação repousou no fato de que nenhum outro grupo religioso dispõe de instrumento jurídico que permita assinar acordo internacional

²³ <http://www.webtvcn.com/?id=107567>

²⁴ <http://vobr.webtvcn.com/news/audio/domodilosobreacordo.mp3>

²⁵ Em junho de 2009, a própria Coordenadoria de Ensino Fundamental do Ministério de Educação emitiu parecer afirmando que o acordo fere a legislação brasileira e que poderia gerar discriminação na escola pública, cf. *Folha de S. Paulo*, 25 de agosto de 2009.

com o Estado brasileiro, como acusou a Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde, Núcleo SP.²⁶ Em termos gerais, os adversários do acordo denunciaram entraves e riscos diversos que ele representava para a laicidade estatal, a democracia, a liberdade, a tolerância e o pluralismo religiosos.

A reação evangélica não tardou, como comprovam exemplos a seguir. Três semanas após a assinatura, em 4 de dezembro, reverendo Guilhermino Silva da Cunha, pastor da Catedral presbiteriana do Rio de Janeiro e ex-presidente do Supremo Concílio da Igreja Presbiteriana do Brasil (1994 a 2002), encaminhou carta às principais autoridades da presidência da República e do parlamento brasileiro, protestando contra o acordo. Reclamou que a República laica estava ferida e sangrando, requereu que o Congresso Nacional não homologasse o acordo, que revisse, por ser “discriminatório e injusto”, o tratado de 1989 referente às capelanias militares, firmado com o Vaticano pelo governo Sarney, e que deixasse o ensino confessional exclusivamente a cargo das famílias, não sendo dever do Estado laico “patrocinar o ensino religioso de uma denominação cristã”.²⁷ Em 21 de dezembro, o advogado batista Gilberto Garcia, conselheiro estadual da Ordem dos Advogados do Brasil no Rio de Janeiro, publicou artigo considerando o acordo católico uma “afrenta ao princípio da separação Igreja-Estado, patrocinada pelo Governo Federal, ao privilegiar uma determinada organização religiosa”, e conclamou o Congresso Nacional a não homologar a concordata sob pena de desrespeitar a Constituição Federal.²⁸ Em quatro artigos subsequentes, Garcia advertiu que o acordo era inconstitucional por instituir “um tratamento jurídico diferenciado” aos diferentes grupos religiosos e por romper com a “isonomia religiosa constitucional vigente há quase 120 anos”.²⁹ O Colégio Episcopal da Igreja Metodista, em 4 de março de 2009, também se pronunciou sobre o acordo, por meio do bispo João Carlos Lopes, seu presidente. Lopes defendeu o direito de liberdade religiosa, o Estado laico, a separação entre Estado e Igreja, acusou o acordo católico de ferir o Artigo 19 da Constituição e apelou ao Senado para não aprová-lo.³⁰

De início, a tramitação do acordo no Congresso Nacional pôs católicos e parlamentares evangélicos em lados diametralmente opostos. Para impedir sua

²⁶ <http://saudenoterreiro.blogspot.com/2008/11/o-acordo-brasil-vaticano.html>

²⁷ “Carta sobre tratado entre o Brasil e a Santa Sé. Sinais de intolerância religiosa no Brasil. Pela Constituição Federal e por uma República leiga”. Disponível em: <http://www.catedralrio.org.br/images/stories/downloads/oficioapresidente.pdf>

²⁸ “Novo estatuto da Igreja Católica I”, disponível em: <http://www.direitonosso.com.br/>

²⁹ Disponíveis em: <http://www.direitonosso.com.br/>

³⁰ “Declaração do Colégio Episcopal da Igreja Metodista”, disponível em: <http://www.nepp-dh.ufrj.br/olé/textos/colgioepiscopal.pdf>

aprovação, deputados pentecostais, além de reclamarem de discriminação religiosa, fizeram ardorosa defesa da laicidade estatal, protestando contra o desrespeito à neutralidade religiosa do Estado em matéria religiosa e contra os privilégios católicos previstos no acordo. Posteriormente, parlamentares pentecostais, como veremos, mudaram sua estratégia de ação diante do rolo compressor católico.

Contendo 20 artigos, o acordo criou o Estatuto Jurídico da Igreja Católica no Brasil, versando, entre outros temas, sobre personalidade jurídica de instituições eclesiásticas, imunidade fiscal e questões tributárias de instituições eclesiásticas católicas, direitos trabalhistas de sacerdotes, ensino religioso nas escolas públicas (definido como “católico e de outras confissões”, o que, segundo seus críticos, confessionaliza o ensino religioso e privilegia a Igreja Católica), vínculo não-empregatício entre sacerdotes e entidades católicas, estatuto do casamento, visto para religiosos estrangeiros, patrimônio histórico, artístico e cultural, assistência religiosa em presídios e hospitais. Alguns artigos enfrentaram contestação pública mais acirrada, principalmente o que se refere ao ensino religioso, acusado de confessionalizá-lo e de desrespeitar a LDB e a Constituição (Cunha, 2009; Fischmann, 2009). O artigo 14 foi acusado de transgredir a laicidade estatal, ao dispor que “a República Federativa do Brasil declara o seu empenho na destinação de espaços a fins religiosos, que deverão ser previstos nos instrumentos de planejamento urbano a serem estabelecidos no respectivo Plano Diretor”. O artigo requer o empenho do Estado em assegurar dispositivos jurídicos nos planos diretores dos municípios para prever a concessão de terrenos públicos para fins (grupos) religiosos. Tendo em vista os tradicionais privilégios estatais à Igreja Católica e o poderoso *lobby* católico, sua aprovação poderia representar incluir no ordenamento jurídico brasileiro um instrumento que resultaria em discriminação estatal aos demais grupos religiosos.

O texto da concordata foi encaminhado para tramitar em regime de urgência na Câmara dos Deputados em 13 de março de 2009, acompanhado de mensagem do secretário do Ministério das Relações Exteriores, embaixador Samuel Pinheiro. Uma semana depois, seria enviado à Comissão de Relações Exteriores e Defesa Nacional (CREDN). A mensagem enfatizou o objetivo do acordo de “consolidar, em um único instrumento jurídico, diversos aspectos da relação do Brasil com a Santa Sé e da presença da Igreja Católica no Brasil” e alegou que “o Brasil é o país que abriga a maior população católica do mundo e era o único que não dispunha de acordo sobre a presença

da Igreja Católica em seu território”.³¹ Em defesa da concordata, Pinheiro assegurou que “as diretrizes centrais seguidas pelas autoridades brasileiras na negociação do acordo com a Santa Sé foram a preservação das disposições da Constituição e da legislação ordinária sobre o caráter laico do Estado brasileiro, a liberdade religiosa e o tratamento equitativo dos direitos e deveres das instituições religiosas legalmente estabelecidas no Brasil”.³²

Os dirigentes católicos, da mesma forma, insistiram na legitimidade do acordo e em sua total conformidade com os preceitos constitucionais e a laicidade estatal, alegaram que ele apenas consolidava a dispersa legislação brasileira concernente à Igreja Católica, rejeitaram as acusações de que constituía uma concessão estatal de privilégio à filial da Santa Sé e que discriminasse os demais grupos religiosos, mencionaram que o Vaticano mantém tratados desse tipo com pelo menos 70 países, queixaram-se do laicismo radical de seus opositores e, tal como fez o presidente da CNBB, bateram na tecla de que o Estado brasileiro é laico, mas a sociedade é profundamente religiosa. E lutaram pela ratificação do acordo no Congresso Nacional. Para tanto, realizaram *lobby* político junto a deputados federais e senadores, publicaram notas e artigos na imprensa, realizaram entrevistas coletivas e mobilizaram campanhas de orações, apoio e coleta de assinaturas favoráveis à aprovação do Acordo no parlamento.

Tamanho empenho político da cúpula eclesiástica católica visava fazer frente à oposição laicista e religiosa, que acusava o acordo de violar o princípio constitucional da laicidade do Estado. Embora desprovidos de articulação ou mobilização coletiva, diversos agentes e entidades laicas da sociedade civil opuseram-se ao acordo, defendendo a separação entre Igreja e Estado, a laicidade estatal e a privatização do religioso. Entre os principais oponentes do acordo constam educadores e pesquisadores acadêmicos de diversas áreas, juristas, jornalistas, feministas, homossexuais, os jornais *Folha de S. Paulo*, *O Estado de S. Paulo* e *O Globo*, Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência, Associação Brasileira de Antropologia, Sociedade Brasileira de Sociologia, Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, Associação dos Magistrados Brasileiros, Confederação Nacional dos Trabalhadores em Educação, Movimento Educacionista do Brasil, União Nacional dos Estudantes, Conselho Nacional de Juventude, Conselho Federal de Serviço Social, Partido

³¹ <http://www.camara.gov.br/sileg/integras/637903.pdf>

³² *Idem*.

Socialismo e Liberdade, Centro Feminista de Estudos e Assessorias, Associação da Parada do Orgulho GLBT ³³Movimento Brasil para Todos, Fórum Nacional Permanente de Ensino Religioso (FONAPER). Várias igrejas e associações religiosas também opuseram-se ao acordo, como Igreja Metodista Brasileira, Igreja Presbiteriana do Brasil, Convenção Batista Brasileira, Câmara dos bispos da Igreja Episcopal Anglicana do Brasil, Ordem dos Ministros Evangélicos do Brasil, Associação Vitória em Cristo, Conselho Interministerial de Ministros Evangélicos do Brasil, Católicas pelo Direito de Decidir, Associação Brasileira de Ateus e Agnósticos, Grande Loja Maçônica do Estado do Rio de Janeiro.

O ministro das Relações Exteriores, segundo Fischmann (2009), solicitou pessoalmente ao presidente da Comissão de Relações Exteriores e Defesa Nacional urgência na tramitação do acordo e que fosse examinado somente na CREDN e, por sua obrigatoriedade, na Comissão de Constituição e Justiça, sem seguir para o Plenário. Como se tivessem combinado, o presidente da CNBB foi ao Congresso Nacional duas vezes, a primeira para pressionar o presidente da CREDN e seu relator pela aprovação da proposição, na segunda, para solicitar ao presidente da Câmara, deputado Michel Temer (PMDB/SP), o regime de urgência na sua tramitação.

Os deputados Dr. Rosinha (PT/PR), Hidekazu Takayama, Jefferson Campos (PTB/SP) e George Hilton (PP/MG) protocolaram três requerimentos de audiência pública para debatê-la. Acompanhado de juristas, educadores, profissionais da saúde representantes de movimentos de mulheres e de movimentos sociais defensores da laicidade³⁴, os deputados Ivan Valente (PSOL-SP), Dr. Rosinha (PT-PR) e de André Zacharow (PMDB-PR) pressionaram o presidente da Câmara dos Deputados para não adotar o regime de urgência de tramitação da proposição. Contudo, em 1 de julho este regime foi votado e aprovado por 301 contra 49 votos.

Apesar de rejeitarem os pedidos de audiências, lideranças partidárias e membros da CREDN permitiram a realização de uma sessão de um painel em 7 de julho e de outra na semana seguinte, restringindo-a à participação de um representante do Itamaraty e da pesquisadora Roseli Fischmann, indicada pelo deputado Dr. Rosinha (PT-PR), para subsidiar a CREDN conceitualmente sobre o acordo com a Santa Sé

³³ Em 2008, o tema da XII parada GLBT, realizada em São Paulo, foi justamente “Homofobia mata: por um Estado laico de fato” (Fischmann, 2009).

³⁴ “Acordo Brasil e Santa Sé já está na Câmara dos Deputados”, disponível em: <http://www.catolicaonline.org.br/ExibicaoNoticia.aspx?cod=445>

(Fischmann, 2009).³⁵ Em detrimento da celeridade pleiteada pelos defensores do acordo, Michel Temer acabou por atender requisição do deputado Ivan Valente (PSOL/SP) para encaminhar a proposição para análise nas comissões de Educação e Cultura e de Trabalho, Administração e Serviço Público, justificada em função das polêmicas envolvendo o ensino religioso nas escolas públicas e a retirada da CLT dos religiosos que trabalham na Igreja Católica (Fischmann, 2009).

Em 12 de agosto de 2009, a Comissão de Relações Exteriores e Defesa Nacional aprovou o acordo. Em sua defesa, deputado Bonifácio de Andrada (PSDB/MG), relator da comissão, alegou que “o acordo não fere a Constituição Federal e é um instrumento jurídico não só para a Igreja Católica, mas beneficia as outras religiões”.³⁶ Ao mesmo tempo, deu munção aos adversários, ao redigir que “o acordo do Brasil com a Santa Sé é um tipo de aliança jurídico-religiosa”, conforme acusou o deputado Takayama. Na Comissão de Relações Exteriores, cinco deputados rejeitaram o parecer do relator Bonifácio de Andrada e opuseram-se ao acordo católico: André Zacharow (PMDB/PR), Ivan Valente (PSOL/SP), pastor Pedro Ribeiro (PMDB/CE), bispo Gê Tenuta (DEM/SP) e Hidekazu Takayama (PSC/PR), sendo os últimos três pentecostais. Baseado ao menos em parte em texto do advogado evangélico Gilberto Garcia³⁷, Takayama, em seu voto em separado, destacou a “fragrante inconstitucionalidade” do acordo e sua “preferência pela Igreja Católica”, alegou que a proposição “anulará de forma definitiva o Princípio da Igualdade constitucional das religiões em nosso país” e que “ameaça de forma objetiva o princípio constitucional da Separação Igreja-Estado”.³⁸ Em seu voto, o deputado bispo Gê afirmou que o acordo “discrimina as confissões religiosas não católicas”, consagra “privilégios tributários” e “garantias excessivas aos bens da Igreja” Católica, rompe com a tradição laica do Estado brasileiro e retrocede em “termos de separação entre religião e Estado”.³⁹

Diante da avalanche de oposições “partidárias, religiosas e ideológicas”, o presidente da CNBB, D. Geraldo Lyrio Rocha, defendeu-o de forma taxativo: “O acordo não fere a Constituição, não fere o Estado laico e não reivindica nenhum privilégio para a Igreja Católica. O acordo integra, em um único texto, aquilo que está

³⁵ Para acessar detalhes da tramitação e o parecer do relator:

http://senado.gov.br/sf/atividade/materia/detalhes.asp?p_cod_mate=92932

³⁶ <http://noticias.cancaonova.com/noticia.php?id=273560>

³⁷ <http://www.direitonosso.com.br/artigo65.h>

³⁸ <http://www.camara.gov.br/sileg/integras/674233.pdf>

³⁹ www.camara.gov.br/sileg/integras/672927.doc

na legislação do país, na Constituição e na jurisprudência”.⁴⁰ Argumentou que “laicidade não é sinônimo de Estado antirreligioso ou ateu” e destacou que “o acordo até abre portas para outras formas de convênios que poderiam ser firmadas entre o Estado brasileiro e outras religiões cristãs ou não cristãs”.⁴¹ O arcebispo do Rio de Janeiro, D. Orani João Tempesta, por sua vez, solicitou aos congressistas que não se deixassem “levar por preconceitos e pressões” “dos que têm má vontade” contra a Igreja Católica e dessem a “devida importância a esse momento para a democracia de nosso país laico”.⁴²

Cabe frisar que, estrategicamente, em momento algum lideranças católicas opuseram-se à laicidade estatal. Muito pelo contrário. Argumentaram que o acordo não só não a contrariava, como a reforçava. Pois, como afirmou D. Orani repetindo o presidente da CNBB, ele apenas “ratifica uma relação que sempre existiu e abre perspectivas, inclusive, para outras religiões no país”.⁴³ Da mesma forma, asseverou D. Dimas, secretário-executivo da CNBB, o acordo, “longe de ferir, afirma a laicidade do Estado e da maneira mais positiva, pois, não se trata do Estado legislar na vida interna da Igreja, e nem da Igreja querer se impor ao Estado”.⁴⁴ Isso permite observar a polissemia da noção de laicidade e seus múltiplos e estratégicos usos conforme as posições, as interpretações e os interesses em jogo dos diferentes atores dessa disputa política e religiosa.

No mesmo mês, antagonizando as posições da hierarquia católica e do relator da CREDN, o pastor metodista e advogado Dino Ari Fernandes publicou artigo, reproduzido pelo site da Frente Parlamentar Evangélica, rejeitando radicalmente o acordo. Fernandes resume da seguinte forma sua posição: “Em suma, é um acordo que fere nossa soberania nacional, fere nossa laicidade estatal, fere nossa liberdade de consciência e crença, fere nossa isonomia, fere nosso patrimônio histórico-artístico-paisagístico, impõe-nos um patrimônio cultural e afronta nossa soberania nacional”.⁴⁵ Junto de outros advogados, Fernandes encaminhou uma ação popular com pedido de

⁴⁰ “CNBB reitera legitimidade de acordo entre Brasil e Vaticano”, disponível em:

<http://g1.globo.com/noticias/mundo/0,,mul1273240-5602,00-cnbb+reitera+legitimidade+de+acordo+entre+brasil+e+vaticano.html>

⁴¹ Idem.

⁴² “Acordo Brasil-Santa Sé: arcebispo pede que não haja preconceito contra Igreja”, disponível em:

<http://www.zenit.org/article-22405?l=portuguese>

⁴³ Idem.

⁴⁴ “Entenda passo a passo o acordo entre Brasil e Santa Sé”, disponível em:

<http://noticias.cancaonova.com/noticia.php?id=273607>

⁴⁵ “Compreendendo a concordata que o presidente Lula assinou com Bento XVI”, disponível em:

<http://frenteparlamentarevangelica.blogspot.com/2009/08/lula-e-bento-xvi-compreenda-o-acordo.html>

liminar contra o acordo ao juiz federal da 6ª Vara Judiciária de Guarulhos, conforme discurso o deputado pastor Pedro Ribeiro (PMDB/CE) da tribuna da Câmara dos Deputados, em 23 de março. Na ocasião, acusou o acordo de ferir “a nossa soberania, a cidadania, a dignidade da pessoa humana, o pluralismo político, a prevalência dos direitos humanos, a cooperação dos povos [...], a isonomia, os direitos sociais, a laicidade estatal”. No início de agosto, Ribeiro admitiu publicamente a incapacidade de barrar a proposição: “Dizem que é difícil evitar a aprovação. A Igreja Católica tem muita força no Congresso e toda tramitação ocorre de forma quase secreta. Estamos indignados”.⁴⁶

Na sociedade civil, o ataque evangélico mais virulento contra o acordo católico foi efetuado por dois pastores pentecostais dirigentes da Associação Vitória em Cristo e do Conselho Interdenominacional de Ministros Evangélicos do Brasil (CIMEB), o assembleiano e televangelista Silas Malafaia e Jabes Alencar, líder da Assembleia de Deus do Bom Retiro, respectivamente. Em 25 de agosto, às vésperas da aprovação do acordo na Câmara dos Deputados, ambos publicaram o “Manifesto à nação: Governo brasileiro faz acordo com a Igreja Católica em detrimento de todos os outros credos religiosos”, como matéria paga em jornais da grande imprensa nacional. Reproduzo-o, abaixo, quase na íntegra:

[...] este acordo beneficia a Igreja Católica na evangelização do povo brasileiro nos diversos segmentos da sociedade, incluindo hospitais, escolas e as forças armadas. O mais grave é que este acordo contraria o inciso 1º, do artigo 19 da Constituição Brasileira, que diz: “É vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios: I- Estabelecer cultos religiosos ou igrejas, subvencioná-los, embaraçar-lhes o funcionamento ou manter com eles ou seus representantes relações de dependência ou aliança, ressalvadas na forma da lei a colaboração de interesse público”. A nossa nação não pode firmar aliança com qualquer credo religioso, ferindo o princípio da laicidade, inclusive com a quebra da isonomia nacional! Aproximadamente 70 milhões de brasileiros, que não são católicos, estão sendo discriminados. Temos a convicção de que a maioria do povo católico não concorda com um absurdo desta grandeza, porque são pessoas democráticas. Com a aprovação deste acordo ficará a Santa Sé, por meio da CNBB, com plenas condições de fechar vários outros acordos com o governo brasileiro, sem que jamais tenham que passar pelo Congresso Nacional. É um verdadeiro “CHEQUE EM BRANCO” para a Igreja Católica. Isso é uma vergonha! Senhores deputados, não aprovem este acordo. Fiquem certos de que não mediremos esforços para informar a todos os credos religiosos quem são os deputados que votaram a favor deste acordo discriminatório. Estendemos o eco da voz deste manifesto ao Senado da República [...]. Tenham absoluta certeza de que não temos memória curta e que vamos pensar muito bem em quem vamos

⁴⁶ “Comissão aprova acordo de Brasil e Vaticano”, *Folha de S. Paulo*, 13 de agosto de 2008.

votar nas próximas eleições para Deputado Federal, Senador e Presidente da República.

A Lei Geral das Religiões

Paralelamente à disputa em torno do acordo na CREDN e na sua tramitação posterior na Câmara dos Deputados, dirigentes católicos, para reduzir a rejeição à concordata, estimularam outros grupos religiosos a realizar “convênios” ou acordos semelhantes com o Estado brasileiro. Desdobramento que o próprio chefe-de-gabinete de Lula, Gilberto Carvalho, já havia previsto em maio de 2007. Pouco menos de uma semana antes da aprovação do acordo, D. Luiz Soares, arcebispo de Manaus, afirmou com todas as letras: “O acordo não quer fechar as portas do diálogo com as outras religiões, pelo contrário. Esta seria uma oportunidade muito boa das outras igrejas pleitearem um acordo e nós, católicos, as apoiáramos”.⁴⁷

Reportagem do jornal *O Globo*, de 14 de junho de 2009, revelou que parlamentares evangélicos, aproveitando o ensejo, estavam preparando um “contra-ataque” por meio do lançamento de uma Lei Geral das Religiões, que seria apresentada por George Hilton (PP/MG), deputado da Igreja Universal. Em 29 de junho de 2009, o portal Arca Universal, site oficial da denominação, afirmou que o deputado George Hilton (PP/MG) havia “apresentado recentemente o projeto de lei que regulamenta os Direitos Fundamentais ao livre exercício de crença e dos cultos religiosos” e que estava sendo apreciado pela Comissão de Constituição e Justiça da Câmara (CCJ).⁴⁸ O projeto, porém, seria apresentado oficialmente apenas no início de julho, como uma “adaptação do Estatuto da Igreja Católica”, conforme Hilton.⁴⁹

Em julho, o deputado Talmir Rodrigues (PV/SP) apresentou o PL 1553/2007, para regulamentar “o Inciso VI do artigo 5º da Constituição Federal, assegurando o livre exercício dos cultos religiosos, garantindo proteção aos locais de culto e suas liturgias e a inviolabilidade da liberdade de consciência”.⁵⁰ Relator do projeto, George Hilton votou pela “injuricidade” do referido PL, alegando que ele era auto-aplicável, uma vez que em sua maior parte já estava estabelecido na Constituição Federal.

⁴⁷ “Presidente da CNBB fala sobre acordo entre Brasil e Santa Sé”, disponível em: <http://noticias.cancaonova.com/noticia.php?id=273641>

⁴⁸ <http://outros.centralblogs.com.br/post.php?href=lei+geral+das+religoes+regulamenta+livre+exercicio+da+crenca&KEYWORD=2621&POST=1307370>

⁴⁹ Idem.

⁵⁰ <http://www.camara.gov.br/sileg/integras/481801.pdf>

Em seguida, em 8 de julho, Hilton propôs o PL 5.598/2009, que se tornaria conhecido por Lei Geral das Religiões. Seu teor copiava, em grande medida, o conteúdo do acordo católico, mas tornava-o, por meio de alguns retoques, extensivo a todos os grupos religiosos. Formulada como resposta religiosa e parlamentar à concordata, o PL da Lei Geral das Religiões fundamentou-se no princípio da laicidade firmando como critério central o tratamento isonômico do Estado a todos os grupos religiosos. George Hilton defendeu o PL 1553/2007 nos seguintes termos:

“[...] o Acordo entre a República Federativa do Brasil e a Santa Sé, relativo ao Estatuto Jurídico da Igreja Católica no Brasil [...] traz uma série de garantias em benefício da Igreja Católica Apostólica Romana, com a maioria dos quais concordamos plenamente.

E é justamente por entender que o Princípio da Igualdade constitucional das religiões em nosso País, pelo qual todas as confissões de fé, independente da quantidade de membros ou seguidores ou do poderio econômico e patrimonial devem ser iguais perante a Lei, que apresentamos esta proposta que não somente beneficiará a Igreja Romana, mas também dará as mesmas oportunidades às demais religiões, seja de matriz africana, islâmica, protestante, evangélica, budista, hinduísta, entre tantas outras que encontram na tolerância da pátria brasileira um espaço para divulgar sua fé e crença em favor de milhões de pessoas que por elas são beneficiadas.

[...] Desse modo, é que, no mesmo lastro daquele Acordo assinado pelo Presidente Luis Inácio Lula da Silva, no Vaticano, em 2008, que apresentamos este Projeto de Lei, o qual, para sacramentar e entender tanto a laicidade do Estado brasileiro quanto o Princípio da Igualdade, pode ser chamado de Lei Geral das Religiões.⁵¹

Em consonância com a lógica dos pluralismos religioso e político, Hilton recorreu à estratégia de pleitear tratamento isonômico do Estado aos diferentes grupos religiosos e pressionou os parlamentares a serem equitativos e inclusivos em sua relação com as religiões não-católicas. Ciente da enorme dificuldade de laicistas e evangélicos impedirem a aprovação do acordo católico, Hilton fiou-se no cálculo político de que os deputados federais, temendo possível desgaste eleitoral, não teriam coragem de aprová-lo e, ao mesmo tempo, rejeitar o PL evangélico de sua autoria. Rejeitá-lo configuraria uma discriminação aberta e uma afronta aos evangélicos e demais grupos religiosos, o que poderia resultar num elevado custo político para os parlamentares, como, aliás, ameaçaram os pastores Silas Malafaia e Jabes de Alencar, no manifesto citado.

Designado relator do projeto Lei Geral das Religiões, o deputado Eduardo Cunha (PMDB-RJ), da Igreja Sara Nossa Terra, obteve o compromisso do presidente da Câmara dos Deputados de que o acordo católico e a Lei Geral das Religiões seriam

⁵¹ PL 1553/2007 disponível em: <http://www.senado.gov.br/atividade/materia/getPDF.asp?t=65283>

votados no mesmo dia. Costurada a articulação política entre evangélicos e católicos, Michel Temer manteve o trato. Ambos os projetos foram aprovados em 26 de agosto, numa sessão tumultuada. Como descreveu o *Correio Braziliense*, em 28 de agosto, no mesmo dia em que Eduardo Cunha apresentou o parecer pela aprovação do PL, a discussão foi aberta e encerrada, e o projeto levado ao plenário, votado e aprovado. "Foi um andamento recorde, é verdade. Mas houve um acordo político, com a concordância da Casa, para que aprovássemos a matéria, uma vez que o plenário iria aprovar também o acordo assinado pelo presidente com a Santa Sé", frisou Cunha.⁵² Em seguida, ambos os projetos foram encaminhados ao Senado. A concordata foi aprovada em 8 de outubro no Senado Federal e enviada ao Palácio do Planalto para homologação do Presidente da República, o que ocorreu em 12 de fevereiro de 2010. Já a apreciação da Lei Geral não teve a mesma celeridade no Senado, onde permanece em tramitação desde 2 de setembro de 2009. Em 6 de julho de 2010 recebeu parecer favorável da Comissão de Educação, Cultura e Esporte, mas aguarda pareceres das comissões de Assuntos Econômicos e de Constituição e Justiça.

Os parlamentares pentecostais pactuaram com os defensores da concordata a aprovação conjunta de seus projetos. Defensor de que a Lei Geral das Religiões “era a **única forma de nos aproximarmos novamente do estado laico, sem nenhuma vantagem para nenhuma religião**”⁵³, Hilton admitiu o conchavo: “esse foi o acordo: nós aprovamos o deles e eles aprovam o nosso” (grifo meu).⁵⁴ Presidente da Frente Parlamentar Evangélica, João Campos (PSDB-GO) também avaliou que a aprovação da Lei Geral “atenuou as discriminações que outros credos poderiam vir a sofrer com o acordo entre o Brasil e a Santa Sé”.⁵⁵

A Lei Geral, no entanto, desagradou a muitos evangélicos. Metodistas, batistas e presbiterianos, por exemplo, divulgaram manifestos contrários à Lei Geral e demonstraram insatisfação quanto ao modo como a bancada evangélica se posicionou em relação à concordata católica.⁵⁶ O advogado batista Gilberto Garcia considerou inconstitucionais tanto a concordata católica como a Lei Geral das Religiões, uma vez

⁵²<http://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/182/2009/08/28/brasil,i=138353/CATOLICOS+E+EVANGELICOS+SATISFEITOS+COM+PROJETO+DE+LEI.shtml>

⁵³ <http://revistaepoca.globo.com/Revista/Epoca/0,,EMI90406-15223,00-UM+SINAL+PREOCUPANTE.html>

⁵⁴ Conforme *Agência EFE*, 27 de agosto de 2009.

⁵⁵<http://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/182/2009/08/28/brasil,i=138353/CATOLICOS+E+EVANGELICOS+SATISFEITOS+COM+PROJETO+DE+LEI.shtml>

⁵⁶ “Lei Geral das Religiões, apresentada como resposta ao acordo, gera divergências e polêmicas até entre evangélicos”, disponível em: <http://www.fmgospel.com.br/noticia.php?id=3385&situacao=3385>

que, a seu ver, ambas ferem o princípio da separação Igreja-Estado, enquanto a segunda privilegia sobretudo os evangélicos. Observação com a qual a ONG Ação Educativa concorda. Tanto que posicionou-se contra a concordata e a Lei Geral das Religiões, alertando que “a aprovação conjunta dessas propostas não significará o respeito ao princípio da igualdade, mas tão-somente a extensão de privilégios”.⁵⁷

Desprovidos do reforço pentecostal, os laicistas ficaram isolados, sem poder fazer frente à avalanche católica e evangélica. Na Câmara dos Deputados, apenas o Partido Socialismo e Liberdade (PSOL), composto por quatro parlamentares, opôs-se à aprovação da concordata e da Lei Geral das Religiões. Derrotado, Ivan Valente (PSOL-SP) avaliou o desfecho como “a aprovação da lei das compensações no mercado da fé”.⁵⁸ PV, PDT, PSDB, PR e PPS liberaram suas bancadas, enquanto os demais partidos orientaram o voto a favor da concordata e, provavelmente, da Lei Geral.⁵⁹

A reação dos militantes laicistas favoráveis à privatização restrita do religioso logo se fez presente. No artigo “Acordo contra a cidadania”, publicado no *Jornal da Ciência*, de 23 de junho de 2009, Roseli Fischmann referiu-se à Lei Geral das Religiões como “tentativa de corrigir um erro incorrigível” e de criar “mais um”. Num tom catastrofista, asseverou que, “se aprovadas”, a concordata e a Lei Geral “aniquilariam o campo público, transformando-o em aglomerado de grupos de interesses religiosos [...], geraria conflitos inevitáveis na competição por verbas de ‘incentivo’ e isenções tributárias; [e] aproximaria o Brasil dos conflitos que há em países em que a religião invade a esfera pública”.⁶⁰

Distantes dos conflitos e conchavos internos entre católicos e evangélicos, os responsáveis pelo editorial da Rádio Vaticano, intitulado Perigo no ar, de 29 de agosto de 2009, louvaram a aprovação do acordo católico, mas disseram-se “perplexos” frente à criação da Lei Geral das Religiões, identificando-a com um “cheiro de retrocesso, de volta à dependência ao Estado, de solicitação ao Poder Civil para que legisle sobre a prática da fé”.⁶¹ Integrante do grupo católico na Câmara dos Deputados, Miguel Martini (PHSMG) garantiu ser “favorável a um tratamento igualitário para católicos e seguidores de outras religiões”, porém, receoso, desfiou preconceitos pondo em xeque a

⁵⁷http://www.acaoeducativa.org.br/portal/index.php?option=com_content&task=view&id=1934&Itemid=149

⁵⁸ <http://oglobo.globo.com/pais/mat/2009/08/27/camara-aprova-lei-geral-das-religoes-767358302.asp>

⁵⁹ http://senado.gov.br/sf/atividade/materia/detalhes.asp?p_cod_mate=92932

⁶⁰ <http://www.cfemea.org.br/noticias/detalhes.asp?IDNoticia=978>

⁶¹ Rádio Vaticano - http://storico.radiovaticana.org/bra/storico/2009-08/312697_editorial_perigo_no_ar!.html

idoneidade de seus principais concorrentes, alertando: “Mas não podemos esquecer que há espertalhões querendo tirar proveito de tudo. Hoje, qual o critério para se abrir uma igreja evangélica? Nenhum”.⁶²

Desconfiança tal qual, porém ainda mais contundente, foi expressa por editorial do jornal *O Estado de S. Paulo*. Oponente da concordata católica, por ignorar o Estado laico e privilegiar o catolicismo em detrimento do princípio da isonomia constitucional, o jornal considerou que a Lei Geral das Religiões poderá desembocar na alçada do Código Penal, ao abrir uma “imensa porteira para negócios escusos”. Os “vícios” da Lei Geral, afirmou, “começam com a total liberdade dada às ‘denominações religiosas’ para criar, modificar ou extinguir suas instituições, e avançam com as isenções fiscais para rendas e patrimônio de pessoas jurídicas vinculadas a quaisquer instituições que passem por religiosas”. Aqui é propriamente o estatuto religioso de determinados grupos neopentecostais que está sendo abertamente questionado, tomando por referências a “fé como negócio” e embaraços diversos de lideranças das igrejas Universal e Renascer em Cristo com a Justiça.⁶³

À guisa de conclusão

A emergência da competição e do pluralismo religiosos na esfera pública representa desafios diversos para a democracia, como a proteção dos direitos das minorias religiosas, a formação de maiorias políticas estáveis, a garantia de liberdade e tolerância religiosas e de coexistência pacífica de religiões concorrentes, bem como a autonomia do Estado diante dos crescentes poderes político, midiático e demográfico de grupos religiosos que rejeitam a distinção entre público e privado forjada na modernidade, cujos arranjos jurídico-políticos e ideologias secularistas procuraram confinar os grupos religiosos à esfera privada.

No embate com a Igreja Católica em torno da concordata, a conversão pentecostal à laicidade acabou por reduzir-se, a partir da proposta da Lei Geral das Religiões, à luta por tratamento estatal isonômico aos diferentes grupos religiosos. Parlamentares pentecostais negociaram com as bases políticas católicas e pressionaram seus pares no Congresso Nacional, visando defender seus interesses religiosos e, por tabela, os de outros grupos minoritários. Invocaram o princípio da laicidade para

⁶² http://www.direitoshumanos.etc.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4027:dinheiro-para-todos-catolicos-e-evangelicos-satisfeitos&catid=19:civil&Itemid=161

⁶³ “A fé como negócio”, http://www.estadao.com.br/estadaodehoje/20090902/not_imp428293,0.php

pleitear tratamento isonômico e evitar sua discriminação estatal. Sua defesa do Estado laico, porém, em boa medida parece ter sido circunstancial e dotada de caráter instrumental. Seu objetivo de ampliar sua influência na esfera pública tende a se contrapor à laicidade estatal e, concomitantemente, ao poder católico nos campos religioso e político. Embora o recurso à defesa da laicidade constitua importante instrumento jurídico-político empregado pelos pentecostais desde a Constituinte (e pelos protestantes desde as últimas décadas do Império) na defesa de sua liberdade e de seus interesses institucionais, sua prioridade política tem consistido em estender sua ocupação religiosa do espaço público e ampliar seus próprios privilégios. Daí que seu ativismo político tem efeitos ambíguos: age tanto em detrimento da própria laicidade quanto, em contraste, da hegemonia católica e de sua privilegiada e tradicional relação com o Estado brasileiro.

A controvérsia em torno do acordo católico e da Lei Geral das Religiões chama a atenção para o papel do Estado e, em menor medida, do ativismo político de grupos religiosos na configuração do campo religioso brasileiro, no reconhecimento público das diferentes organizações religiosas, na regulação da ocupação religiosa de espaços públicos e na aquisição de concessão de benesses estatais pelos grupos religiosos. Ao mesmo tempo, lança luz à existência de múltiplos e divergentes sentidos da laicidade no país e permite observar diferentes agentes em luta visando demarcar, definir e manipular a laicidade estatal, fixar seus limites, atualizar, corrigir e regular sua aplicação pelo Estado. Antagonismo que se expressa em propostas e intervenções de grupos religiosos e laicos que, baseados em ideais, valores e interesses divergentes, diferem amplamente quanto às atribuições do Estado laico e quanto aos direitos dos grupos religiosos de ocupar espaços públicos, de exercer poder na esfera pública e de estabelecer relações de cooperação com o Estado brasileiro.

No Brasil, a laicidade não constitui um valor nuclear da República, como ocorre no caso francês, nem a sociedade brasileira é secularizada como a francesa e nem nunca foi tomada por um anticlericalismo radical. A situação brasileira assemelha-se mais aos casos de Portugal, Espanha e Itália, países católicos do sul da Europa em que predomina uma “quase laicidade”, nos termos do historiador Fernando Catroga (2006), e em que a secularização da sociedade é menos acentuada do que, por exemplo, a da França e a do Reino Unido. A Igreja Católica domina o campo religioso e possui elevado poder temporal no Brasil, embora, diferentemente de suas congêneres européias, não tenha recorrido a ditadores para obtê-lo mediante a consecução de concordatas. Dotado de um

mercado religioso competitivo, o caso brasileiro difere igualmente dos países católicos do sul da Europa em razão do recrudescimento da disputa interreligiosa opondo católicos e pentecostais, com desdobramentos na esfera pública, especialmente na arena política e na mídia eletrônica. De modo que a laicidade constitucional do Brasil, criada em fins do século XIX num contexto sociocultural nem remotamente secularizado, apesar de balizar a atuação política de grupos religiosos e laicos em determinados litígios, ao menos no momento parece não dispor de maior força jurídico-política para auxiliar a secularização da sociedade.

Referências bibliográficas

- ALMEIDA, Ronaldo de; MONTERO, Paula. Trânsito religioso no Brasil. *São Paulo em Perspectiva*, São Paulo, vol. 15, n. 3, jul./set. 2001.
- ALVES, Rubem A. *Protestantismo e repressão*. São Paulo: Ática, 1979.
- ANTONIAZZI, Alberto. Observações finais. In: CNBB (Org.), *A Igreja Católica diante do pluralismo religioso no Brasil III*. Estudos da CNBB, 71. São Paulo: Paulus, 1994.
- BAPTISTA, Saulo. *Pentecostais e neopentecostais na política brasileira: Um estudo sobre cultura política, Estado e atores coletivos religiosos no Brasil*. São Bernardo: Instituto Metodista Izabela Hendrix; Annablume, 2009.
- BANCHOFF, Thomas (Ed.). *Democracy and the new religious pluralism*. New York: Oxford University Press, 2007.
- BEOZZO, José Oscar. Religião e Estado na história do Brasil. *Veredas*. Belo Horizonte, ano 1, n. 1, 2000, p. 107-124.
- BERGER, Peter L. Pluralism, protestantization, and the voluntary principle. In: BANCHOFF, Thomas (Ed.). *Democracy and the new religious pluralism*. New York: Oxford University Press, 2007, pp. 19-29.
- CASANOVA, José. Immigration and the new religious pluralism: A European Union/United States comparison. In: BANCHOFF, Thomas (Ed.). *Democracy and the new religious pluralism*. New York: Oxford University Press, 2007.
- CATROGA, Fernando. *Entre deuses e césores. Secularização, laicidade e religião civil. Uma perspectiva histórica*. Coimbra: Almedina, 2006.
- CESAR, Waldo A. *Para uma sociologia do protestantismo brasileiro*. Petrópolis: Vozes, 1973.
- CNBB. *A Igreja Católica diante do pluralismo religioso no Brasil II*. Estudos da CNBB, 69. São Paulo: Paulus, 1993.
- CUNHA, Luiz Antônio. A educação na concordata Brasil-Vaticano. *Educação & Sociedade*, Campinas, vol. 30, n. 106, jan./abr. 2009, p. 263-280.
- DELLA CAVA, Ralph. Igreja e estado no Brasil do século XX: sete monografias recentes sobre o catolicismo brasileiro, 1916/1964. *Estudos Cebrap*, 12, abr./jun. 1975, p. 5-52.
- DELLA CAVA, Ralph; MONTERO, Paula. *...E o verbo se faz imagem. Igreja Católica e os meios de comunicação no Brasil: 1962-1989*. Petrópolis: Vozes, 1991.
- FISCHMANN, Roseli. A concordata com a Santa Sé e o debate na Câmara Federal. *Educação & Sociedade*, Campinas, v. 30, n. 107, mai./ago. 2009.
- FRESTON, Paul. *Protestantes e política no Brasil: da Constituinte ao impeachment*. Campinas, Tese de Doutorado em sociologia, IFCH-Unicamp, 1993.

- _____. *Evangélicos na política do Brasil: História ambígua e desafio ético*. Curitiba: Encontro, 1994.
- GIUMBELLI, Emerson Alessandro. *O cuidado com os mortos: Uma história da condenação e da legitimação do espiritismo*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.
- _____. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, vol. 28, n. 2, 2008, p.
- MACHADO, Maria das Dores Campos. Competição religiosa e seus efeitos no pentecostalismo. Paper apresentado no XXII Encontro da ANPOCS, Caxambu, 1998.
- MAGGIE, Yvonne. O medo do feitiço – verdades e mentiras sobre a repressão às religiões mediúnicas. In: *Religião e Sociedade*, 13/1, 1986, p. 72-86.
- MAINWARING, Scott. *Igreja Católica e política no Brasil (1916-1985)*. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- MARIANO, Ricardo. Usos e limites da teoria da escolha racional da religião. *Tempo Social. Revista de Sociologia da USP*, São Paulo, vol. 20, n. 2, Nov. 2008, p. 41-66.
- MARIANO, Ricardo; PIERUCCI, Antônio Flávio. O envolvimento dos pentecostais na eleição de Collor. *Novos Estudos Cebrap*, n. 34, 1992, p. 92-106.
- MICELI, Sergio. *A elite eclesiástica brasileira (1890-1930)*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.
- MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, n. 74, mar. 2006, p.
- NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Entre a cruz e a encruzilhada*. São Paulo: Edusp, 1996.
- _____. Pluralismo e multiplicidades religiosas no Brasil contemporâneo. *Sociedade e Estado*, Brasília, v. 23, n. 2, 2008, p. 261-279.
- ORTIZ, Renato. O mercado religioso. *Comunicações do ISER*, n. 5, set. 1983, p. 25-32.
- PEREIRA, Rodrigo da Nóbrega Moura. A primeira das liberdades: O debate político sobre a liberdade religiosa no Brasil Imperial. *Desigualdade e Diversidade – Revista de Ciências Sociais da PUC-RIO*, Rio de Janeiro, n. 1, v. 1, jul./dez., 2007.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. Representantes de Deus em Brasília: a bancada evangélica na Constituinte. *Ciências Sociais Hoje*, 1989. São Paulo: Vértice / Revista dos Tribunais, ANPOCS, 1989, p. 104-132.
- _____. “Bye Bye, Brasil”. O declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. *Estudos Avançados*, USP, vol. 18, n. 52, 2004, p. 17-28.
- SANTOS, Lyndon de Araújo. O púlpito, a praça e o palanque: os evangélicos e o regime militar brasileiro. In: FREIXO, Adriano de; MUNTEAL FILHO, Oswaldo (Orgs.), *A ditadura em debate: estado e sociedade nos anos do autoritarismo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005.
- SCAMPINI, José. *A liberdade religiosa nas constituições brasileiras*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- SILVEIRA, Emerson José Sena da. Terços, “santinhos” e versículos: A relação entre católicos carismáticos e a política. *Revista de Estudos da Religião*, REVER, PUC-SP, São Paulo, ano 8, mar. 2008, p.54-74.
- STEIL, Carlos Alberto. Pluralismo, modernidade e tradição. Transformações do campo religioso. *Ciencias Sociales y Religión / Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 3, n. 3, oct. 2001, p. 115-129.
- SYLVESTRE, Josué. *Irmão vota em irmão*. Os evangélicos, a Constituinte e a Bíblia. Brasília: Pergaminho, 1986.
- VIEIRA, David Gueiros. *O protestantismo, a maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil*. Brasília: Editora UnB, 1980.