#

PÓS-GRADUAÇÃO LATO SENSU

CIÊNCIA POLÍTICA

JOSÉ ANTONIO CORREA LAGES

**A ATUAÇÃO DAS BANCADAS EVANGÉLICAS NAS CASAS LEGISLATIVAS FRENTE À PREVISÃO DE UM ESTADO LAICO NO BRASIL**

Brasília

2018

JOSÉ ANTONIO CORREA LAGES

**A ATUAÇÃO DAS BANCADAS EVANGÉLICAS NAS CASAS LEGISLATIVAS FRENTE À PREVISÃO DE UM ESTADO LAICO NO BRASIL**

Monografia apresentada à Faculdade UnYLeYa como exigência parcial à obtenção do título de Especialista em Ciência Política.

 Orientador: Prof. Róbison Gonçalves de Castro

Brasília

2018

**Resumo**

Este trabalho investiga a atuação política dos parlamentares integrantes das bancadas evangélicas no Congresso Nacional. Essas bancadas foram buscar no fundamentalismo religioso a base ideológica para a defesa de uma agenda conservadora que coloca em risco o princípio do Estado laico, com grave ameaça aos direitos e garantias dos cidadãos.

Palavras-chave: Bancada evangélica; fundamentalismo religioso; Estado laico; direitos e garantias.

**Abstract**

This work investigates the political action of the members of the evangelical groups in the National Congress. These groups have sought in religious fundamentalism the ideological basis for defending a conservative agenda that puts at risk the principle of the secular state, with a serious threat to the rights and guarantees of citizens.

Keywords: Evangelical groups; religious fundamentalism; Laic State; rights and guarantees.

Sumário

|  |  |
| --- | --- |
| INTRODUÇÃO .......................................................................................................... | 5 |
| CAPÍTULO 1: LAICIDADE DO ESTADO: UMA CONSTRUÇÃO HISTÓRICA 10  |  |
| * 1. Secularização: construção histórica e conceituação ............................................
 | 10 |
| * 1. A construção histórico-ideológica do conceito de laicidade ................................
 | 12 |
| * 1. Sem deixar de ser laico, vem surgindo um Estado mediador ..............................
 | 15 |
| * 1. Uma laicidade à brasileira: repensando suas bases teóricas ................................
 | 16 |
| CAPÍTULO 2: UMA NOVA CONFIGURAÇÃO DO CAMPO RELIGIOSO NO BRASIL E SEUS DESDOBRAMENTOS POLÍTICOS ............................................  | 21 |
| 2.1. A emergência dos novos movimentos religiosos ................................................. | 22 |
| 2.2. O protestantismo e o movimento evangélico na história política brasileira ........ | 24 |
| 2.3. O papel da mídia na expansão dos evangélicos: sua performance política ......... | 27 |
| 2.4. Novos atores no cenário político: a Bancada Evangélica e a Frente Parlamentar Evangélica ................................................................................................................... | 30 |
| CAPÍTULO 3: FUNDAMENTALISMO RELIGIOSO X LAICIDADE DO ESTADO: AMEAÇA AOS DIREITOS .....................................................................  | 33 |
| 3.1. O Fundamentalismo religioso como motor do ativismo parlamentar evangélico | 34 |
| 3.2. O fundamentalismo religioso como desafio à laicidade no Brasil ....................... | 37 |
| 3.3. A atuação das bancadas evangélicas e a ameaça aos direitos e garantias dos cidadãos e cidadãs ....................................................................................................... | 40 |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS...................................................................................... | 48 |
| REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS ....................................................................... | 51 |

**INTRODUÇÃO**

Uma das expressões mais polêmicas da crise da laicidade no Brasil, se assim podemos dizer, é a inserção articulada de grupos religiosos pentecostais e neopentecostais no cenário político-partidário-parlamentar, através, dentre outros instrumentos, da formação das denominadas bancadas evangélicas, desde a assembleia constituinte no final da década de 80. Esses grupos passaram a pressionar por alterações legislativas de nítido caráter conservador, quando não por obstrução de pautas consideradas progressistas, propostas pelos movimentos sociais, geralmente ligados aos grupos de esquerda.

O que está em jogo e merece uma discussão mais apurada, de um ponto de vista acadêmico, é justamente o avanço da onda conservadora, de nítido caráter fundamentalista, escudada na atuação daquelas bancadas diante dos limites e das contradições da nossa democracia, o que alcançou maior visibilidade em dias recentes. Afinal, a agressiva atuação desses grupos nas casas legislativas coloca ou não em risco a nosso sistema democrático, entendido como um regime de direitos? Esta é uma questão relevante para toda a sociedade, ainda mais neste momento de profunda crise política pela qual o país vem passando, desde o impeachment de Dilma Roussef.

Nosso interesse pela questão da laicidade do Estado surgiu como um pré-requisito para a nossa pesquisa de doutorado sobre o ensino religioso na escola pública no Brasil. Aprofundamos bastante o estudo desse tema durante o estágio que realizamos no grupo *Societés, Religions et Laicités* em Paris, no primeiro semestre de 2015. Pudemos perceber, como a laicidade passa por muitos questionamentos e percalços no Brasil contemporâneo, a ponto de, recentemente, o STF definir como constitucional o ensino religioso confessional nas escolas públicas brasileiras, contrariando toda uma visão já bem consolidada nos meios acadêmicos e educacionais do ensino religioso como área de conhecimento (ADI 4439, proposta pela Procuradoria Geral da República).

Pretendemos neste trabalho de conclusão de curso investigar a atuação daquelas bancadas evangélicas nas casas legislativas do Brasil, em especial no Congresso Nacional, frente à previsão de um Estado laico, previsto pela Constituição Cidadã de 1988. Não podemos esquecer que a laicidade do Estado, mais uma construção histórica específica de cada sociedade do que um conceito puro e fechado, de acordo com uma abordagem mais atualizada, é um dos pilares da jovem democracia brasileira. De qualquer forma, como ponto de partida, trataremos o conceito de *Laicidade* como independência ou indiferença do Estado frente aos diversos credos religiosos e como garantia fundamental para se preservar a própria liberdade religiosa na sociedade.

A questão que, de fato, queremos responder é se a atuação das bancadas evangélicas no Congresso Nacional é uma ameaça à laicidade e se ela coloca em risco a democracia brasileira com a ameaça aos direitos e garantias de seus cidadãos. Algumas reivindicações caras ao movimento feminista, como a ampliação ao direito do aborto, e ao movimento LGBT, como o direito ao casamento de pessoas do mesmo sexo, se destacam no conjunto dessas questões. Questões que acabaram tendo alguma definição até agora através do Judiciário e não do Legislativo. Exemplos disso foram o reconhecimento pelo STF em 2011 da união estável entre pessoas do mesmo sexo e o entendimento, em 2012, de que a interrupção da gestação de feto anencefálico não configura crime contra a vida.

Ainda não é grande a produção editorial sobre a atuação das bancadas evangélicas nas diversas casas legislativas do país. Em uma rápida pesquisa em sites especializados, podemos perceber que a lista de livros publicados sobre o tema é pequena. A produção de dissertações e teses acadêmicas só muito recentemente vem crescendo. Isto ocorre porque o próprio avanço dos grupos religiosos no parlamento é recente, vem desde a Constituinte em 88 e só nas eleições presidenciais de 2010 é que se revelou com maior nitidez seu poder de fogo. Desde 2015, toda a polêmica em torno da denominada “ideologia de gênero” nos planos de educação colocou mais uma vez esta questão na agenda política.

No entanto, já é considerável a quantidade de artigos publicados em obras coletivas e em revistas, bem como comunicações de trabalhos, entrevistas e outras publicações encontradas na internet que conseguem acompanhar mais de perto a rapidez da conjuntura política pautada na atuação daqueles parlamentares. Queremos destacar as publicações do *Grupo de Estudos de Gênero e Religião Mandrágora*, da Universidade Metodista de São Paulo, coordenado pela Profa. Dra. Sandra Duarte de Souza, professora no programa de pós-graduação em Ciências da Religião da mesma universidade. A maioria daquelas publicações destaca o posicionamento de políticos evangélicos em relação aos temas dos direitos reprodutivos e da homoafetividade, objetivando entender as tensões entre a afirmação política de uma moral sexual religiosa e a proposição de um Estado laico.

Como nosso referencial teórico, tomaremos a produção intelectual de Sandra Duarte de Souza, em especial sua obra *Fundamentalismos Religiosos Contemporâneos*, uma coletânea de textos que consideramos o pano de fundo do objeto da nossa pesquisa, e *Gênero e Religião no Brasil*, onde ela discute a tensa relação entre o movimento de ampliação dos direitos reprodutivos por parte dos grupos feministas e a reação religiosa normativa sobre todas as questões relacionadas com a liberdade sexual. Os parlamentares evangélicos têm tomado para si o papel de reguladores da sexualidade em nome de Deus. O argumento religioso apresenta-se como legítimo por si mesmo e uma verdade supostamente universal que não admite quaisquer questionamentos.

Sandra Duarte de Sousa busca na premissa *“vida é um dom de Deus”* a base do discurso parlamentar religioso contrário à descriminalização do aborto, convicção que une toda uma bancada de mais de uma centena de deputados federais, incluindo evangélicos e católicos. A pertinência de uma “frente religiosa”, que tenha força de voto na tramitação de projetos, apresenta a peculiaridade de unir vertentes díspares, por exemplo, quando o tema do projeto de lei – seja propor, discutir ou vetar – se relaciona a temas vinculados a questões morais como o aborto. Outra frente de grande tensionamento político, estudada pela professora, tem sido projetos de lei em torno da questão da homoafetividade. Os parlamentares evangélicos têm se posicionado contrários a qualquer avanço de direitos deste segmento da sociedade. Mais uma vez, a inerrância da palavra de Deus, com base nas pretendidas verdades bíblicas, tem sido a premissa da atuação desses parlamentares.

Faremos uma pesquisa bibliográfica para este TCC, já que se trata de um trabalho de conclusão de curso de pós-graduação *latu sensu*. A pesquisa bibliográfica é o meio de formação por excelência e constitui o procedimento básico para os estudos monográficos, pelos quais se busca o domínio do estado da arte sobre determinado tema. A maior parte dos textos a que nos propomos pesquisar pode ser encontrada na internet. Adotaremos como critérios de seleção a pertinência mais direta em relação à atuação das bancadas evangélicas e uma maior atualidade com respeito aos fatos da vida parlamentar. Tomaremos cuidado para selecionar os textos de clara produção acadêmica, fugindo dos que se apresentam apenas como um panfleto político. Estes textos serão abordados em uma visão crítica, sem perder de vista o nosso referencial teórico.

Queremos com este TCC entender as tensões entre a afirmação política de uma moral sexual religiosa, patrocinada pelas bancadas evangélicas, e a proposição de um Estado laico, voltado para os interesses de todos os seus cidadãos e cidadãs, a despeito de sua confissão religiosa e mesmo pela negação de qualquer uma delas. Para isso, dividimos este trabalho em três capítulos. No primeiro deles, iremos tratar exatamente sobre a questão da laicidade, entendida por nós muito mais uma construção histórica e política da sociedade ocidental, do que propriamente um conceito pronto e acabado, sem esquecer da distinção teórica e prática entre secularização (da sociedade) e laicidade (do Estado). Ainda no primeiro capítulo, faremos uma rápida, mas necessária, retrospectiva histórica da evolução errática do Estado laico no Brasil, destacando em função disso a hegemonia católica desde o período da colonização.

No segundo capítulo, trataremos da reconfiguração do campo religioso brasileiro, impulsionada pelos novos movimentos religiosos (NMRs), principalmente de origem pentecostal e neopentecostal. Trata-se de um fato político incontestável nas últimas décadas da nossa história. Um fato político mais do que um fato propriamente religioso, tal o seu impacto e repercussão em várias esferas do espaço público e do Estado. Impulsionados por uma forte presença midiática e por uma performance agressiva e competente de seus líderes e pastores, esses novos movimentos foram ocupando espaços cada vez mais visíveis na esfera pública. Sua expressão mais evidente é formação das denominadas “bancadas evangélicas” nas casas legislativas, orientadas para proposições de nítido caráter conservador ou para a obstrução de pautas consideradas progressistas por vários segmentos da sociedade.

No terceiro capítulo, confrontaremos as nossas conclusões dos dois primeiros capítulos. Analisaremos o crescimento do fundamentalismo religioso no segmento evangélico frente os princípios do Estado laico previstos na Constituição cidadã e democrática de 1988. Sabendo que a laicidade do Estado é um dos pilares da democracia moderna, focaremos neste capítulo o problema crucial proposto neste trabalho: a atuação das bancadas evangélicas, de nítido caráter fundamentalista, coloca em risco a nossa jovem e contraditória democracia, entendida como um regime de direitos e garantias de seus cidadãos? Traremos exemplos como as reivindicações do movimento feminista como a ampliação ao direito do aborto, e do movimento LGBT, como o direito ao casamento de pessoas do mesmo sexo. Analisaremos a reação dos parlamentares evangélicos frente a essas questões e seus argumentos para restringir ou obstruir essas pautas.

É importante ressaltar que essa atuação das bancadas evangélicas já foi caracterizada como uma ação tipicamente fundamentalista. Ela decorre de uma relação entre a instrumentalização da religião e a sacralização da política. Legitimados por uma tática de conveniência, o objetivo principal dessas bancadas é a luta contra o mal e a defesa dos costumes tradicionais, logo o aborto, a liberação sexual, o feminismo, o homoafetividade, temas que deveriam ser combatidos. Por outro lado, apresentando-se como porta-vozes da maioria dos brasileiros, porque a maioria é cristã, sinalizam claramente para a implantação de um projeto político a longo prazo que redundará, ao nosso ver, na abolição do Estado laico e na restrição de direitos civis aos parâmetros de mandamentos religiosos. Podemos esperar um momento em que todos os pecados vão se transformar em obrigações jurídicas dos “cidadãos”? Esta é a pergunta que não quer calar.

**Capítulo 1: Laicidade do Estado: uma construção histórica**

Abordaremos a questão da laicidade em uma perspectiva que vai muito além de um simples conceito e sim como construção social e histórica da sociedade moderna ocidental. De saída, não há como separar a construção deste conceito de laicidade da afirmação da racionalidade ocidental na modernidade, a partir do Renascimento e do Iluminismo. Por outro lado, percebe-se que existe uma grande confusão na utilização dos conceitos de secularização e laicidade. O senso comum e boa parte dos estudiosos tratam ambos como termos sinônimos que supostamente fariam referência a um mesmo fenômeno social e histórico. Também nas traduções, nos deparamos com esta confusão. Mas secularização e laicidade são processos sociais distintos, conceitos heterogêneos, mesmo com sua ocorrência no contexto da modernidade e se relacionando fundamentalmente com a autonomização das diversas esferas da vida social do controle e tutela da religião.

Catroga (2013) alerta que será importante correlacionar as distinções conceituais com as especificidades das experiências históricas que elas denotam, tanto mais que nem toda a secularização implicou uma laicidade, embora toda a laicidade pretendesse acelerar a secularização.  Para este autor, “muito do que caracteriza a secularização e laicidade está indissociavelmente ligado quer à área geocultural queÉmile Poulat, há algum tempo, definiu como *cristianitude*, quer aos seus preconceitos eurocêntricos e ocidentalocêntricos” (CATROGA, 2013, 10). Baubérot e Milot (2011) sugerem que secularização seja um termo reservado para a abordagem de dimensões sociais e culturais do retraimento do domínio religioso; já laicidade, dotado de autonomia em relação à secularização, é entendido como um modo de organização ou regulação política, incluindo seus aspectos jurídicos.

**1.1. Secularização: construção histórica e conceituação**

A noção de que a religião se constitui como fenômeno socio-antropológico no processo histórico de modernização ocidental já foi exaustivamente estudada e podemos considerá-la consensual. O paradigma weberiano sobre a secularização deu a esta ideia sua formulação mais analítica. Por este paradigma de interpretação, a objetivação da religião como uma esfera diferenciada da vida social é resultado de um movimento histórico iniciado pela modernidade e exponencialmente estimulado pelo ascetismo protestante. Weber afirmou que as religiões éticas, caracterizadas pela sua concepção abstrata da salvação, foram, direta e contraditoriamente, responsáveis pela racionalização da imagem de um mundo sem Deus (WEBER, 1982, 325).

Para Weber (2004), o aspecto mais importante da secularização como a entendemos hoje, estaria ligado ao domínio de um modo de agir racional e calculista com respeito ao objetivo que encontrou sua específica expressão histórica e social na ética da renúncia e da as cesse intramundana, próprio do protestantismo calvinista. A atitude protestante dá lugar àquela peculiar união do rigorismo religioso e aderência ao mundo que – constituindo o espírito do capitalismo – induz nas relações sociais um poderoso efeito de dessacralização. Para Marramao

“pela amplitude de perspectiva e pela riqueza de conteúdo analítico, a expansão weberiana do tema da secularização representa um verdadeiro divisor de águas, [...] constitui para a filosofia, não menos que para as ciências da cultura no século XX, um ineludível ponto de referência.” (MARRAMAO, 1997, 53).

De qualquer forma, percebemos que a religião deixou de ser, há muito tempo, o elemento estruturador da ordem social. A religião perdeu o seu lugar já na Europa do Século das Luzes e desde então sua posição na sociedade ocidental não parou de se retrair, mesmo que de forma não linear. Os valores e as normas que orientam o nosso comportamento são cada vez mais isentas de qualquer referência ao sagrado. Assim, na modernidade, a religião se desloca da esfera pública para a esfera privada. Este é o processo que denominamos de *secularização.*

A maioria dos autores vê hoje a secularização como declínio da religião, a perda de sua posição de eixo da sociedade, com a autonomização das diversas esferas da vida social do controle da autoridade religiosa. A religião no mundo moderno perde força e autoridade sobre a vida social e cotidiana. Por isso indaga Pierucci[[1]](#footnote-1): “Que soluções ou respostas inovadoras e criativas as religiões têm sido capazes de produzir em benefício de seu próprio prestígio que não sejam acomodatícias e condescendentes com a própria modernidade?” (PIERUCCI, 1997, 107).

Para Peter Berger, a secularização é um processo “pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos” (BERGER, 2003, 119). Para Daniele Hervieu-Léger, “a secularização não é, pois, a perda da religião, mas o conjunto dos processos de reconfiguração das crenças que se produzem em uma sociedade onde o motor é a não satisfação das expectativas que ela suscita, e onde a condição cotidiana é a incerteza ligada à busca interminável de meios para satisfazê-las.” (HERVIEU-LÉGER, 2008, 41).

**1.2. A construção histórico-ideológica do conceito de laicidade**

Vem de longe a discussão sobre a necessidade de um Estado laico, sem que se saiba exatamente que significado tem a expressão *laicidade.* A grosso modo, por este termo entende-se o princípio da autonomia das atividades humanas, ou seja, a exigência de que tais atividades se desenvolvam segundo regras próprias, que não lhes sejam impostas de fora, com fins ou interesses diferentes dos que as inspiram. Como ainda veremos, a laicidade é um processo social estreita e estritamente relacionado à esfera política e se refere, em uma concepção mais específica, à formação de um Estado sem vínculo com nenhum grupo religioso e de um espaço público neutro em matéria religiosa.

A expressão laicidade vem do termo *laico*, *leigo*. Etimologicamente, laico se origina do grego antigo *laós*, que significa povo ou gente do povo. De *laós* deriva a palavra grega *laikós* de onde surgiu o termo latino *laicus*. *Demos* também significa povo, mas é um termo mais restrito, para a parte da população livre das *poleis* gregas que possuía direitos políticos (os cidadãos). Já *laós* é o povo no sentido lato, abrangente, sem exceção. Os termos atuais *laico* e *leigo* exprimem uma oposição ao religioso, à instituição sagrada, àquilo que é clerical.

O termo latino *laicus* não passou diretamente para as línguas anglo-saxônicas. Mas a questão conceitual aqui não se resume a uma dificuldade linguística, há uma questão cultural envolvida no termo *Estado laico* no contexto europeu, onde laicidade sempre foi entendida como algo que tem a ver com a França tão somente e não corresponde a outros países.[[2]](#footnote-2) O termo somente aparece na França na década de 1870, mas somente em 1887, em seu *Novo Dicionário de Pedagogia e Instrução Primária*, Ferdinand Buisson (1911) assinalou o surgimento do substantivo *laicidade*. Até então, o termo não existia como substantivo, mas como um adjetivo sempre ligado a outro substantivo: Estado laico, Escola laica, Moral laica, etc.

A evolução semântica do conceito de laicidade carrega em si a sua complexa historicidade. É a confusão que se costuma fazer entre conceito e fenômeno de laicidade. Será necessário então observar, fora da França, casos em que poderíamos perceber a ideia de laicidade. L*aicity*, em inglês, é um termo criado artificialmente. Assim, o termo ‘laicidade’ possui uma grande imprecisão e ressonância em vários países. A origem de sua utilização recente, sem dúvida, é francesa – “*laicité*” – mas, como já foi dito, não encontra um correspondente nos países de língua inglesa. Trata-se de um termo intraduzível e incongruente, confundido muitas vezes com combate à religião numa sociedade que se deseja democrática e pluralista.

No entanto, as teses-chaves da laicidade na modernidade provem da Ilustração inglesa e de forma expressa na *Carta sobre a Tolerância* (1689) de John Locke: “Ninguém, nem um indivíduo, nem igrejas, nem mesmo comunidades têm algum título apropriado para invadir os direitos civis e os bens terrenos dos outros, sob a desculpa da religião” (LOCKE, 2011, 44). Nesta obra, Locke proclama a necessidade da neutralidade religiosa do Estado como condição e garantia da paz civil e a defesa da liberdade de crença em amplo sentido com a separação total dos poderes político e religioso.

Antes de tudo, é preciso destacar que a laicidade é um fenômeno político e não um problema religioso ou apenas social. É o Estado que se afirma e pode até impor a laicidade. Baubérot esclarece que a iniciativa de se impor a laicidade em dada sociedade pode ter como ponto de partida setores da sociedade civil, mas de um modo geral o que ocorre é “uma mobilização e mediação do político para que as intenções laicizadoras se operacionalizem e se realizem empiricamente” (BAUBÉROT, 2005, 8). Podemos falar em laicidade quando o poder político não é mais legitimado pelo sagrado e quando não há a dominação da religião sobre o Estado e a sociedade, implicando a autonomia do Estado, dos poderes e das instituições públicas em relação às autoridades religiosas e a dissociação da lei civil das normas religiosas.

A laicidade não deve ser confundida com a liberdade religiosa, o pluralismo e a tolerância. Podemos encontrar liberdade religiosa, pluralismo e tolerância sem que haja laicidade, como é o caso da Grã-Bretanha, da Suécia e da Noruega. A Constituição imperial do Brasil já garantia também o direito à liberdade a outras religiões além do catolicismo romano. Apesar da união entre Estado e Igreja Católica, sendo esta a religião oficial do Império, já existia neste período um determinado grau de liberdade religiosa (MARIANO, 2005).

Nisto consiste o domínio da *laïcité*, uma esfera sociopolítica livre dos símbolos religiosos e do controle clerical. Esse foi o caminho tomado pela França, países latinos, católicos, embora as expressões de laicidade sejam diversas no interior de cada um deles. Essa especificidade serve como a metáfora básica para todas narrativas de subtração da modernidade secular, que tendem a entender o secular como meramente o espaço deixado para trás quando essa realidade mundana é livre da religião.

Há que se enfatizar mais uma vez que laicidade e secularização são termos que não se referem a idênticos processos históricos e sociais. Segundo Catroga (2010), observam-se em diversos países europeus, sociedades altamente secularizadas como a Inglaterra e a Dinamarca, onde as práticas, os comportamentos religiosos estão em franco declínio, mas que, entretanto, não são Estados laicos. Este autor ainda aponta para a existência de uma semi-laicidade em países como Alemanha, Bélgica e Holanda, que são Estados não confessionais, mas que apoiam e subsidiam as religiões, e uma quase laicidade em países como Portugal, Espanha e Itália. Nestes países, o Estado é laico juridicamente, mas celebrou diversas concordatas que acabaram por privilegiar o grupo religioso majoritário. Estas últimas são sociedades altamente religiosas, portanto não secularizadas ou menos secularizadas, porém o Estado, do ponto de vista jurídico e constitucional, é laico.

O caso brasileiro se assemelha com o que ocorreu com os países do sul da Europa de influência católica, configurando-se uma ‘quase laicidade’ ou uma ‘laicidade de reconhecimento’ (RODRIGUES, 2013), pois, ao longo da história brasileira, mesmo com a separação formal entre o poder político e a organização religiosa majoritária, pululam os “vínculos, compromissos, contatos, cumplicidades entre autoridades e aparatos estatais e representantes e instituições católicas” (GIUMBELLI, 2002, 155).

**1.3. Sem deixar de ser laico, vem surgindo um Estado mediador**

Então, podemos afirmar que a laicidade está mudando? Exatamente isso. O modelo francês de laicidade, entendido como o Estado forte que garante a universalidade da cidadania igual para todos e que busca sua soberania em função da sua própria razão, da moral natural que sustenta a separação estrita entre Estado e Religiões e que basta para a ética da nação, estaria mudando a partir da crítica ao universalismo e ao modelo de pensamento moderno. Em um contexto mais amplo, esta crítica faz parte da crise de transição paradigmática apontada por Boaventura de Sousa Santos (2010) a partir dos anos 70 e 80, quando surgem outras epistemologias que passam a questionar cada vez mais a totalidade e o universalismo da razão ocidental que tem na laicidade absoluta um dos seus desdobramentos políticos.

Refletindo esta transição mais ampla, verificamos na atualidade a tendência da *separação flexível* entre o Estado e as religiões assumir contornos próprios em países da Europa mediterrânica e mesmo em outros, marcados pelo reconhecimento público do fato religioso e pelo movimento do Estado em validá-lo. Segundo a tendência apontada por Portier (2011a), a laicidade caracterizada pelo regime de separação flexível admite o reconhecimento do fenômeno religiosoe seu papel público complementar ao Estado, a serviço da construção de identidades, como elemento cultural.

Para Rodrigues,

“Tal reconhecimento compreende a individualidade expressa na ideia de memória, enraizamento e etnicidade que ao serem acionadas servem à construção da noção de identidade. Essa nova concepção de sujeito alia-se ao novo significado de Estado, agora, não assimilacionista, mas a serviço das singularidades que emergem da sociedade.” (RODRIGUES, 2013, 159).

Este novo papel público do fato religioso admite a inserção da religião no espaço público e sua contribuição à coesão social, engajando-se na ideia de coletivo integrado ao projeto comum do Estado, sem negar os enraizamentos regionais, culturais, étnicos. “Articula assim o uno ao múltiplo, a igualdade com a diferença” (RODRIGUES, 2013, 159). Essa nova perspectiva de laicidade vai ao encontro do pensamento mais recente de Jürgen Habermas. Segundo este autor, a modernidade pressupõe um modelo de convivência razoável que permita a coexistência dos estilos de vida pela integração dos cidadãos nos marcos de uma cultura constitucional compartilhada.

Nessa linha de raciocínio, que busca refletir sobre a relação entre religião e Estado secular/laico e o lugar das religiões na esfera pública das sociedades modernas, compreende-se que os secularizados não devem negar potencial de verdade a visões de mundo religiosas. Trata-se, portanto, de refletir que assim como o modelo de laicidade tem passado por mudanças devidas às transformações socioculturais, frente a esse quadro também as religiões se recompõem e esses processos são mútuos e interdependentes.[[3]](#footnote-3) Ao atualizarmos, então, o debate sobre a laicidade para os nossos dias, é necessário repensar as grandes transformações sociais e culturais, particularmente as religiosas dos últimos 30 anos em todo o mundo, o que tem levado a mudanças na construção de conceitos como público, estatal e privado.

**1.4. Uma laicidade à brasileira: repensando suas bases teóricas**

No Brasil, a produção teórica sobre a secularização e a laicidade está em franco crescimento. Sem dúvida, é um tema emergente da pauta social e política do país. Observamos que quase sempre este debate na Academia e as publicações dele decorrentes partem de temáticas específicas que exigem necessariamente a discussão sobre a secularização da sociedade e a laicidade do Estado, como os direitos reprodutivos, a união civil de pessoas do mesmo sexo (casamento gay) e o ensino religioso na escola pública. Mais recentemente, com a formação das denominadas bancadas evangélicas no Congresso Nacional, é possível perceber outro importante viés desta questão na intervenção direta de grupos religiosos na esfera político-legislativa, o que ficou bastante evidenciado nas duas últimas eleições presidenciais e na atual legislatura com a eleição de Eduardo Cunha como presidente da Câmara dos Deputados.

De qualquer forma, ao analisarmos o panorama atual deste debate no Brasil, parte desta produção está presa a um forte viés jurídico-político e pode ser encontrada não apenas nos meios acadêmicos, mas em vários outros segmentos da sociedade, em alguns partidos de esquerda ou em tendências deles, sindicatos e em alguns movimentos sociais, dentre os quais principalmente os grupos feministas, os de reivindicação dos direitos dos homossexuais e os de defesa e promoção da cultura afro-brasileira. Podemos observar que muita coisa que se escreve e se publica no Brasil neste sentido tem um caráter mais reativo do que propositivo, diante do avanço de tendências religiosas fundamentalistas e outros movimentos mais conservadoras na esfera pública. Boa parte desta produção tem sido feita mais no fragor dos embates sociais e políticos da crise política em que vivemos, deixando de se referenciar em autores consagrados, principalmente europeus, que tem se debruçado sobre esta questão há décadas.

Giumbelli, tratando da liberdade religiosa e do mercado religioso no Brasil, chama a atenção para a falta de estudos sobre a dimensão propriamente jurídica do lugar da religião na sociedade brasileira. Mas ele se refere, na verdade, à pouca relevância que os cientistas sociais dão às definições que leis ou juristas oferecem a este tema. Esta recusa, mais do que uma escassez, tem, na verdade, para ele, uma perspectiva que despreza, exterioriza ou anacroniza o papel do Estado na conformação do campo religioso brasileiro:

“Têm-se abordagens que, ao tratar do campo religioso, ou sentem-se à vontade para jamais mencionar o envolvimento do Estado, ou, ocupando-se deste, associam-no a configurações ou fatores que perdem (ou deveriam perder) espaço ou hegemonia. Em um caso, as análises recorrem a conceitos e categorias que formam campos semânticos em retorno de noções de “individualismo religioso” e “mercado de bens de salvação”. No outro, são novamente as relações privilegiadas entre o Estado e a Igreja Católica que ocupam o centro da cena.” (GIUMBELLI, 2002, 233).

Observamos que o Estado brasileiro reconhece a presença do fato religioso como realidade social, seja pelas instituições que o representam, seja pela vivência da religião por boa parte de seus cidadãos-crentes. Esta é uma das razões que podem explicar porque, desde 1990, outros autores vêm dando importante contribuição ao debate no campo da sociologia e da antropologia e mesmo em outros campos da ciência, tentando restabelecer um vínculo plausível com os teóricos europeus, usando expressões como *laicidade à brasileira* para descrever a relação do Estado com o fenômeno religioso entre nós.[[4]](#footnote-4) Podemos citar, dentre outros, Giumbelli, Ari Pedro Oro, Ricardo Mariano, Paula Montero, Júlia Miranda, Raquentat Júnior, Elisa Rodrigues, além do próprio Flávio Pierucci.

Mesmo que se aceite a relevância da religião como “referencial de vida”, observamos que se destaca a natureza subjetivo-emotiva inadequada à laicidade e à esfera pública. Diante disso, Rodrigues (2012) indaga: de que laicidade nós estamos falando? Aquela perspectiva vê o par *público-privado* em termos de uma evolução linear, do tempo da Igreja para o tempo do Mercado: “a transição para a compreensão de que o espaço religioso tem referencial próprio que o fiel carrega consigo, por escolha subjetiva, enquanto o espaço público é o espaço de todos, como direito e dever, sem exclusão” (FISCHMANN, 2006). Ou ainda: “Considerando que a educação é um bem público e a religião é objeto de foro privado, doutrinas, crenças e valores religiosos deveriam ser ensinados somente nas comunidades morais, ficando alheia às escolas públicas” (DINIZ, 2010, 19).

Santos (2014) ressalta que a distinção entre o espaço público e o espaço privado e o confinamento da religião a este último é hoje um elemento central do imaginário político de raiz ocidental, tanto no plano da regulação social como da emancipação social. Mas tudo aponta hoje para uma configuração do religioso que opera uma lógica de deslocamento de fronteiras e ressignificação das práticas (BURITY, 2001). A desconstrução da fronteira público/privado é o resultado de processos que em muitos casos não estavam previstos e nem mesmo tinham como objetivo alcançá-la. Processos onde a resistência, a insatisfação ou a frustração/desilusão face às formas concretas assumidas pela modernização encontraram no espaço e na linguagem da religião uma de suas superfícies de inscrição, embora aqui seja preciso especificar contextualmente qual (definição ou forma institucional de) religião. Na opinião de Burity, “não há nem apagamento da fronteira nem uma mera inversão da posição hegemônica. Há um deslocamento da mesma” (BURITY, 2001, 32).

O efeito contraditório mais marcante destes dois processos é o de que o aprofundamento da experiência religiosa como algo pessoal, individual, íntimo se dá ao par com uma *desprivatização* ou *publicização* do religioso. As mudanças históricas, ocorridas principalmente a partir dos anos 80, contribuíram para redefinir a fronteira público/privado de modo a alterar ou provocar um realinhamento na relação entre política e religião.

No plano teórico, a partir dos anos 70, foi possível separar a secularização de suas origens ideológicas na crítica da religião pelo Iluminismo, diferenciando-a como uma teoria autônoma em relação ás esferas religiosa e privada, e separando-a da linha de raciocínio que levava ao fim da religião. Nos anos 80, percebeu-se que a perda de suas funções sociais não supunha necessariamente a sua privatização.

No Brasil, o processo que levou à separação entre Estado e Igreja alocou a religião na sociedade civil, e não na esfera privada. É possível arrolar os mais diversos exemplos históricos para demonstrar que a emergência de estados laicos não tem como decorrência necessária e mecânica a privatização da religião na esfera doméstica. Não é fácil resolver esta ideia moderna de privatização religiosa e reconhecer, ao mesmo tempo, as dimensões comunitárias e sociais que todo fenômeno religioso evidentemente comporta.

Embora a concepção de laicidade exigida pelos secularistas reivindique o *regime de separação rígida*, no caso brasileiro permanece a tradição histórico-cultural como dispositivo que favorece a presença da religião na esfera pública. Mesmo que constitucionalmente as religiões não sejam subvencionadas ou assumidas pelo Estado, permanece muito forte sua presença histórica numa cultura que caracteriza-se por ser religiosa. “No Brasil, *laicidade* e *separação* significam que é constitucionalmente interdito ao Estado pronunciar-se a respeito de qualquer confissão religiosa, mas isso não significa a saída da religião da esfera pública” (RODRIGUES, 2012, 167).

Aprofundando a compreensão que se pode ter das expressões ‘todos são iguais’, ‘direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança, à propriedade’ presentes em nossa Constituição, percebemos, de pronto, que são revestidas de princípios filosóficos ligados ao processo histórico que alicerça a doutrina liberal. Essas influências foram determinantes para o processo de formação do Estado brasileiro. Mas entre a *laïcité* conquistada pela França iluminista em 1789 e a construção da Constituição Brasileira em 1988, passaram-se pelo menos dois séculos, tempo em que a *laicidade à francesa* conheceu importantes ressignificações, como já vimos, e a formação secular do Estado brasileiro procedeu segundo peculiaridades específicas de nossa história, bem diferentes do modelo conflitivo francês, pelo menos neste aspecto específico (Rodrigues, 2013).

Assim, de forma diferente da laicidade francesa, que recusa a religião, ou da laicidade estadunidense, que admite plenamente a liberdade religiosa, no Brasil secular, a separação poderia ser considerada *flexível* porque reconhece o fato religioso[[5]](#footnote-5). O esforço dos laicistas em combater o fato religioso, nesse sentido, inscreve-se no antigo comportamento de combate ao interesse católico de hegemonia (MIRANDA, 2011), seja da moral privada ou da educação pública. Podemos afirmar que se trata de uma interpretação positivista da Constituição de 1988 aquele sentido de laicidade/laico em sua acepção de regime de *separação rígida*, desprezando o passado histórico e os deslocamentos do religioso na sociedade brasileira.

**Capítulo 2: Uma nova configuração do campo religioso no Brasil e seus desdobramentos políticos**

Justo no momento em que o debate acadêmico em todo o mundo constata e leva em conta um novo papel público do fato religioso, admitindo a inserção da religião no espaço público e sua contribuição à coesão social e à ideia de coletivo integrado ao projeto comum do Estado, na América Latina, e especialmente no Brasil, os próprios fundamentos da laicidade passam a ser impactados por um novo cenário religioso. Na verdade, é como que uma nova realidade se impusesse a todo um pensamento mais recente sobre o papel do Estado que, como vimos, na opinião de Danièle Hervieu-Léger (2008) e Elisa Rodrigues (2013) adquire, ou talvez deveria adquirir, uma função mediadora, através de uma nova visão de separação flexível entre o Estado e as religiões.

O cenário religioso brasileiro tem apresentado novas configurações que vêm transformando estruturas paradigmáticas, interpõem novas fronteiras, estabelecem desafios e exigem novas interpretações. Dentre outros fenômenos identificados nesse campo, a relação entre política e religião tem possibilitado a manifestação de diversos acontecimentos que questionam os limites do Estado laico no Brasil. Essa temática pode ser analisada a partir da grande mobilização dos segmentos evangélicos e de seus representantes na esfera política que, durante muito tempo, mantiveram-se alheios a questões públicas, mas que, na contemporaneidade, se apresentam plenamente adaptados à estrutura político-partidário-eleitoral , até mesmo com a elaboração de projetos para a manutenção e ampliação de seu capital político.

Neste segundo capítulo, trataremos da reconfiguração do campo religioso brasileiro, impulsionada pelos novos movimentos religiosos (NMRs). Trata-se de um fato político incontestável nas últimas décadas da nossa história, tal o seu impacto e repercussão em várias esferas do espaço público e do Estado. Impulsionados por uma forte presença midiática e por uma performance agressiva e competente de seus líderes, esses novos movimentos vêm ocupando espaços cada vez mais visíveis na esfera pública. A formação das denominadas “bancadas evangélicas” nas casas legislativas é atualmente a sua expressão mais explícita, orientadas para proposições de nítido caráter conservador ou para a obstrução de pautas consideradas progressistas por outros segmentos da sociedade.

**2.1. A emergência dos novos movimentos religiosos**

A heterogeneidade relativa às inúmeras igrejas protestantes no Brasil deve-se, dentre várias razões, ao momento em que cada grupo chega ao país, às variadas formas de exercício do poder no interior destas instituições, à recepção e apropriação que cada uma faz de orientações teológicas e, mais ainda, ao uso da mídia e à possibilidade ou não de envolvimento com a política partidária e eleitoral. Qualquer que seja a análise feita sobre o protestantismo brasileiro, “tal heterogeneidade precisa ser reconhecida, problematizada e controlada, para que não incorramos em preconceitos, generalizações ou atitudes isoladas, seja das igrejas, dos líderes religiosos ou ainda de indivíduos ligados às mesmas” (ALMEIDA, 2014, p. 38).

A história do protestantismo brasileiro se inicia com a chegada dos protestantes históricos a partir do século XIX. Entre eles, os luteranos vindos com a imigração alemã nas primeiras décadas desse século, bem como os presbiterianos, metodistas e batistas, de outros países (ORO, 2006, p. 212). Já os grupos denominados de pentecostais só surgiram a partir da segunda década do século XX, fruto da ação de missionários estrangeiros que fundaram a Congregação Cristã no Brasil[[6]](#footnote-6) (1910) e a Assembleia de Deus[[7]](#footnote-7) (1911), a primeira onda. O pentecostalismo é um movimento que enfatiza a experiência direta e pessoal com Deus através do Batismo no Espírito Santo. O termo “Pentecostal” vem de Pentecostes, um termo grego utilizado para descrever a descida do Espirito Santo sobre os seguidores de Jesus, conforme descrito no livro dos Atos dos Apóstolos. Já o termo “evangélicos” é empregado genericamente para designar os grupos cristãos não católicos romanos ou católicos ortodoxos.

O crescimento do pentecostalismo se intensificou, no entanto, entre as décadas de 1950 e 1970, com o aparecimento de outras igrejas como o Brasil para Cristo em 1955 e a Deus é Amor em 1962, a segunda onda, e a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) em 1977, dentre outras. As igrejas surgidas na primeira e na segunda ondas são as propriamente denominadas de pentecostais. Nas últimas décadas, o decréscimo da hegemonia da Igreja Católica é constatado em relação à redução do seu número de adeptos, o que pode ser constatado também na maioria dos países latino-americanos. No Brasil, o censo de 1991 constatou a existência de 83% de católicos em toda a população, enquanto, em 2010, este percentual caiu para 64,5%, segundo o IBGE. O que ocorre com os evangélicos é o oposto, ou seja, um crescimento acelerado, mais especificamente nas regiões mais pobres das periferias das regiões metropolitanas. No Brasil, a população evangélica era de 9% em 1991 e chegou a 22% em 2010 (ALMEIDA, 2014, p. 40).

Devemos destacar que o crescimento evangélico se intensifica, sobretudo a partir de 1980, momento em que este obtém na sociedade brasileira maior protagonismo no espaço público, fruto, dentre outras razões, do intenso uso da mídia e da ampliação de sua presença na esfera política e partidária (MARIANO, 2009, p. 112), como ainda veremos em maiores detalhes. “E mesmo que sem o reconhecimento da grande mídia, do Estado e da opinião pública [naquele momento], as instituições evangélicas crescem especialmente nas periferias das regiões mais urbanizadas e mais pobres do país” (ALMEIDA, 2014, p. 41). Essas regiões são marcadas por grandes problemas sociais e foi onde o catolicismo conseguiu apenas uma frágil adaptação.

Enquanto os protestantes históricos são referenciados à Europa da Reforma Protestante do século XVI, os pentecostais o são aos Estados Unidos do início do século XX, país onde esse movimento se inicia, e tão logo chega ao Brasil. Segundo o censo de 2010 do IBGE, praticamente apenas um em cada cinco evangélicos encontra-se entre os protestantes históricos. Já os pentecostais representam de três a quatro em cada cinco evangélicos brasileiros, totalizando o expressivo contingente de 13,3% do total da população nacional.

É preciso, no entanto, observar as grandes diferenças no interior do pentecostalismo, principalmente com as igrejas surgidas a partir das décadas de 1970 e 1980: a IURD (1977), fundada pelo Bispo Macedo, a Internacional da Graça de Deus (1980) fundada por Romildo Ribeiro Soares, mais conhecido como Missionário R. R. Soares, e a Renascer em Cristo (1986), fundada pelo casal de bispos Estevam Hernandes e Sônia Hernandes, a terceira onda, todas classificadas como neopentecostais. Segundo Oro (2011, p. 384), essas igrejas diferenciam de alguma maneira pela ênfase que dão à batalha espiritual contra o demônio, à teologia da prosperidade e ao exorcismo, além do uso intensivo dos meios de comunicação, especialmente da televisão.

No censo de 2010, praticamente três em cada quatro pentecostais brasileiros fazem parte de cinco igrejas: Assembleia de Deus com mais de 12 milhões de adeptos, Congregação Cristã do Brasil com mais de dois milhões, Universal do Reino de Deus e Evangelho Quadrangular, com quase dois milhões cada uma, e Deus é Amor com quase um milhão. Entendemos que tais dados podem sugerir uma maior dispersão de adeptos – antes mais concentrados nestas cinco igrejas do que dez anos antes – em outras igrejas como, por exemplo, a Igreja Mundial do Poder de Deus, que se destaca sobremaneira, pelo uso intenso que faz da mídia. Ela foi fundada em 1998 pelo Apóstolo Valdemiro Santiago em Sorocaba (SP), como uma dissidência da IURD. Mas temos que relativizar esse decréscimo em vista do percentual dos que não informaram sua denominação, aliás bastante expressiva, passando de 1% em 2000 para 4,8% em 2010 (ALMEIDA, 2014). Passam a ficar conhecidos como “evangélicos sem igreja” ou “evangélicos não praticantes”, em um trocadilho com os “católicos não praticantes”, expressão já bem mais antiga.

A pentecostalização é um fenômeno religioso que ultrapassa as fronteiras das igrejas que surgiram entre nós a partrir do início do século XX. Muitas igrejas protestantes tradicionais passaram por uma verdadeira metamorfose ao assimilarem doutrinas, rituais e outras manifestações próprias dos evangélicos pentecostais e neopentecostais. Essas igrejas acrescentaram geralmente o qualificativo de “reformadas” às suas denominações tradicionais. E mesmo a Igreja Católica Romana não ficou imune a este processo de pentecostalização. É muito forte um segmento católico contemporâneo conhecido como Renovação Carismática Católica que enfatiza também o Batismo pelo Espírito Santo. Ao conjunto destes movimentos religiosos que leva a uma profunda reconfiguração do campo religioso brasileiro a partir da década de 1980, é que os sociólogos da religião têm denominado de Novos Movimentos Religiosos, conhecido pela sigla NMRs.

**2.2. O protestantismo e o movimento evangélico na história política brasileira**

Praticamente inexistente no Império, a presença evangélica era ainda muito restrita nos primeiros anos da República. Apesar de poucos casos de atuação de protestantes na política brasileira no âmbito local, para Freston (1993), a presença protestante no Parlamento da República Velha quase não existe. Alguns fatores que o explicam eram a baixa participação dos eleitores no conjunto da população, o controle político pelas oligarquias rurais e a tendência monarquista dos luteranos, o maior grupo até então.

A partir dos anos 1930, observa-se algumas mudanças significativas à medida em que se ampliava a participação política da população. No entanto, era grande a desconfiança dos grupos protestantes com o governo Vargas devido à sua reaproximação com a Igreja Católica. Apesar da não eleição de candidatos declaradamente evangélicos, o pastor metodista Guaracy Silveira foi eleito para a Constituinte em 1933 pelo Partido Socialista. Ele foi um marco na representação política evangélica brasileira, apesar da proporção de evangélicos no país e ainda a pequena participação da população eleitoral brasileira. Guaracy foi novamente eleito para a Constituinte de 1945, mas sempre teve uma atuação política independente das igrejas. Neste período, é praticamente ausente a participação dos grupos pentecostais.

Já na década de 1960, com o apoio oficial da Igreja O Brasil para Cristo, foram eleitos dois parlamentares evangélicos. Assim, esta denominação inaugurou a política de lançar candidaturas oficiais das igrejas, precursora da que é adotada hoje por várias outras. Mas durante o regime militar, essa política era mais uma exceção do que uma regra, até porque, independente da configuração do sistema partidário, a grande maioria dos pentecostais continuou avessa à política partidária (“*crente não se mete em política*”), tendo praticamente se auto excluído da busca de representação política (MARIANO, 2009, p. 115). Freston (1993) nos chama a atenção para o fato de que, ainda em 1981, a igreja Assembleia de Deus proibia pastores não licenciados de se candidatarem a qualquer cargo eletivo.

Assim, entre 1910 e 1982, o protestantismo brasileiro elegeu apenas cinco deputados federais. Porém, entre as eleições de 1982 e 1986, a representação evangélica na Câmara dos Deputados cresceu 900%, tendo sido creditada, sobretudo, à proeminência dos pentecostais, exceto a Congregação Cristã no Brasil e a Brasil para Cristo que ainda se mantém distantes de qualquer participação político-eleitoral. Nesse sentido, podemos afirmar que, dentre as razões para esse crescimento abrupto, estariam o aumento do contingente evangélico da sociedade, conjuntamente a uma maior organização interna das igrejas que passaram a lançar candidaturas oficiais. Para Almeida,

“Tudo isso foi [...] viabilizado por características do sistema político brasileiro como a expansão do eleitorado, mesmo durante o regime militar, a manutenção do voto obrigatório, o contexto da redemocratização e às viabilidades encontradas nos sistemas partidário e eleitoral inaugurados na reabertura na reabertura política da década de 1980 [...]”. (ALMEIDA, 2014, p. 52).

Para o cientista político Joanildo Burity (2006, p. 190), o modelo de inserção pentecostal na política brasileira, a partir de 1986, foi relativamente bem sucedido em virtude de um metódico processo seletivo no interior das igrejas com o intuito de garantir a votação em massa naqueles candidatos que contariam com o carisma institucional da igreja (*irmão vota em irmão*). O modelo antagônico adotado pelos protestantes históricos não garantia a eleição de seus representantes. Para Ari Pedro Oro (2011, p. 390), duas razões explicam o sucesso político dos pentecostais, uma de ordem simbólica e outra de ordem prática. A primeira estaria no sentido de moralizar e exorcizar a política, enquanto a segunda seria no sentido de defender os interesses institucionais das próprias igrejas diretamente com o poder público.

Na Assembleia Nacional Constituinte em 1986, os evangélicos elegem um total de 32 deputados federais e formam a maior bancada atrás apenas do Partido do Movimento Democrático Brasileiro (PMDB), do Partido da Frente Liberal (PFL) e do Partido Democrático Social (PDS), ganhando protagonismo na sociedade a partir de 1987. Deste total, Pierucci (1996, pp. 168-169) relata que foram 18 pentecostais, sendo 14 da Assembleia de Deus. A atuação desta bancada suprapartidária caracterizou-se pelo uso de temáticas morais caras aos evangélicos na política a partir de 1987 e também pelo fato de a ala conservadora desta bancada ser majoritária e sempre pretender se mostrar como um bloco coeso, apesar das grandes diferenciações internas – fossem estas denominacionais ou de posicionamento político.

Entre 1986 e 2002, foi a IURD que obteve um constante crescimento no número de parlamentares eleitos para a Câmara dos Deputados Federais, o que só foi estancado a partir de 2006, devido a uma série de escândalos de corrupção, como o *mensalão* e a *máfia dos sanguessugas* que atingem em cheio parte significativa da sua bancada, bem como metade de toda a bancada evangélica no Congresso Nacional durante a legislatura 2003-2006 (MARIANO, 2009, p. 122). A IURD elegeu 1 deputado em 86, 2 em 90, 6 em 1994, 14 em 1998, 17 em 2002, mas 6 em 2006 e 7 em 2010.

A redução do número de votos e consequentemente, de representantes da IURD em 2006 e em 2010 em relação a 2002 parece indicar que houve alguma queda na fidelidade de seu eleitorado, antes tão cativo. Mas é preciso destacar que – somados aos escândalos já citados – a queda numérica de adeptos da IURD apontada no censo de 2010, além de uma grande dissidência em suas fileiras que deu origem à Igreja Mundial do Poder de Deus, além da Internacional da Graça de Deus, que se tornaram fortes concorrentes da IURD. Estas igrejas já elegeram representantes em 2010. Em relação a estas, é possível que elas estejam de fato se beneficiando do decréscimo demográfico da IURD, bem como de seu desgaste na opinião pública, na política e mesmo no campo religioso.

No cômputo geral, com exceção da Assembleia de Deus, são as igrejas neopentecostais que têm obtido maior êxito eleitoral, especialmente se comparadas aos protestantes históricos. Seus projetos políticos seriam mais e melhor definidos, além de fazerem uso intenso da mídia e até de alguns meios ilícitos, como em 2008 quando empresas construtoras de templos da IURD estariam entre as principais contribuintes de campanha dos seus candidatos oficiais. O Partido Republicano (PRB), organizado pela IURD, foi o quarto partido em doações financeiras nas eleições de 2010, atrás apenas do Partido dos Trabalhadores (PT), Partido da Social Democracia Brasileira (PSDB) e Democratas (DEM), e nesse sentido, as doações de tais empreiteiras seriam responsáveis por tal volume.

A bancada evangélica cresceu 65% entre as eleições de 2006 e 2010, também em virtude de ataques de candidatos evangélicos a iniciativas da sociedade civil como a criminalização da homofobia e a descriminalização do aborto. Conforme levantamento de Leonildo Campos (2010), nas eleições de 2010, a Assembleia de Deus elegeu 19 deputados, a IURD 7, a Quadrangular 4, a Internacional da Graça de Deus 3 e outras denominações pentecostais 8. Eram 41 deputados evangélicos na legislatura iniciada em 2011.

**2.3. O papel da mídia na expansão dos evangélicos: sua performance política**

As igrejas nunca descartaram uma interação com as mídias, pois estas tornavam possível publicidade e visibilidade de sua presença nos espaços sociais. No Brasil, a sua presença mais intensa nas mídias remonta aos anos 1950, com o rádio. A partir dos anos 1990, há um amplo empreendimento da sua presença na TV e nas diferentes mídias, e entre os evangélicos, mais precisamente os pentecostais, formaram-se grupos marcadamente hegemônicos. A formação da bancada evangélica em 1986 foi determinante para a conquista de concessões de rádio e TV. E, sem dúvida, uma das maiores alavancas para a expansão do movimento evangélico foi a sua forte inserção nos meios de comunicação de massa, principalmente a televisão.

O proselitismo religioso, através do rádio e da TV, tem sido o meio mais empregado e efetivo da expansão das grandes igrejas evangélicas que gastam grandes orçamentos com aluguéis de tempo em grandes redes de TV. Caso emblemático é o da IURD, proprietária da Rede Record de Televisão. A IURD começou sua programação na televisão pela extinta TV Tupi (canal 6), no Rio de Janeiro, com o programa "Despertar da fé", em 1978, que começava às 07:30 h da manhã, um horário desprezado pelas outras emissoras até então. Entre os programas evangélicos da época, faziam sucesso “Vencendo a Crise”, referente ao congresso empresarial, “Santo Culto em Seu Lar”, “Ponto de Luz”, “Fala que eu te Escuto”, e “Terapia do Amor”.”.

Além das emissoras de rádio e TV do grupo Record, que, aliás, não possuem cunho exclusivamente religioso, a IURD controla também a Rede Aleluia, uma rede nacional de rádios AM e FM que cobre mais de 75% de todo o território nacional com um repertório musical gospel e programações locais. Outra emissora sob controle da IURD é a TV Universal, cujo principal programa é a "Palavra amiga do Bispo Macedo", reprisado várias vezes ao longo do dia. A IURD controla ainda outras redes de rádio e TV pelo mundo sob o guarda-chuva da Universal Produções, inclusive seis emissoras de rádio em Portugal e duas na França. Por aí, se vê a força midiática de que dispõe a IURD. E pode nos servir de exemplo da verdadeira alavanca que têm sido os meios de comunicação no crescimento do campo evangélico no Brasil.

 Mas queremos aqui analisar principalmente a performance dos líderes e parlamentares evangélicos na mídia não propriamente religiosa. Na última década, a expressiva representatividade dos evangélicos e a ampliação de sua presença nas mídias e na política, torna este grupo religioso um segmento de mercado importantíssimo, sejam de consumo de bens, sejam de lazer e entretenimento (CUNHA, 2016). Acreditamos que, para uma análise política mais completa, é necessário avaliar a presença daqueles líderes e parlamentares e a repercussão de suas opiniões e iniciativas políticas nos meios de comunicação de massa, além das fronteiras restritas de seu próprio rebanho religioso. É por aí que se percebe com maior nitidez como os evangélicos e seus líderes são hoje incontestavelmente um fato político relevante no país.

O “caso Marco Feliciano” em 2013 pode ser considerado paradigmático, pois nunca antes daquele período, os evangélicos estiveram tão em evidência nas mídias não religiosas, com o argumento de “liberdade de opinião”. Os veículos não desprezaram a dimensão dos escândalos relacionados ao caso, somada à atraente questão da homossexualidade que estimula emoções e paixões humanas e expõe a vida íntima de celebridades. De fato, as reações de grupos de oposição a Feliciano com manifestações dentro e fora do Parlamento, até mesmo em igrejas frequentadas pelo pastor, foram reduzidas pela cobertura das mídias a uma disputa entre a Frente Parlamentar Evangélica (FPE) e seus “soldados”, e ativistas e simpatizantes dos movimentos LGBT, negros e feministas.

Declarações de Marco Feliciano (PSC/SP), fartamente expostas nas mídias noticiosas, alimentaram o imaginário evangélico da perseguição religiosa, e circularam amplamente pelas redes digitais. Os extratos a seguir de falas do deputado são ilustrativos:

Existe uma ditadura chamada [...] “gaysista” Eles querem impor o seu estilo de vida e a sua condição sobre mim. E eles lutam contra a minha liberdade de pensamento e de expressão. Eles lutam pela liberdade sexual deles. Só que antes da liberdade sexual deles, que é secundária, tem que ser permitida a minha liberdade intelectual. A minha liberdade de expressão. Eu posso pensar. Se tirarem o meu poder de pensar, eu não vivo. Eu vegeto e morro. (RODRIGUES, 2013).

O amplo espaço dado a Marco Feliciano (PSC/SP) e seus aliados para a exposição de seus argumentos, até mesmo em game shows e programas de humor, exibidos com simpatia, evidenciou que estes personagens ganharam um tratamento afável das mídias. O pastor Silas Malafaia ganhou até mesmo status de porta-voz dos evangélicos brasileiros, tamanha a incidência de sua presença em espaços diversos em todas as grandes mídias.

Portanto, com a constatação de que Feliciano, Malafaia e Bolsonaro representam uma parcela conservadora da sociedade brasileira, é possível reconhecer uma afinidade entre estes líderes e quem produz e emite conteúdos das mídias. Isto explicaria o silenciamento da discussão da origem do caso: a indicação de Marco Feliciano à presidência da Comissão de Direitos Humanos relacionada às afirmações racistas e homofóbicas do deputado e seu nítido distanciamento da defesa dos direitos humanos. “É possível interpretar ainda essa “boa-vontade” com o fato de os evangélicos terem se tornado mais visíveis e tornarem-se um segmento de mercado a ser considerado e agradado” (CUNHA, 2016, 157).

Desta forma, é possível afirmar que “a relação entre religião e política atualmente no Brasil, é marcada por um processo de midiatização. Nesse caso, a lógica produtiva das mídias, baseada na espetacularização, é assumida pela religião e pela política em intercâmbio” (CUNHA, 2016, p. 157). Este intercâmbio acontece também no terreno da ideologia, marcada pelo conservadorismo religioso e midiático, ocorrendo o que Max Weber (2004) nominou “afinidades eletivas”. Segundo Weber (2004), para a consolidação do capitalismo foi fundamental o intercâmbio deste com a cultura religiosa protestante puritana de matriz calvinista. Isto foi possível pelo fato de o protestantismo possuir afinidades eletivas com o capitalismo. O protestantismo ascético era marcado por forte tendência à racionalidade, ética baseada no trabalho como um fim em si mesmo, e era condescendente com a usura nas relações comerciais – valores fortemente presentes no capitalismo.

**2.4. Novos atores no cenário político: a Bancada Evangélica e a Frente Parlamentar Evangélica**

A Bancada Evangélica no Congresso Nacional, eleita em 2014 para a Legislatura 2015-2018, ora em exercício, era composta, em agosto de 2017, por 85 deputados/as federais e 2 senadores, num total de 87 parlamentares. Nesta lista aqui apresentada estão aqueles/as deputados/as e senadores com vinculação identificada ou declarada a uma igreja evangélica. Não estão considerados parlamentares apoiados por igrejas. Os dados foram levantados com base em pesquisa do DIAP, na lista de eleitos apresentados pela Frente Parlamentar Evangélica (FPE). Foram examinados nome por nome e checados os/as eleitos/as que, de fato, tem vinculação religiosa – descartados o simples pertencimento a partidos identificados como religiosos ou o apoio recebido por uma determinada denominação evangélica na campanha eleitoral.

Nem todos integram a FPE registrada seguindo o Ato da Mesa da Câmara, n. 69, de 10/11/2005, que formalizou a existência de Frentes Parlamentares para que pudessem fazer uso de recursos da Câmara. A FPE do Congresso Nacional[[8]](#footnote-8), registrada em 2015, para a 55ª Legislatura (2015-2018), é composta por 203 signatários, conforme informação oficial da Câmara dos Deputados. Há nela muitos católicos, inclusive praticantes, ligados à Renovação Carismática, e muitos deputados eleitos com apoio de igrejas evangélicas, por conta de compromissos regionais, mas não são vinculados a elas.

O Partido Republicano Brasileiro (PRB) fica consolidado como partido mais forte da bancada, com crescimento de vinculados. Chama a atenção o crescimento significativo de filiações ao Democratas (DEM), ao Movimento Democrático Brasileiro (MDB) e ao Partido Social Democrático (PSD). O Partido Social Cristão (PSC) e o Solidariedade (SD) perderam deputados. Além disso, os partidos identificados como “esquerda” perderam muitos deputados evangélicos, o que reafirma a tendência conservadora da bancada.

A força da Assembleia de Deus como igreja que predomina na bancada evangélica na Câmara fica mantida, seguida da Igreja Universal do Reino de Deus e da Igreja Batista. Dos 91 parlamentares da bancada na Câmara (titulares e suplentes em exercício mais os afastados para exercerem cargos públicos), mais da metade (50) pertence a estas três igrejas (26 na primeira e 11 na segunda e 12 na terceira). A Igreja Presbiteriana tem seis representantes e configura a segunda força entre as igrejas protestantes históricas. Os demais parlamentares são distribuídos em 22 denominações diferentes.

Observemos que a cultura política dos evangélicos não está deslocada do padrão político-cultural nacional. Para o bem e para o mal. Concordamos com a perspectiva de alguns autores (BURITY, 2006; ORO, 2006; MARIANO, 2009) que os projetos de conquista de poder dos evangélicos não se caracterizam por apresentar uma alternativa ao *status quo* vigente, já que eles, em suas mais variadas vertentes, fazem uso das regras do jogo democrático instituído. A princípio, eles reforçariam a consolidação da conquista democrática, e de certa maneira – porém apenas enquanto seja conveniente – ainda reforçariam o caráter laico das instituições públicas nacionais. De modo paradoxal, esta incursão religiosa na política produz um efeito secularizador, pois “na medida em que os pentecostais no Brasil estão contestando o monopólio católico das esferas públicas, tendem a defender a separação entre o Estado e a fé” (MARIZ, 2000, p. 28).

Porém, é importante ressaltar que, por outro lado, as bancadas evangélicas possuem também atitudes e tomam iniciativas que contrariam o estabelecimento de valores democráticos na sociedade brasileira, dada, por exemplo, a sua oposição aos direitos civis dos homossexuais, materializado no embate promovido em 2013 na Comissão de Direitos Humanos da Câmara dos Deputados entre os deputados Jean Wyllys (PSOL-RJ) e o Pastor Marco Feliciano (PSC-SP) e à intensa demonização que promovem em torno dos adeptos de religiões afro-brasileiras, por exemplo.

Ricardo Mariano aponta que no cerne da participação política dos pentecostais brasileiros está a defesa de valores morais:

Isso ocorre toda vez que o executivo e o legislativo propõem a adoção de políticas públicas ou a alteração da legislação referente, por exemplo, à distribuição de métodos anticoncepcionais (inclusive nas escolas), ao controle da natalidade, à descriminalização e legalização do aborto, à união civil de pessoas do mesmo sexo, o combate à homofobia, à permissão de células embrionárias em pesquisas científicas, à aprovação da pena de morte, etc. Atualmente, grande parte dos dirigentes evangélicos parece ter adquirido plena consciência do uso do poder político como instrumento na defesa de seus interesses, valores e moralidade (MARIANO, 2009, 122).

Para Burity (2006, pp. 196-197), dadas as diferentes bases doutrinárias e tradições eclesiológicas, a subordinação dos parlamentares evangélicos às normas de uma suposta bancada não seria esperado, já que eles tendem a desviar-se, inclusive, dos ditames das elites que controlam a estratégica política das igrejas, o que se dá mesmo no caso dos representantes da IURD. A existência da Frente Parlamentar Evangélica (FPE), que é uma das maiores frentes do Congresso Nacional, configura uma união entre diversos setores denominacionais e partidários em defesa de alguns dos principais valores morais mais caros dos evangélicos, como a condenação do aborto e da união civil de pessoas do mesmo sexo.

No mais, prevalece a disciplina partidária e/ou o aspecto governista ou oposicionista do partido e do parlamentar. Ressalta-se que os políticos evangélicos atualmente são monitorados de perto pelas lideranças das igrejas que lhes deram suporte em suas campanhas eleitorais, o que colabora na explicação de uma postura moral e radical quanto a valores religiosos quando são colocados em discussão ou votação no Congresso Nacional (MARIANO, 2009, pp. 127-128).

Quanto à preferência político-partidária, atualmente identifica-se que a participação dos representantes evangélicos se dá de forma pulverizada entre as diversas opções disponíveis em nosso sistema de partidos, entretanto, alguns destes partidos estão mais identificados com determinadas igrejas, como, por exemplo, o PRB, fundado e controlado por políticos ligados à IURD e também o PSC que, a partir de 2005, estabelecera parceria com a Assembleia de Deus. É neste contexto geral que os políticos ligados ao protestantismo estão inseridos na cultura de representação política brasileira. Deste modo, são excepcionais, portanto, a lealdade por parte dos políticos evangélicos quanto aos programas político-partidários, o que ressaltamos ser uma característica do próprio sistema político brasileiro, motivada dentre várias razões que mencionamos, sobretudo ao nosso pulverizado e permissivo sistema partidário.

O que precisamos agora deixar claro é se a agressiva atuação dos políticos evangélicos nas casas legislativas coloca ou não em risco a nossa democracia, entendida como um regime de direitos. Trata-se de uma questão relevante para a sociedade, principalmente neste momento de profunda crise política desde o impeachment de Dilma Roussef. Resta investigar se a atuação das bancadas evangélicas nas casas legislativas do Brasil frente à previsão de um Estado Laico, previsto pela Constituição Cidadã de 1988, é uma ameaça à laicidade e se ela é também uma ameaça aos direitos e garantias de seus cidadãos. É o que vamos tratar no terceiro capítulo.

**Capítulo 3: Fundamentalismo religioso x laicidade do Estado: ameaça aos direitos**

Neste terceiro capítulo, vamos analisar o choque do fundamentalismo religioso em ascensão no segmento evangélico com os princípios do Estado laico previstos na Constituição cidadã e democrática de 1988. Tentaremos agora focar o problema crucial proposto do nosso TCC: a atuação das bancadas evangélicas, de nítido caráter fundamentalista, coloca em risco a nossa jovem e contraditória democracia, entendida como um regime de direitos e garantias de seus cidadãos? É importante ressaltar que a atuação dessas bancadas se orienta pela relação entre a instrumentalização da religião e a sacralização da política e dessa relação se depreendem diversas situações de dominação concreta sobre as quais discorreremos aqui.

Legitimados por uma tática de conveniência, o objetivo principal desses grupos de parlamentares é a luta contra o que eles denominam de o “mal” e a defesa dos costumes tradicionais. Assim, o aborto, a liberação sexual, o feminismo, e a a homoafetividade são temas, dentre vários outros, que devem ser constantemente combatidos. Apresentando-se como porta-vozes da maioria dos brasileiros, já que a maioria é cristã, sinalizam claramente para a implantação de um projeto político a longo prazo que redundará, ao nosso ver, na abolição do Estado laico e na restrição de direitos civis aos parâmetros de mandamentos religiosos. Em outras palavras, há um esforço da parte desses grupos para que os pecados contra Deus se transformem em crimes previstos e punidos pela lei dos homens.

Para essa reflexão, recorreremos à produção intelectual de Sandra Duarte de Souza, que discute a tensa relação entre o movimento de ampliação dos direitos reprodutivos por parte dos grupos feministas e a reação religiosa normativa sobre todas as questões relacionadas com a liberdade sexual. Esta autora afirma que a maioria dos parlamentares evangélicos tem tomado para si o papel de reguladores da sexualidade em nome de Deus. O argumento religioso apresenta-se como legítimo por si mesmo e uma verdade supostamente universal que não admite quaisquer questionamentos. Sousa busca, por exemplo, na premissa *“vida é um dom de Deus”* a base do discurso parlamentar religioso contrário à descriminalização do aborto.

A pertinência de uma “frente religiosa”, que tenha força de voto na tramitação de projetos, apresenta a peculiaridade de unir vertentes díspares, por exemplo, quando o tema do projeto de lei – seja propor, discutir ou vetar – se relaciona a temas vinculados a questões morais como o aborto. Outra frente de grande tensionamento político, estudada pela professora, tem sido projetos de lei em torno da questão da homoafetividade. Os parlamentares evangélicos têm se posicionado contrários a qualquer avanço de direitos deste segmento da sociedade. Assim, o propósito deste capítulo é tentar esclarecer como os discursos fundamentalistas, adotados como subsídio para legitimar o posicionamento de parlamentares evangélicos, coloca em risco a laicidade do Estado e os direitos fundamentais. Nessa perspectiva, é interessante analisar como a moral religiosa fundamentalista pauta o desenvolvimento dos projetos públicos e influencia programas de governo.

**3.1. O Fundamentalismo religioso como motor do ativismo parlamentar evangélico**

Para melhor compreender o ativismo parlamentar evangélico nas suas ações propositivas e reativas frente a diversas demandas colocadas atualmente pela sociedade brasileira, devemos nos profundar aqui na discussão sobre o fundamentalismo assumido por grupos evangélicos, pentecostais e neopentecostais, e a sua relação com a política brasileira. Este tema aflora de forma muito límpida na forma de intervenção desses atores no espaço público brasileiro quanto à aprovação de leis e o desenvolvimento de políticas públicas que contemplem, dentre outras, questões relacionadas aos direitos reprodutivos e da sexualidade. Essa forma de intervenção tem se transformado em um grande desafio para o Estado brasileiro que se posiciona como laico.

As fortes desigualdades que ainda marcam as relações sociais no Brasil exigem não apenas o incremento de políticas econômicas de inserção social, como o Bolsa Família, por exemplo, como também que questões do âmbito da sexualidade, gênero, direito reprodutivos, etnia e geracional sejam contempladas por políticas públicas mais focadas em determinados segmentos da sociedade. No entanto, “verificamos uma forte presença de atores evangélicos na discussão e implementação dessas questões, fato que marca fortemente o cenário político, principalmente pela pressão exercida por esses grupos em questões de seu interesse, sem uma atuação muito coesa e uniforme” (SOUZA, 2013, p. 185).

A radicalização dessas intervenções contra a aprovação de leis tais como a ampliação ao direito do aborto, da criminalização da homofobia e a união estável de homossexuais, tanto suscita o questionamento acerca dos limites da laicidade no Brasil, quanto do processo de secularização e da fidelidade aos preceitos religiosos, bem como impedem ações – inclusive aquelas de caráter educativo – que reconheçam e favoreçam a pluralidade e a diversidade, marcas registradas da nossa formação social e cultural.

Poderíamos tipificar aquelas posturas apenas como discursos tradicionalistas ou posicionamentos decorrentes de certo conservadorismo militante. Mas é muito mais que isso.

É possível identificar um movimento organizado na forma de um ativismo fundamentalista com inclinações sensacionalistas que ecoam facilmente nas construções discursivas populares e, exatamente por isso, consegue pautar o cenário político baseadas na moral religiosa, legitimadas por discursos que proclamam o retorno à tradição, em defesa da família e dos bons costumes, um combate ao “mal” que ameaça a unidade social e gera insegurança e desorientação. (COSTA, 2013, p. 74-75).

Mas, afinal, o que vem a ser o fundamentalismo?[[9]](#footnote-9) Cleber Baleeiro (2013) nos chama a atenção para o fato de que, se anteriormente o terno era utilizado para se referir a grupos específicos, como os protestantes radicais dos EUA, e, posteriormente a certos grupos islâmicos, seu uso pela mídia passou a designar vários grupos com poucas características em comum e sua popularização ganhou conotação negativa. Hoje, é quase sinônimo de intolerante e intransigente. Entretanto, sua origem no protestantismo dos EUA no final do século XIX e início do século XX, fundamentalista era aquele/a que permanecia fiel aos *fundamentos* da fé cristã.[[10]](#footnote-10) “Ser fundamentalista, nesse sentido, era estar ao lado do que seria verdadeiro, puro e justo, em contraposição à infidelidade, pecaminosidade e ignorância do restante das pessoas” (BALEEIRO, 2013, p. 17). Possuía, portanto, naquela época, uma conotação positiva.

A flexibilidade com que deve ser tratado o conceito de fundamentalismo deve levar em conta, além da variedade dos grupos, a constante mutação dos mesmos. As diferenças se devem à própria reconfiguração do protestantismo, como vimos no segundo capítulo. Dentre as causas dessa reconfiguração, destacamos a sua expansão nos países do terceiro mundo, o crescimento do pentecostalismo, a exploração massiva dos meios de comunicação, a inserção no mundo político-partidário-eleitoral, etc. Baleeiro (2013) destaca que nas primeiras décadas do fundamentalismo protestante, havia um claro discurso antipentecostal. Hoje, no entanto, muitas igrejas pentecostais são vistas como parte do fundamentalismo protestante. Os grupos fundamentalistas passam por uma constante mutação, se reconfiguram diante das novas demandas e devem ser compreendidos dentro desse processo.

Souza (2013) nos chama a atenção que é imprescindível que esse termo seja usado no plural, porque existem, de fato, diferentes fundamentalismos. Sua origem histórica encontra-se no universo religioso, entretanto, a sua abrangência na sociedade atual ultrapassa esse universo e ocupa o espaço da política e da economia, carregando consigo um traço claramente ideológico, como já afirmara Roberlei Panasiewicz (2008). E Baleeiro ainda acrescenta que, mesmo no universo estritamente religioso, o fundamentalismo de origem protestante não é a mesma coisa que o fundamentalismo católico ou o fundamentalismo do judaísmo ultraortodoxo: “Existem, assim, diferentes expressões fundamentalistas de acordo com as características do grupo religioso no qual ele se manifesta e com as possíveis formas como esses grupos respondem às crises da modernidade” (BALEEIRO, 2013, p. 19).

Vamos, pois, considerar o fundamentalismo neste trabalho, como uma categoria de análise para além das referências que o preconiza como termo datado e vinculado exclusivamente a determinadas agremiações cristãs. Nesse sentido, o termo será por nós aqui empregado para caracterizar ações de atores políticos religiosos que, a partir de posicionamentos sectários, legalistas e dogmáticos, julgam-se detentores de uma verdade revelada por Deus, inviolável, inquestionável e eletiva que deve servir como parâmetro de conduta para a coletividade, impedindo o diálogo e negando a diversidade e a pluralidade sociocultural e dando continuidade às históricas e multiplicativas práticas misóginas e patriarcais (COSTA, 2013, p. 74, nota 5).

Como fenômeno subjacente e próprio da modernidade, essas manifestações fundamentalistas são paradoxais, pois, se por um lado, são contrárias à pluralidade e à diversidade, por outro, possuem a pretensão de oferecer segurança, respostas simples e estabelecer fronteiras para sujeitos inseridos em um contexto fluido, incerto e ambíguo. Para isso, valem-se da instrumentalização da religião e da sacralização da política, atuando no espaço público caracterizados por uma ética de conveniência na qual o senso de oportunidade possibilita o desenvolvimento de mecanismos de ação política articulados pelos/as parlamentares e lideranças religiosos/as que assumem protagonismo nessas situações.

**3.2. O fundamentalismo religioso como desafio à laicidade no Brasil**

Ora, quais são os desafios para a laicidade no Brasil a partir de tudo que dissemos até aqui? Como vimos no primeiro capítulo, a laicidade não é uma oposição à religião enquanto tal (HERVIEU-LÉGER, 2008), mas à tutela que a comunidade religiosa tenta impor sobre o poder político. Além disso, nas mais recentes abordagens sobre o tema, como vimos, a partir das considerações de Habermas (1994, p. 88-93) que distinguem não apenas o público do privado, mas o estatal, o público e o privado, vem ganhando força a noção, formulada por Portier (2011) e corroborada por Rodrigues (2013), da separação flexível entre o Estado e as religiões. Trata-se de formulações que, a nosso ver, a princípio corretas a partir de uma realidade palpável, mas que, até então, não levava em conta o ativismo fundamentalista na política, como vem ocorrendo muito recentemente no Brasil.

Nesse sentido, o Estado continua livre no seu domínio (a política) e incompetente em matéria religiosa; as instituições religiosas, por sua vez, reduzem o seu campo ao religioso, vista a sua incompetência no político. Estes princípios básicos permanecem. Pertencendo a todos os indivíduos, o Estado permanece neutro em matéria religiosa e o espaço público continua sendo o espaço de liberdade, sem imposições de quaisquer matizes: nenhum/a cidadão/ã ou grupo deve impor as suas convicções a outrem. Por outro lado, o Estado laico proíbe-se de intervir nas formas de organização coletiva. Não se opõe à liberdade de expressão, visto que essa está na origem e é requisito estruturante para o exercício da laicidade.

Um Estado laico não implica, como já vimos, no desaparecimento da religião, muito pelo contrário, deve garantir a liberdade e o pluralismo religioso como um direito das pessoas. Mas deve ser neutro e isento em matéria religiosa. É nesse momento que emerge o Estado mediador como guardião da liberdade, na feliz concepção de Hervieu-Léger (2008). Se laico nos remete à ideia de isenção, legislar legitimado por determinados princípios fundamentados em doutrinas religiosas pode sugerir a supressão da liberdade, da diversidade e da ausência de limites entre o público e o estatal. Ainda que a laicidade não atue como processo de exclusão ou como elemento de combate entre religião e política, pode ser considerada como equação fundamental que proporciona aos sujeitos viver coletiva e individualmente a liberdade, a pluralidade e a diversidade (SOUZA, 2013).

Para Velasco,

a forma como religiões, ideologias e humanismos tratam questões relacionadas com o sentido da vida humana em sociedade tem posto em crise o sentido emancipatório da razão, da ciência e do progresso, que o Estado moderno, em boa medida, havia tomado a seu cargo, tal como entendido o discurso laico e republicano francês. A república está ameaçada também pelo papel que deve cumprir a laicidade republicana, cujo principal problema é a anemia ética e o clima de indiferença que contaminam seus sistemas democráticos. Paradoxalmente, este é o clima que tem provocado o retorno de fundamentalismos e dogmatismos que assumem senhas de identidade e se projetam com políticas da mesma forma. (VELASCO, 2006, p. 34).

O que descreve Velasco não é muito diferente do que vem ocorrendo no Brasil. Se a laicidade é, por um lado, uma expressão singular na política dos processos de secularização das sociedades modernas que se traduzem em uma forma concreta de entender e organizar as relações entre a sociedade e a religião, ou entre o Estado e as igrejas, e, por outro, é um “espaço de liberdade pública, aberta a todos e a cada um, quaisquer que sejam suas convicções e crenças” (VELASCO, 2006, p. 37) que obriga o sujeito a passar do paradigma dos poderes ao paradigma das liberdades públicas, o desafio principal é o sentido último da secularização e os limites do exercício das liberdades públicas.

No bojo dessas problemáticas, outros paradigmas passam a exigir novas respostas, pois os sujeitos religiosos também são idealizados a partir do modelo europeu. No entanto, esses indivíduos são homens e mulheres do Brasil que estão distantes da experiência europeia. Assim, para o desenvolvimento de uma análise próxima da realidade latino-americana, é necessário o emprego de instrumentos que apresentem sujeitos reais, com suas necessidades, demandas, características, historicidade, dados culturais, étnicos, de gênero, geracionais, de classe e sociais em evidência e como elementos nucleicos da abordagem. Sujeitos autônomos como proposto por Frantz Fanon (2008) com suas ambivalências, inquietudes e complexos, mas revelando também o seu potencial, imaginação, criatividade e força visando uma reestruturação da ordem dada.

Buscando decodificar esses códigos, algumas indagações se fazem necessárias: a quem interessa essa postura fundamentalista? Por que há um predomínio da noção *kyriarcal*[[11]](#footnote-11) e misógina? Quais são as estratégias e práticas que domesticam os corpos e possibilitam a incorporação da dominação de determinados sujeitos sobre outros? Quais são os mecanismos que conferem legitimidade à perpetuação da dominação de gênero? Há agências ou ações de mulheres evangélicas (ou não) que proporcionem vislumbres para caminhos alternativos? Pelas múltiplas e multiplicativas demandas percebe-se que não é possível estabelecer respostas prontas, fáceis e definitivas. A problemática indicada torna-se significativa, considerando que as formas kyriarcais estão de tal forma enraizadas nas estruturas sociais e nas relações vivenciais que dificilmente são percebidas ou questionadas (SOUZA, 2013).

Todo um conjunto de relações de dominação é explicitado como natural e percebida pronta pelos indivíduos. Aos sujeitos reserva-se apenas a incorporação do kyriarcado sem a possibilidade de criar mecanismos para reverter esse processo histórico. Essa realidade devidamente interiorizada e objetivada pelas pessoas determina a construção social dos corpos e formata os grupos sociais. Assim, a dinâmica social caracteriza-se por uma estrutura marcada por um sistema de poder que forma, justifica e legitima a dominação e a opressão de determinados sujeitos sobre outros, que se renova continuamente ao mesmo tempo em que regula todas as dimensões sociais, expandindo-se por todas as instituições e seu ordenamento – ciência, família, economia, escola, política, sistema jurídico, arte e religião (FERREIRA, 2010, p. 6).

Tal sistema de poder não se apresenta como estruturas unitárias, físicas e concretas. São formas díspares, heterogêneas e em constante transformação que se manifestam através de práticas e relações permitindo um controle minucioso dos corpos, gestos, atitudes, comportamentos, hábitos e discursos (FOUCAULT, 1979, p. 31). Assim, o discurso religioso fundamentalista torna-se um recurso estratégico no processo de legitimação e disseminação da dominação. Como mediadora do sagrado, a religião fornece o quadro de representações que funda ou sobre o qual se assenta a noção de verdade original, logo se apresenta como guardiã por excelência do capital simbólico que institui a dominação. Pelo que surge a urgente necessidade de novos caminhos que possam levar ao desenvolvimento de outras perspectivas e demonstrar que as construções sociais são resultados da atividade humana, logo é um empreendimento não acabado e ainda aberto a novas manifestações (SOUZA, 2013).

**3.3. A atuação das bancadas evangélicas e a ameaça aos direitos e garantias dos cidadãos e cidadãs**

Sem dúvida, como já dissemos, os parlamentares evangélicos não formam um grupo coeso, como parte de um movimento uniforme com atuação política também uniforme. Mas nos temas mais diretamente ligados à sexualidade, verificamos uma maior propensão ao conservadorismo moral comum, claramente de fundo fundamentalista, sendo essa também a tendência conservadora de parte do eleitorado. Para este eleitorado, a questão moral tem significativo peso e centralidade na definição eleitoral, haja vista alguns de seus representantes que são verdadeiros campeões de votos em vários estados. Os evangélicos são o segmento mais resistente ao aborto em qualquer situação, atingindo o percentual de 46,7% (FONSECA, 2010).

Ironicamente, Souza afirma que “Nos quesitos direitos sexuais e direitos reprodutivos [...] milagrosamente, o ecumenismo de grupos religiosos, teológica e doutrinariamente distintos, se efetiva” (SOUZA, 2013, p. 184). É no tratamento de temas como o aborto ou a união civil de pessoas do mesmo sexo, dentre outros, que nos deparamos com a resposta genérica das religiões à máxima feminista “nosso corpo nos pertence”. A resposta sempre é: “esse corpo não lhe pertence”. Evidentemente, não estamos falando de um discurso homogêneo, nem mesmo no âmbito das instituições religiosas.

No caso do aborto, alguns grupos evangélicos flexibilizaram sua compreensão acerca de algumas situações em que ele seria permitido, e isso aponta para a heterogeneidade do discurso. A Igreja Presbiteriana do Brasil admite a interrupção da gravidez em casos de risco de morte materna. A Igreja Metodista admite o planejamento familiar e a interrupção da gravidez em casos de estupro, risco de morte da mãe e de má formação fetal (GOMES, 2009, p. 100). A Igreja Universal do Reino de Deus afirma-se favorável ao aborto, admitindo-o nos casos acima já previstos em lei, incluindo dificuldades econômicas; esta última, não prevista na lei[[12]](#footnote-12). Mas muitos outros parlamentares, além de resistirem às propostas de expansão do direito à interrupção da gravidez, apresentam projetos de lei, visando evitar o recurso das mulheres ao aborto legal, autorizado pelo Decreto-Lei 3.688 de 3 de outubro de 1941.

Essa, por exemplo, foi a proposta do deputado federal evangélico Henrique Afonso (PV, ex-PCdoB/AC). Em 2007, o parlamentar apresentou um projeto de lei propondo o pagamento de uma bolsa-auxílio para mulheres que tenham engravidado em decorrência de violência sexual, objetivando que elas declinem de seu direito legal de interromper a gravidez. Os grupos feministas reagiram apelidando o projeto de “bolsa estupro”. Henrique Afonso, contrariando o direito legalmente garantido das mulheres ao aborto, argumenta: “O aborto, para nós, evangélicos, é um ato contra a vida em todos os casos”. Questionado por seus críticos acerca da importância de se garantir a laicidade do Estado, o deputado declarou: “Essa questão do Estado laico é muito debatida, tem gente que me diz que eu não devo legislar como cristão, mas é nisso que eu acredito e faço o que Deus manda, não consigo imaginar separar as duas coisas” (CORREIO, 2012). Esse apelo à autoridade divina é frequente nos discursos dos deputados evangélicos quando o assunto é aborto, reforçando assim a noção da religião como freio moral da sociedade.

Mesmo com a perda do poder normativo da religião no mundo contemporâneo, a sexualidade é um tema que mobiliza os religiosos. Quando o assunto esbarra nos direitos sexuais das mulheres, os parlamentares tocam em uma equação bastante polêmica para eles:

A equação mulheres e sexualidade soma dois termos historicamente abjetos para a religião. Abjetos, mas persistentes no discurso religioso. Ser mulher já é uma condição natural de desvantagem política em uma parte significativa das igrejas evangélicas, seja na divisão sexual do trabalho religioso, seja na maior ingerência que a religião arroga ter sobre seus corpos e, consequentemente, sobre suas vidas. Está subjacente a premissa de que as mulheres que optam pelo aborto são assassinas. (SOUZA, 2013, p. 188).

A defesa da vida em todas as suas dimensões significa, mais uma vez, não apenas barrar os projetos de expansão dos direitos reprodutivos das mulheres, mas inviabilizar e lutar contra os direitos já garantidos às mulheres pela lei.[[13]](#footnote-13) A dificuldade de estabelecimento de políticas públicas voltadas para mulheres esbarra, entre outros fatores, nos sentidos de gênero que se produzem e reproduzem na sociedade; sentidos que guardam em si violências sutis, imperceptíveis em um contexto de dominação institucionalizada e subjetivada, como já vimos. Os parlamentares evangélicos trabalham do ponto de vista da moralização do corpo. Eles o esvaziam de conteúdo político. Isso inviabiliza o debate dos direitos reprodutivos e sexuais como direitos humanos.

Outra questão que despertou grande polêmica nesta área foi uma Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) levada ao STF em 2004 pela Confederação Nacional dos Trabalhadores na Saúde. A entidade pedia que o Supremo fixasse o entendimento de que antecipação terapêutica de parto de feto anencefálico não é aborto, permitindo que gestantes nesta situação tivessem tal direito sem a necessidade de autorização judicial ou qualquer permissão específica do Estado. Houve forte reação de grupos fundamentalistas que, mais uma vez, expressaram a sua condenação a qualquer tipo de aborto. No dia 13 de abril de 2012, oito dos ministros julgaram procedente a ADPF 54, para declarar a inconstitucionalidade da interpretação segundo a qual a interrupção deste tipo de gravidez é conduta tipificada nos artigos 124, 126, 128, incisos I e II, do Código Penal.[[14]](#footnote-14)

Assim como o aborto, outro tema que mobiliza a bancada evangélica é o da homoafetividade. O ativismo religioso fundamentalista reivindica a regulação jurídica e política do sexo dos outros, em especial de homossexuais. Mais uma vez, a sexualidade é o foco desse sujeito coletivo, os evangélicos. De qualquer forma, o fato é que os seus parlamentares, juntamente com outros que representam os interesses da Igreja Católica, estabeleceram como pauta moral também a luta contra as demandas dos movimentos LGBT. Os parlamentares ingressaram em um tipo de “cruzada” contra qualquer reivindicação desses movimentos.

Os movimentos LGBT no Brasil têm adquirido maior visibilidade e densidade nos últimos anos alcançando, consequentemente, uma força política expressiva. Essa visibilidade deu-se por meio de múltiplas fontes: o fortalecimento da mobilização política do movimento na luta por seus direitos como direitos humanos; o crescente interesse da academia pela temática, em especial no âmbito dos estudos de gênero; as conquistas do movimento no campo jurídico; a cada vez mais frequente abordagem midiática sobre o tema da homossexualidade, seja em filmes, novelas, programas humorísticos ou noticiários, mesmo com a positivação ou negativação da questão; a publicização da orientação homossexual de personagens de destaque na mídia e os inúmeros eventos promovidos pelo movimento, incluindo-se a mundialmente conhecida Parada do Orgulho LGBT, mais popularmente conhecida como Parada Gay, dentre outros (SOUZA, 2013, p. 190).

Os parlamentares evangélicos, em nome do que chamam de luta pela moralização da família, têm travado forte embate político-religioso com os movimentos LGBT, buscando impedir que suas reivindicações sejam acolhidas e aprovadas pelo Estado. Isso se verificou, por exemplo, na discussão do tema da união civil entre pessoas do mesmo sexo, uma antiga reivindicação desses movimentos. No Congresso Nacional tramitam diversos projetos de lei que nunca foram aprovados. Tais projetos têm sido sistematicamente barrados por representantes da bancada evangélica e outros. Somente em 2011, diante das diferentes decisões dos tribunais e juízes a respeito do tema, o STF decidiu estabelecer um entendimento unificado, aprovando, por unanimidade, a união civil entre pessoas do mesmo sexo, estendendo a elas os mesmos direitos previstos na lei para casamentos heterossexuais.

Novamente o recurso à palavra autorizada, como no caso do aborto. Os políticos evangélicos têm tomado para si o papel de reguladores da sexualidade em nome de Deus. O argumento apresenta-se como legítimo por si mesmo. Uma verdade supostamente universal que não admite quaisquer questionamentos (SOUZA, 2013, p. 191). Isso se evidenciou, por exemplo, nas argumentações de deputados evangélicos da Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro em defesa do Projeto de Lei 717/2003, apresentado pelo deputado evangélico Édino Fonseca (PSC/RJ). O projeto previa a criação de um programa de auxílio para pessoas que desejassem optar pela mudança da homossexualidade para a heterossexualidade. Para o deputado estadual evangélico Samuel Malafaia (PSD/RJ), relator da Comissão de Saúde, que aprovou o projeto juntamente com a Comissão de Constituição e Justiça,

Homem e mulher foram criados e nasceram com sexos opostos para se complementarem e se procriarem [sic]. O homossexualismo, apesar de aceito pela sociedade, é uma distorção da natureza do ser humano normal. Assim, a oportunidade de se apostar novamente na condição normal de procriação é louvável. (NATIVIDADE, 2006, p. 116).

O apelo à natureza e o discurso normalizador predominam na hermenêutica político-religiosa sobre os usos dos corpos. Este projeto de lei acabou rejeitado, mas outros projetos com teor semelhante logo entraram em tramitação no Congresso Nacional. O Deputado Federal João Campos (PRB/GO), coordenador da Frente Parlamentar Evangélica, propôs um projeto de decreto legislativo que autorizasse os psicólogos a tratarem a homossexualidade como um transtorno. Isso contraria a própria determinação da Organização Mundial da Saúde (OMS), bem como o Código de Ética do Conselho Federal de Psicologia:

Nos corpos se inscrevem os sentidos socioculturais, sentidos que se traduzem entre permitido e proibido. Neles estão impressas as objetivações culturais e sobre eles se depositam as expectativas sociais. A existência corpórea não está dissociada da experiência cultural, que é a que determina os usos legítimos dos corpos. (SOUZA, 2012, p. 338).

Em seguida, o tema ganha projeção nacional com o debate em torno do projeto, conhecido como “cura gay”, de autoria do mesmo deputado João Campos (PRB/GO). Este projeto suspende dois trechos da resolução instituída em 1999 pelo Conselho Federal de Psicologia: 1) os psicólogos não colaborarão com eventos e serviços que proponham tratamento e cura das homossexualidades; 2) os psicólogos não se pronunciarão, nem participarão de pronunciamentos públicos, nos meios de comunicação de massa, de modo a reforçar os preconceitos sociais existentes em relação aos homossexuais como portadores de qualquer desordem psíquica.

Este projeto foi aprovado pela Comissão de Direitos Humanos, mas em virtude das manifestações de junho de 2013, temendo a não aprovação do projeto na Câmara dos Deputados, Campos, em uma manobra política, o retirou da pauta. Esse projeto ganhou pleno apoio do deputado Marco Feliciano (PSC/SP), que é um opositor ferrenho à causa LGBT. Feliciano, ao se referir ao que ele denomina de ativismo gay, afirma: “Existe uma ação de Satanás contra a santidade da família brasileira […]. Eu sou profeta. Eu estou deputado, mas eu sou pastor”. Segundo ele e a cosmovisão evangélica acerca da sexualidade por ele pregada, os usos legítimos dos corpos inscrevem-se exclusivamente nos relacionamentos heterossexuais, sendo que qualquer outra possibilidade de sexualidade é ação de Satanás (SOUSA, 2013, p. 192).

O último lance polêmico desta questão foi a concessão de uma liminar, em 15 de setembro de 2017, pelo juiz federal da 14ª Vara do Distrito Federal Waldemar Cláudio de Carvalho que abre brecha para que psicólogos ofereçam a terapia de reversão sexual, a tal “cura gay”. A decisão atende a pedido da psicóloga Rozangela Alves Justino em processo aberto contra o Conselho Federal de Psicologia, que lhe aplicou uma censura por oferecer a terapia aos seus pacientes. Segundo Rozângela e outros psicólogos que apoiam a prática, a Resolução do Conselho restringia a liberdade científica. O Conselho está recorrendo dessa liminar e, mais uma vez, muito provavelmente a questão será decidida pelo STF.

Também o debate sobre o projeto de lei contra a homofobia (PL 122/1206)21 mobiliza os parlamentares evangélicos. Estes argumentam, dentre outras coisas, que seu direito à liberdade de expressão, e até mesmo seu direito à liberdade religiosa, estariam em risco, pois a proposta impede manifestações públicas contra a homossexualidade:

Nos segmentos evangélicos, com raras exceções, prevalece o discurso da heteronormatividade e a prática da homossexualidade é considerada abominação, sendo fortemente combatida nos púlpitos dessas igrejas e em suas inúmeras publicações sobre o tema. O pastor Guilhermino Cunha, em audiência pública em Brasília afirmou reconhecer “a importância do assunto, mas nos posicionamos [os cristãos] à luz das Sagradas Escrituras que cristalizam os princípios e valores vividos e defendidos por 98% da grande nação brasileira”. (SOUZA, 2013, p. 193).

Mas está redondamente enganado quem imagina que o ativismo parlamentar fundamentalista evangélico se limite às questões do aborto e da homoafetividade, que restringem ou tentam abolir direitos adquiridos pela sociedade, alguns já de décadas, ou barrar, pelo voto congressual, o avanço desses direitos e garantias. Um vasto conjunto de outras questões, geralmente envolvendo o comportamento moral das pessoas e da sociedade em geral, particularmente sua vida sexual, vem despertando a pronta ação ou reação dos mesmos parlamentares. Faremos a seguir, mais a título de ilustração, uma rápida resenha sobre essas outras questões.

Uma delas, sempre na agenda do noticiário há muito tempo, coloca diretamente em risco o direito à vida. Trata-se do preceito religioso da igreja das Testemunhas de Jeová que proíbe aos seus fiéis a transfusão de sangue. Mais uma vez aqui, uma interpretação fundamentalista do texto bíblico se sobrepõe ao direito à vida. Em tempo, é bom lembrar que as Testemunhas de Jeová não são consideradas uma igreja propriamente evangélica, é uma outra corrente independente do universo cristão, mas de arraigado viés fundamentalista e sectário nos seus preceitos e ensinamentos. A questão já foi discutida pelo Conselho Federal de Medicina. Sua resolução 1.201/1980 estabeleceu que, se houver recusa de permitir a transfusão de sangue, o médico, obedecendo ao Código de Ética Médica, deve agir da seguinte forma: se não houver iminente perigo de vida, respeitará a vontade do paciente ou dos responsáveis; se houver iminente perigo de vida, praticará a transfusão mesmo sem consentimento do paciente ou de seus responsáveis. Mas o problema está longe de ser resolvido, com recorrentes recursos à Justiça de ambas as partes.

Em 2014, o Ministério da Saúde lançou uma campanha nacional para vacinação de meninas de 9 a 13 anos contra o papilomavírus humano (HPV), vírus tido pelos especialistas como uma das principais causas de câncer no colo do útero[[15]](#footnote-15). Mas a vacinação das adolescentes tem sido boicotada por alguns grupos evangélicos, que querem evitar que suas filhas tomem a vacina afirmando que a mesma pode incentivar a prática sexual. Algumas mães afirmam que, com a vacina, suas filhas se sentiriam imunizadas e tentariam experimentar uma novidade. Uma das defensoras desse ponto de vista seria a pastora e psicanalista Raquel Diniz Jantorno. Mãe de duas meninas atualmente com 13 e 6 anos de idade, ela afirma que não permitirá que as filhas recebam a vacina quando tiverem idade para isso. Projetos de lei para resguardar a liberdade dos pais decidirem sobre a vacinação dos seus filhos já foram apresentados no Congresso Nacional.

Outra questão que, por longo tempo, ocupou o noticiário e acabou sendo definitivamente resolvida do ponto de vista judicial foi a legalização das pesquisas com células-tronco embrionárias que sempre sofreram tenaz oposição dos grupos religiosos. O STF decidiu em 29 de maio de 2008 que as pesquisas com células-tronco embrionárias não violam o direito à vida, tampouco a dignidade da pessoa humana. Esses argumentos foram utilizados pelo ex-procurador-geral da República Claudio Fonteles em Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI 3510) ajuizada com o propósito de impedir essa linha de estudo científico. Essa ADI tentava impugnar em bloco o artigo 5º da Lei nº 11.105, de 24 de março de 2005, conhecida como Lei de Biossegurança. Manifestações religiosas foram feitas diante do prédio do STF em Brasília para pressionar os ministros a votarem a favor da aprovação da ADI.

Mas tudo indica que a bola da vez agora são as escolas. Escudados no projeto da “Escola sem partido” do Senador evangélico Magno Malta (PR/ES), grupos fundamentalistas têm denunciado o que eles chamam de “ideologia de gênero” na educação, expressão usada pelos críticos da ideia de que os gêneros são, na realidade, construções sociais. Para os defensores desta pretensa "ideologia", não existe apenas o gênero "masculino" e "feminino", mas um espectro que pode ser livremente escolhido pelo indivíduo. A chamada "ideologia de gênero" representaria o conceito que sustenta a identidade de gênero, esta sim, extensamente discutida já há muito tempo pelo campo científico e em várias instituições da sociedade. Consiste na ideia de que os seres humanos nascem "iguais", sendo a definição do "masculino" e do "feminino" um produto histórico-cultural desenvolvido tacitamente pela sociedade.

A pressão foi tamanha que o Plano Nacional de Educação, aprovado em 2014, e a Base Nacional Comum Curricular (BNCC), aprovada em 2017, sequer fazem menção à identidade de gênero relacionada ao processo educacional. Nos três últimos anos, de forma orquestrada e bem planejada, vereadores e deputados em várias casas legislativas pelo país tem tentado e, as vezes conseguido, aprovar projetos de lei que, de alguma forma, impõem normas ideológicas e morais aos professores, restringindo sua autonomia em sala de aula e claramente se confrontando com princípios da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDBEN), como  a liberdade de aprender, ensinar, pesquisar e divulgar a cultura, o pensamento, a arte e o saber, o pluralismo de ideias e de concepções pedagógicas, e o respeito à liberdade e apreço à tolerância.

Outra controvérsia envolvendo a área da educação foram as provas do Exame Nacional do Ensino Médio (ENEM) no final de 2017. A liberdade para desrespeitar os direitos humanos nessas provas foi solicitada em uma ação judicial movida pela Escola Sem Partido. No pedido em tramitação no Tribunal Regional Federal da 1ª Região (TRF1), esse movimento sustentava que a regra não apresenta critério objetivo e possui caráter de policiamento ideológico. “Ninguém é obrigado a dizer o que não pensa para entrar na universidade. O edital viola o direito de livre expressão do pensamento do candidato”, diz Romulo Martins Nagib, advogado do movimento. A Advocacia Geral da União (AGU) e o Ministério da Educação (ME) recorreram liminarmente dessa decisão ao STF que, no entanto, manteve a decisão do TRF1. A Procuradora Geral da República, Raquel Dodge recorreu da decisão do STF e uma decisão final ainda deve ser pronunciada pela Corte.

**Considerações Finais**

A atuação das bancadas parlamentares evangélicas, especialmente no Congresso Nacional, têm se confrontado com o caráter laico do Estado Brasileiro desde a Constituinte de 1988. O preceito de separação, mesmo que flexível como defende alguns autores, e a independência do Estado frente às religiões e às suas comunidades religiosas, vêm sendo sistematicamente desconsiderada por aqueles parlamentares. Quando questionados, argumentam que a sociedade não é laica, ela é majoritariamente religiosa e cristã. Existe aí uma clara confusão de conceitos. A sociedade pode ter a sua maioria de pessoas com crenças religiosas, mesmo assim sob a égide de uma sociedade secular. Mas o conceito de laicidade cabe ao Estado e não à sociedade. O Estado sim, é laico, e este é um dos pilares da própria democracia ocidental. Pela atuação política das bancadas evangélicas, esse contencioso acabou se transformando em um dos principais aspectos da crise política que estamos vivenciando nos últimos anos.

A neutralidade religiosa do Estado é condição e garantia *sine qua non* da paz civil e da defesa da própria liberdade de crença em amplo sentido. Mas esta garantia só será possível com a separação total dos poderes político e religioso. Parece que as bancadas evangélicas fazem questão de não perceberem esta relação até mesmo em benefício próprio. Na verdade, só podemos falar de laicidade quando o poder político não é mais legitimado pelo sagrado e pelos seus mandamentos e preceitos, quando não há mais dominação da religião sobre o Estado, o que implica evidentemente na autonomia do Estado. Este é a base comum em torno do conceito de laicidade entre todos os autores que discutem o tema. Não desconhecemos que, desde a separação formal entre a Igreja Católica e o Estado Brasileiro na Constituição republicana de 1891, sempre existiram compromissos e cumplicidades entre as autoridades estatais e autoridades religiosas, mas o que ocorre no momento é muito diferente, e muito mais grave. Trata-se de um verdadeiro assalto ao Estado.

A reconfiguração do campo religioso brasileiro, marcada pela forte presença dos novos movimentos religiosos é que sedimentou o caminho para esta intervenção sobre a autonomia do Estado. É um fato político incontestável nas últimas décadas da nossa história, tal o seu impacto e repercussão em várias esferas do espaço público e estatal. Impulsionados por uma forte presença na mídia, televisiva principalmente, e por uma performance agressiva e competente de seus pastores, esses novos movimentos religiosos vêm ocupando espaços cada vez mais visíveis na esfera pública. A formação das denominadas bancadas evangélicas nos parlamentos é atualmente a sua expressão mais explícita, orientadas para proposições legislativas de nítido caráter conservador ou para a obstrução de pautas consideradas progressistas por outros segmentos da sociedade, especialmente liberais e de esquerda. A justaposição perfeita das bancadas evangélicas com o que há de mais perverso no sistema eleitoral e partidário explica em grande parte o sucesso e a ampliação de sua ação política.

O fundo ideológico da atuação desses parlamentares não é simplesmente o religioso. Como vimos, em outros momentos anteriores, parlamentares vinculados a algumas igrejas chegaram a ter até mesmo posturas progressistas. No momento presente, o combustível que movimenta a ação daquelas bancadas é o fundamentalismo religioso. A partir dele, seus parlamentares julgam-se detentores de uma verdade revelada por Deus, inviolável, inquestionável e eletiva que deve servir como parâmetro de conduta para todos, negando a diversidade e a pluralidade sociocultural e dando sequência às históricas e multiplicativas práticas misóginas e patriarcais presentes secularmente na sociedade brasileira. Podemos concluir que tudo isso coloca em risco a nossa jovem democracia, entendida como um regime de direitos e garantias de seus cidadãos.

Uma tática de conveniência política acaba legitimando esses grupos de parlamentares e, assim, eles passam a lutar contra o que eles denominam genericamente de o “mal” e a defesa dos costumes tradicionais. Colam assim perfeitamente o seu discurso com o pensamento conservador de uma grande parcela da sociedade, crente e não crente. Nesta perspectiva, a ampliação ao direito ao aborto, a criminalização da homofobia, a união estável de pessoas do mesmo sexo, dentre vários outros, como vimos, devem ser insistentemente combatidos. Apresentando-se como porta-vozes da maioria dos brasileiros, sinalizam claramente para a implantação de um projeto político a longo prazo que redundará, ao nosso ver, na abolição do Estado laico e na redução de direitos civis aos parâmetros de mandamentos religiosos. Em outras palavras, está em curso um projeto muito bem calculado para que os pecados contra Deus se transformem em crimes previstos e punidos pela lei dos homens.

Atualmente, o quadro político no Brasil é o lugar propício para os movimentos de tipo fundamentalista. Assistimos, em tempos de crise econômica, de descrença na política, de desconfiança generalizada, de discursos de ódio pelas redes sociais, às articulações a favor de um Estado autoritário. A Frente Parlamentar Evangélica, com seu discurso moralista, sabe se articular muito bem com muitos outros parlamentares que, apesar de optarem por um Estado laico, cultivam uma postura conservadora. Desejam construir um Estado a partir de uma leitura literalista da Bíblia. Sabemos que na prática a teoria é outra: buscam isenções fiscais, liberdade de expressão e monopólio nos grandes meios de comunicação. Suas igrejas, muitas vezes, são verdadeiros celeiros de lavagem de dinheiro. Apoiam o governo até que seus interesses não sejam ameaçados e que siga sua agenda conservadora, e se isso não acontece, são incapazes de diálogo e passam a articular uma forte oposição principalmente no que se refere a questões ligadas à tolerância racial, sexual e social. Neste sentido, podemos concordar com os mestres da suspeita - Nietzsche, Marx e Freud - quando tratam de uma religião que projeta uma imagem de Deus para justificar os próprios interesses, sejam eles morais, sociais ou psicológicos. Não passa de uma ilusão ou de instrumento a serviço do poder vigente.

**Referências**

ALMEIDA, Leonardo. O que saber sobre os evangélicos e a política no Brasil: partidos, representantes e eleições presidenciais. São Paulo? Prismas, 2014.

BAUBÉROT, Jean. A religião na escola secular. Conferência proferida na União Racionalista em 22/01/2005. Disponível em <[http://jeanbauberotlaicite.blogspirit.com/archive/2005/01/22/l\_enseignement\_du fait\_religieux.html](http://jeanbauberotlaicite.blogspirit.com/archive/2005/01/22/l_enseignement_du%20fait_religieux.html)> Acessado em 03/12/2017.

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

BERGER, Peter. O Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 2003.

BUISSON, Ferdinand. Nouveau Dictionaire de pedagogie et d’instruction primaire. Paris: Ed. Hachette, 1911.

BURITY, Joanildo. Religião e política na fronteira: desinstitucionalização e deslocamento numa relação historicamente polêmica. Revista de Estudos da Religião, n. 4, 2001, p. 27-45. Disponível em <<http://religiosidadeecultura.blogspot.com.br/2010/05/religiao-e-politica-na-fronteira-burity.html>> Acessado em 19/11/2017.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_. Religião, voto e instituições políticas: notas sobre os evangélicos nas eleições 2002. In: BURITY, Joanildo; MACHADO, Maria das Dores C. (org.). Os votos de Deus: evangélicos, política e eleições no Brasil. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, p. 173-213, 2006.

CAMPOS, Leonildo Campos. O complicado “governo dos justos”: avanços e retrocessos no número de deputados federais evangélicos eleitos em 2006 e 2010. In: Debates do NER, Ano 11, n. 18, p. 39-82, 2010.

CATROGA, Fernando. A separação entre os Reinos de Deus e o de César. Instituto Humanitas Unisinos, entrevista a Márcia Junges, 31/08/2013. Disponível em <<http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/523240-entrevista-especial-com-fernando-catroga>> Acessado em 26/11/2017.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_. Entre Deuses e Césares: secularização, laicidade e religião civil. Coimbra: Almedina, 2010.

CORREIO. Projeto de lei poderá criar o “bolsa-estupro” para evitar que mulheres abortem. 6 dez. 2012. NATIVIDADE, M. Homossexualidade, gênero e cura em perspectivas pastorais evangélicas. Revista Brasileira de Ciências Sociais, São Paulo, v. 21, n. 61, p. 115-132, 2006.

COSTA, Emerson Roberto da. O fundamentalismo evangélico e a política brasileira. IN: CUNHA, Magali do Nascimento. Religião e Política: ressonâncias do neoconservadorismo evangélico nas mídias brasileiras. Revista PERSEU, São Paulo, ano 7, n. 11, p. 147-166, 2016. Disponível em <<http://novo.fpabramo.org.br/sites/default/files/6.Perseu11.CUNHA%20Magali.pdf>> Acessado em 10/11/2017.

DINIZ, Débora; LIONÇO, Tatiana; CARRIÃO, Vanessa. Laicidade e ensino religioso no Brasil. Brasília: UNESCO/LetrasLivres/EdUNB, 2010.

FANON, Frantz. Pele negra, máscaras brancas. Salvador: EDUFBA, 2008.

ENEM COMEÇA HOJE COM REGRA CLARA: desrespeito aos direitos humanos não zera prova. IN: Uol Educação. Disponível em <<https://educacao.uol.com.br/noticias/2017/11/05/enem-comeca-hoje-com-incerteza-sobre-redacao-e-impasse-sobre-seguranca.htm>> Acessado em 05/01/2018.

FERREIRA, Beth. Plataforma feminista: em defesa da igualdade e da cidadania feminina. Brasília: CFEMEA, 2010, p. 16.

FIORENZA, Elisabeth Schussler. Caminhos da sabedoria: uma introdução à interpretação bíblica feminista. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2009.

FISCHMANN, Roseli. Ainda o ensino religioso em escolas públicas: subsídio para a elaboração de memória sobre o tema. In Revista Contemporânea de Educação, Rio de Janeiro**,** v. 1, n. 2, 2006.

FONSECA, A. B. Alexandre Brasil Fonseca: entrevista à BBC Brasil [2010]. Entrevistadora: Julia Dias Carneiro. Disponível em: <<http://www.bbc.com/portuguese/institutional/2011/06/000001_sobreabbc>> Acesso em 18/12/2017.

FOUCAULT, Michel. Microfísica do poder. Rio de Janeiro: Edições Gerais, 1979.

FRESTON, Paul. Protestantes e política no Brasil: da constituinte ao impeachment. Campinas. 307 páginas. Tese (doutorado), Universidade Estadual de Campinas, 1993.

GOMES, E. de C. Fé racional e abundância: família e aborto a partir da ótica da Igreja Universal do Reino de Deus. Sexualidad, salud y sociedad. Revista Latinoamericana, n. 2, p. 97-120, 2009.

GIUMBELLI, Emerson. Debates do NER (UFRGS. Impresso), v. 11, pp. 39-82, 2010.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_. O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França. São Paulo: Attar Editorial, 2002.

HABERMAS, Jürgen. Historia y critica de la opiníon publica: la transformacíon estructural de la vida pública. México: Gustavo Gili, 1994.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. O Peregrino e o Convertido: a religião em movimento. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

LOCKE, John. Carta sobre a tolerância. São Paulo: Editora Hedra, 2011.

Mães evangélicas estariam boicotando vacinação das filhas contra HPV. IN GOSPEL, 10/02/2014. Disponível em <<https://noticias.gospelmais.com.br/maes-evangelicas-boicotam-vacinacao-filhas-contra-hpv-65014.html>> Acessado em 02/01/2018.

MARIANO, Ricardo. Secularização do Estado, liberdades e pluralismo religioso, 2005. Disponível em <<http://www.naya.org.ar/congreso2002/ponencias/ricardo_mariano.htm>>

Acessado em 03/12/2017.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_. Pentecostais e Política no Brasil: do apolitismo ao ativismo corporativista. In SANTOS, Hermílio. Debates Pertinentes: para entender a sociedade contemporânea. Porto Alegre: EdiPUCRS, 2009, p. 112-138.

MARRAMAO, Giacomo. Céu e Terra: genealogia da secularização. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997.

MIRANDA, Julia. A presença católica na esfera pública brasileira: para pensar o laicismo e o laicato. In: BURITY, Joanildo; ANDRADE, Péricles (Org.). Religião e cidadania. São Cristóvão: Editora UFS, 2011, p. 35-66.

ORO, Ari Pedro. Religião e Política no Brasil. Cahiers des Amériques Latines, vol. 48, p. 205-222, 2006.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_. Algumas Interpretações do pentecostalismo no Brasil. Belo Horizonte, v. 9, n. 22, jul./set. 2011.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_. O outro é o demônio: uma análise sociológica do fundamentalismo. São Paulo: Paulus, 1996.

PANASIEWICZ, Roberlei. Fundamentalismo religioso: história e presença no cristianismo. Anais da SABHR, 2008. Disponível em: <

PIERUCCI, Antonio Flávio. Fundamentalismo e Integrismo. Os nomes e a coisa. Revista USP, n. 13, 1992.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_. Reencantamento do mundo: a propósito do auto-engano em sociologia da religião. In Novos Estudos. São Paulo, n. 49, nov. 1997.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_. Os representantes de Deus em Brasília: a bancada evangélica na Constituinte. In: PIERUCCI, A. F. de O.; PRANDI, R. (Org.). A realidade social das religiões no Brasil: religião, sociedade e política. São Paulo: HUCITEC, 1996, p. 163-191.

Composição da Bancada Evangélica. In Mídia, Religião e Política. Universidade Metodista de São Paulo, 2017. Disponível em <<http://www.metodista.br/midiareligiaopolitica/index.php/composicao-bancada-evangelica/>> Acessado em 16/12/2017.

PORTIER, Philipe. A regulação estatal da crença nos países da Europa Ocidental. Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, v.31, n.2, p. 11-28, 2011.

RODRGUES, Elisa. A Formação do estado secular brasileiro: notas sobre a relação entre religião, laicidade e esfera pública. In Revista Horizonte, v. 11, n. 29. Jan/mar 2013. ISSN 2175-5841. Disponível em <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2013v11n29p149>> Acessado em 15/11/2017.

representantes e eleições presidenciais. Curitiba: Editora Prismas, 2014.

RODRIGUES, Fernando. Entrevista de Marco Feliciano à Folha e ao UOL. UOL/Poder e Política, 1 abr. 2013. Transcrição. Disponível em: http://noticias.uol. com.br/politica/ultimas-noticias/2013/04/02/leia-a-transcricao-da-entrevista-de-marco-feliciano-a-folha-e-ao-uol.htm. Acessado em 12/12/2017.

SANTOS, Boaventura de Sousa. A Gramática do Tempo: para uma nova cultura política. São Paulo: Cortez Editora, 2010.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_. Se Deus fosse um ativista dos Direitos Humanos. São Paulo: Editora Cortez, 2014.

SOUZA, Sandra Duarte de. Política religiosa e religião política: os evangélicos e o uso político do sexo. Revista Estudos de Religião, São Bernardo do Campo, v. 27, n. 1, p. 177-201, jan.-jun. 2013. Disponível em <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/ER/article/download/4160/3622>> Acessado em 09/12/2017.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_. AIDS e Religião: apontamentos sobre representações católicas da sexualidade em tempos de AIDS. Estudos Teológicos, São Leopoldo, v. 52 n. 2, p. 333-344, 2012.

SOUZA, Sandra Duarte de (org.). Fundamentalismos Religiosos Contemporâneos. São Paulo: Fonte Editorial, 2013.

SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL. Site Oficial. Notícias do STF, 29/05/2008. Disponível em <<http://stf.jus.br/portal/cms/vernoticiadetalhe.asp?idconteudo=89917>> Acessado em 03/01/2018.

VELASCO, Demetrio. La construcción histórico-ideológico de la laicidad *in* DA COSTA, Néstor (org.) Laicidad en America Latina y Europa: repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI. Montevidéo: CLAEH, 2006.

WEBER, Max. Ensaios de sociologia. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1982 [1913].

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_. A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

1. Em toda a sua argumentação, Pierucci recorre ao conceito weberiano de secularização que necessariamente invade o terreno da conceituação de legitimidade, do tratamento teórico dos problemas da legitimação da autoridade no Estado moderno. Também não se pode discutir a legitimidade do Estado moderno e constitucional e da própria democracia sem esbarrar no tema da secularização. Mas a experiência de várias sociedades muçulmanas com o secularismo é uma experiência com o autoritarismo político. Isto significa que o valor democrático atribuído ao secularismo deve ser relativizado e contextualizado, como nos alerta Boaventura de Sousa Santos (2014). [↑](#footnote-ref-1)
2. Catroga (2013) nos esclarece que hoje, quando se quer traduzir, para o inglês, expressões como *laicisme* e *laicization* é comum recorrer-se a derivados de “século”, e não de “laico”, prova de que a terminologia esgrimida na guerra religiosa à francesa acabou por não ter sucesso nos países de cultura anglo-saxônica. [↑](#footnote-ref-2)
3. Também os paradigmas de *esfera pública* e *privada* necessitam ser redimensionados para se compreender o lugar que a religião ocupa, transitando muitas vezes entre as fronteiras borradas pela pós-modernidade. [↑](#footnote-ref-3)
4. Mas Giumbelli (2002) chama a atenção para a década de 1970 que foi um importante período de produção acadêmica sobre as relações entre política e religião no Brasil. São dessa época uma série de trabalhos, vários escritos por estrangeiros, cujas análises nos legaram não só abordagens, mas também temas concentrados na temática da política na e da Igreja Católica e seu papel na construção de uma sociedade democrática. Ressaltamos a relação desta produção com o desenvolvimento da Teologia da Libertação no contexto da Ditadura Militar. [↑](#footnote-ref-4)
5. O reconhecimento do fato religioso pelo Estado Brasileiro pode ser ilustrado em ações sociais desenvolvidas por denominações religiosas junto com o Estado e dos crucifixos e santos expostos nas repartições públicas, mesmo que possamos discutir o grau deste reconhecimento. [↑](#footnote-ref-5)
6. A Congregação Cristã no Brasil é a mais antiga igreja pentecostal do Brasil. De origem ítalo-americana, inicia-se com as atividades de evangelização de Louis Francescon, imigrante norte-americano de origem italiana. Resultante de uma síntese entre elementos doutrinários da Igreja Presbiteriana e do denominado Avivamento Pentecostal de Chicago, de 1907, ela se apresenta, inicialmente, como um segmento categoricamente avesso ao institucionalismo eclesiástico. Seu estabelecimento ocorre em dois distintos núcleos: Santo Antônio da Platina, no Paraná, e São Paulo capital. Dali ela se espalhou pelo resto do país. [↑](#footnote-ref-6)
7. A Assembleia de Deus chegou ao Brasil com os missionários suecos Gunnar Vingren e Daniel Berg que desembarcaram em Belém, capital do Pará, em 19/11/1910, vindos dos Estados Unidos. A princípio, frequentaram a Igreja Batista, denominação a que ambos pertenciam na Suécia. Eles traziam a doutrina do batismo no Espírito Santo, com a glossolalia — o falar em línguas espirituais — como a evidência inicial da manifestação para os adeptos do movimento. Este fenômeno já vinha ocorrendo em várias reuniões de oração nos Estados Unidos, principalmente naquelas que eram conduzidas por Charles Fox Parham, mas teve seu apogeu através de um de seus principais discípulos, um pastor negro, chamado William Joseph Seymour, na rua Azusa, em Los Angeles em 1906. [↑](#footnote-ref-7)
8. Há frentes parlamentares evangélicas também em diversas assembleias legislativas estaduais, como no Ceará, Minas Gerais, Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Distrito Federal. Dentre as frentes parlamentares existentes no Congresso Nacional, a Frente Parlamentar Evangélica é a única definida por uma identidade religiosa. [↑](#footnote-ref-8)
9. Diferente do conservadorismo militante, no fundamentalismo o religioso necessariamente ocupa lugar central. Ressaltamos aqui que, embora o termo carregue em si uma carga semântica pejorativa, a perspectiva que aqui vamos adotar o caracteriza como uma ação política específica [↑](#footnote-ref-9)
10. Segundo Pierucci (1992, p. 52), o termo fundamentalista foi criado em 1920 pelo Pastor Curtis Lee Laws, editor do jornal Watchman Examiner, com o significado das pessoas ou as igrejas comprometidas em defender a fé. Já Oro (1996, p. 59) afirma que o termo aparece pela primeira vez em uma conferência bíblica na Nicarágua. Ao longo do século XX, muitos grupos protestantes evitaram se autodenominar de fundamentalistas por conta da conotação pejorativa que ganhou o termo. [↑](#footnote-ref-10)
11. Esta categoria de análise foi proposta por Elisabeth Schuller Fiorenza (2009, 137-141). O termo se origina do grego – Kyrie – que significa senhor. Kyriarcado se refere a um sistema piramidal de multiplicativa dominação estruturado não apenas pelo sistema de gênero, mas também pelos sistemas de estratificações de raça, classe, colonialismo e heterossexismo. Exige sempre uma classe servidora, um gênero servidor e uma religião servidora cultivada pela sociedade. Esse sistema é mantido através da lei, da educação, da socialização e da violência e sustentado de que a servidão é definida pela natureza ou por decreto divino, logo as pessoas servidoras são inferiores às pessoas às quais estão designadas a servir. [↑](#footnote-ref-11)
12. O posicionamento oficial dessas igrejas não implica a observância inconteste dessa posição por parte de parlamentares dessas denominações. Essa dissonância entre as posições das instituições religiosas e dos parlamentares explica-se, em parte, por uma relativa autonomia das candidaturas dos parlamentares em relação às instituições religiosas das quais eles declaram participar, como vimos no segundo capítulo. Ao comporem a bancada evangélica, esses deputados conseguem maior projeção política, seguindo, portanto, o princípio predominante na frente parlamentar, da oposição à descriminalização do aborto. [↑](#footnote-ref-12)
13. No mesmo sentido está o argumento da objeção de consciência para impedir os profissionais da saúde de realizarem os procedimentos médicos para o aborto nos casos previstos por lei, o que tem sido sistematicamente lembrado a esses profissionais pelos parlamentares e juristas religiosos. [↑](#footnote-ref-13)
14. De acordo com o entendimento firmado, o feto sem cérebro, mesmo que biologicamente vivo, é juridicamente morto, não gozando de proteção jurídica e, principalmente, de proteção jurídico-penal. "Nesse contexto, a interrupção da gestação de feto anencefálico não configura crime contra a vida – revela-se conduta atípica", afirmou o relator. [↑](#footnote-ref-14)
15. Em 2017 a campanha passou a incluir também os meninos de 12 e 13 anos. Segundo o Ministério da Saúde, estudos feitos em outros países mostram que a inclusão dos meninos contribui para a diminuição do câncer de colo do útero e vulva das mulheres, já que isso possibilita a diminuição da circulação do vírus na população, o que beneficia o público feminino. Além disso, os próprios meninos serão beneficiados, já que a vacina protege contra câncer de pênis, garganta, ânus e verrugas genitais, problemas também relacionados ao vírus. [↑](#footnote-ref-15)