

# A LIBERDADE RELIGIOSA COMO DIREITO CIVIL ORIUNDO DA MODERNIDADE: DECLÍNIO DA SECULARIZAÇÃO?

Janine Bendorovicz Trevisan

## Introdução

Ao longo da história, muito se modificou em relação ao que atualmente conhecemos como liberdade religiosa e direitos humanos. Embora houvesse situações que remontem a noção de liberdades individuais desde a Antiguidade, é somente na era moderna, pós-iluminismo e, especialmente, pós Revolução Francesa e pós Independência dos Estados Unidos, que a noção de direito individual tal como concebemos na atualidade começa a tomar forma.

Juridicamente, a noção de liberdade de crença era praticamente inexistente até a Declaração dos Direitos da Virgínia, em 1776, segundo a qual, “Todos os homens tem igual direito ao livre exercício da religião, segundo os ditames da consciência”. Os ideais de igualdade, liberdade e fraternidade, introduzidos no mundo moderno pela Revolução Francesa em 1789, vem balizando as demandas dos Estados modernos pela conquista de direitos civis e individuais. Além disso, na Primeira Emenda à Constituição dos Estados Unidos, de 1789, o valor da liberdade religiosa é fortemente afirmado.

Durante o século XX, especialmente no mundo ocidental, legitima-se o preceito da liberdade religiosa. A Declaração Universal dos Direitos Humanos, em 1948, institui a liberdade de pensamento e a liberdade de expressão como direitos humanos fundamentais. Em 1965, o Concílio Vaticano II, por meio do Papa Paulo VI, promulga a Declaração *Dignitate Humanae* sobre a Liberdade Religiosa, em que a defesa da liberdade religiosa *na ordem jurídica da sociedade deve ser de tal modo reconhecido que se torne um direito civil*. Em 1981, a Assembleia Geral das Nações Unidas (ONU), proclama a Declaração sobre a Eliminação de todas as formas de intolerância e discriminação fundadas na religião ou nas convicções, buscando garantir, assim, ainda mais a liberdade religiosa enquanto direito civil universal.

Considerando a trajetória histórica da noção de liberdade religiosa no mundo ocidental moderno, este artigo busca refletir acerca desse direito individual enquanto um direito civil decorrente da modernidade. Na medida em que a modernidade traz consigo

também a ideia de secularização, buscarei problematizar, ao longo da minha exposição, de que forma uma sociedade moderna como o Brasil lida com a liberdade religiosa na atualidade, tendo em conta as diversas manifestações laicistas e religiosas na esfera pública, que demandam pela garantia constitucional desse direito. Se a modernidade leva à secularização da sociedade e essa, por sua vez, pressupõe o declínio da religião ou sua privatização, então como podemos entender a crescente participação de grupos religiosos na esfera pública brasileira, exigindo o reconhecimento de suas demandas?

Parece possível reconhecer a legitimação da liberdade religiosa, enquanto produto de um constitucionalismo liberal na era moderna, em que as noções de liberdade do indivíduo e de Estado de Direito caminham juntas. A emancipação da sociedade em relação ao religioso é resultado de um processo iniciado com a Revolução Francesa em 1789, mas que prossegue seu curso (nem sempre linear) na medida em que os Estados liberais passam a definir a garantia legal das liberdades religiosas, a defesa da tolerância religiosa e a proteção do pluralismo religioso.

A definição de liberdade religiosa pode combinar diversos fatores, que se manifestam de formas nem sempre uniformes, em diferentes sociedades ocidentais modernas, quais sejam: o reconhecimento da separação entre Estado e Igreja; a não intervenção estatal em assuntos religiosos, a restrição dos grupos confessionais ao espaço privado; a igualdade das associações religiosas perante a lei, a garantia de pluralismo religioso confessional, a livre escolha individual.

### **Modernidade, secularismo e laicidade**

Para entender a localização da liberdade religiosa no Estado moderno, precisamos também compreender como se entende esse conceito de modernidade. Featherstone (1995) define moderno como aquilo que conseguiu instaurar uma ruptura com o passado. Um Estado, além disso, pode ser definido como moderno a partir de 3 características 1) de Direito; 2) não teocrático e; 3) democrático. Nessa linha de raciocínio, o termo moderno adquire contornos e se constitui a partir da ruptura com o antigo, com a ordem tradicional. O moderno marca então esse momento, que se inicia a partir do Iluminismo e que culmina com a Revolução Industrial, de crescente racionalização e diferenciação econômica e jurídico-administrativa do mundo social. Esses processos resultam na formação do Estado moderno, ocidental, capitalista e industrial, marcado também pela separação entre Igreja e Estado.

Se assumirmos como verdadeiro o pressuposto de que a modernidade deslocou a religião de um lugar público de poder para o âmbito da esfera privada, precisamos pensar de que forma entendemos e analisamos as recorrentes reivindicações de participações e decisões políticas e públicas na atualidade, em um período também definido como *pós-modernidade*. Em que medida podemos aproximar as reflexões teóricas em torno dessa *pós-modernidade* com aquelas agora chamadas de seculares ou, como já vemos aparecer, pós seculares (depois da secularização)?

A ideia de que a religião vem perdendo cada vez mais força enquanto autoridade que orienta a conduta dos indivíduos e das sociedades, na medida em que as sociedades se modernizam, consiste na teoria básica de secularização, construída desde o Iluminismo. Essa interpretação, no entanto, vem cada vez mais sendo questionada pelos estudiosos da religião e da própria (pós) modernidade. As antigas explicações baseadas em dicotomias como moderno/tradicional; religioso/secular; público/privado, entre outras, parecem não mais dar conta da complexidade social do mundo atual (moderno).

Uma visão tradicional da teoria da secularização envolve os argumentos de que esta ocorre como um processo universal e inseparável da modernidade, com características similares em todos os lugares. Os estudiosos desse processo dividem-se, sobretudo, entre aqueles que rejeitam a teoria da secularização e outros que ainda a valorizam, de alguma forma, para entender a sociedade contemporânea.

As teorias em torno do fenômeno da secularização acirram debates. Enquanto uns a defendem como universal, outros demonstram que o que ocorre na verdade é um fenômeno de privatização da religião, que ela continua viva e forte, somente tendo deslocado seu lugar na sociedade, caracterizando assim, um movimento de delimitação do religioso. Alguns autores chamam a atenção para a diferenciação entre os fenômenos de secularização e secularismo, embora nem todos os estudiosos reconheçam essa distinção da mesma forma. Secularização, assim, poderia caracterizar o debate sobre a importância da religião na sociedade, reconhecendo, de alguma forma, que a separação entre Igreja e Estado ocorrida em boa parte das sociedades modernas, levaria a uma diminuição da importância da religião também na vida privada das pessoas. Assim, o Estado moderno estabeleceria uma autonomia em relação à esfera religiosa, vindo a ser regido por leis laicas, mais universais no sentido de organizar a vida em sociedade para todos os cidadãos, indistintamente. Mas nem mesmo

os defensores desse processo o reconhecem de forma tão simples quanto possa parecer à primeira vista.

Já o secularismo caracteriza-se pelas formas através das quais o Estado se relaciona com a religião, não no sentido de negá-la ou de atestar o seu declínio, mas no sentido de realocar a religião, estabelecendo um novo lugar para ela na sociedade.

José Casanova (2006) sugere que a secularização deve ser pensada como um fenômeno triplo: o declínio da religião, a diferenciação das esferas seculares, e a privatização da religião. E propõe que pensemos sobre a existência não de uma, mas de múltiplas modernidades, que podem levar a diferentes aproximações entre modernidade e secularismo. Na medida em que o alarmado declínio não aconteceu e, ao contrário, até prosperou em alguns contextos, podemos estar diante de uma ressemantização da religião na sociedade.

Charles Taylor (2010: 14-16), para argumentar que vivemos atualmente em uma era secular, define três diferentes entendimentos da noção de secularidade. O primeiro deles refere-se a essa ideia de privatização, na medida em que esvazia o espaço público de qualquer manifestação religiosa, ainda que os indivíduos integrantes da sociedade possam manter sua fé e suas práticas no âmbito privado. Uma segunda interpretação consiste no próprio abandono da fé pelas pessoas na esfera privada de suas vidas. O terceiro sentido, defendido por Taylor como mais adequado à análise das sociedades ocidentais modernas, relaciona os dois anteriores enfatizando as condições da fé.

*A mudança que quero definir e traçar é aquela que nos leva de uma sociedade na qual era praticamente impossível não acreditar em Deus para uma na qual a fé, até mesmo para o crente mais devoto, representa apenas uma possibilidade humana entre outras.(Taylor, 2010:15)*

Se o mundo ocidental moderno promove a pluralidade nas diferentes esferas da vida, não haveria porque ser diferente no meio religioso. Taylor (2010) argumenta que existem alternativas à fé. O indivíduo moderno pode optar entre participar de um meio religioso ou não, pode trocar de religião e pode tornar-se ou deixar de ser religioso. Em razão de suas outras experiências, algumas pessoas poderão ser compelidas a abrir mão de sua fé, enquanto outras nem consideram tal possibilidade.

Taylor (2010:16) enfatiza que *as pessoas tendem a estar focadas na própria fé*. Aquilo em que as pessoas acreditam, na nova era secular defendida por este autor, pode consistir na fé religiosa ou mesmo na crença na ciência e na razão. O suposto declínio

da fé religiosa e o consequente crescimento da fé na ciência e na razão define o segundo tipo de secularismo apontado por Taylor. E será justamente nas possibilidades de diferentes experiências vividas por grupos distintos na sociedade moderna, que consistirá o terceiro sentido do secularismo, que oferece alternativas à fé.

Asad (2003:5-6) critica Taylor por uniformizar a relação entre religião e esfera pública nas sociedades democráticas ocidentais modernas. Segundo ele, se compararmos Inglaterra, França e Estados Unidos, por exemplo, percebemos diferenças significativas nas noções de tolerância religiosa, assim como no senso de participação e no acesso à esfera pública entre religiões minoritárias nesses 3 países.

*Um estado secular não garante tolerância, coloca em jogo diferentes estruturas de ambição e medo. A lei nunca busca eliminar a violência na medida em que seu objeto é sempre de **regular** a violência. (Asad, 2003: 8)<sup>i</sup>*

E para também ajudar a pensar na relação entre religião e esfera pública, parece importante buscar o diálogo com a noção de laicidade de Estado. Blancarte (2008) define a laicidade como um fenômeno reconhecido somente na intersecção entre religião e política, próprio da sociedade moderna (secular). Diz-se (Taylor, 2010) também que a sociedade moderna, em especial a Ocidental, produz a secularização de seus integrantes e que isso resulta em uma nova configuração nas sociedades democráticas modernas, em que o religioso e o secular redefinem suas fronteiras. Para Blancarte (2008), a religião não poderia estar na esfera pública, na medida em que, teologicamente não pode abarcar a todos e o que está no público precisa atender a todos.

Segundo Montero (2011:6), a esfera pública não pode ser pensada como *um espaço vazio, mas como um fluxo de interações discursivas que carregam as incertezas, as aspirações, os medos e as esperanças de falantes e ouvintes*. Nesse contexto, há grupos religiosos e seculares que, através do debate/embate, disputam espaço e visibilidade, cada qual fazendo valer suas crenças e/ou demandas.

Autores como Casanova (2006) acreditam que separar religião e política não é produtivo para o bom andamento da democracia, na medida em que restringir o livre exercício da religião em si, tende a limitar, por consequência, o livre exercício de direitos civis e políticos de cidadãos religiosos, ameaçando a força da democracia em vigor. Esse autor defende que alguns discursos ou mesmo práticas religiosas particulares, assim como as não religiosas, podem até ser suscetíveis à proibição legal em alguns contextos democráticos, mas pelo mérito da questão em si, e não pela sua

religiosidade (ou não). Casanova (2006) defende também que a simples separação entre religião e política não é condição suficiente para garantir a democracia.

*As regras para proteção contra a tirania de maiorias religiosas deveriam ser as mesmas regras democráticas usadas para defender da tirania de qualquer maioria democrática. A proteção dos direitos de qualquer minoria, religiosa ou secular, e o acesso universal e igualitário deveriam ser princípios normativos centrais de qualquer sistema liberal democrático. Em princípio, ninguém deveria necessitar de qualquer legislação ou princípio secularista adicional (Casanova, 2006: 21)*

### **O caso brasileiro em discussão**

Possivelmente, por influência dos modelos norte-americano e francês, que já praticavam a separação entre Igreja e Estado, no Brasil, a Proclamação da República em 1889, formaliza juridicamente a separação entre Estado e Igreja Católica, encerrando assim uma união vigente por mais de 400 anos.

As constituições seguintes, de 1934 em seu artigo 113, de 1937 (art.122), de 1946 (art.141 §7º) e de 1967 (art.153 §5º) mantêm a separação entre Igreja e Estado, estabelecendo como limite à liberdade de religião e de expressão, o respeito à ordem pública e aos bons costumes.

A década de 1980, período de abertura política e redemocratização do Brasil, caracterizou-se pela efervescência de movimentos sociais, de diversos setores da sociedade, até então oprimidos pela ditadura militar, vigente desde o golpe de 1964. Diferentes grupos sociais, antes silenciados e/ou inexistentes, passaram a se organizar e manifestar em busca da garantia de seus direitos. As eleições para a Assembleia Nacional Constituinte de 1986 elegeram os parlamentares que iriam redigir a nova Constituição Federal e era nela que os diferentes segmentos sociais queriam ter seus direitos assegurados. Por essa razão, diferentes grupos, até então distantes das cadeiras legislativas, como os evangélicos pentecostais, buscavam suas representações.

Nesse contexto de redemocratização, grupos religiosos, especialmente não católicos, encontram espaço para reivindicar seu espaço, lutando pela maior aplicação de fato do já formalmente cedido, pedido por liberdade religiosa. Os religiosos, especialmente os evangélicos pentecostais, abandonavam um longo período de apolitismo (cfe. Freston, 1994) para ingressar na esfera pública através da representação parlamentar. Nas eleições de 1986, 32 evangélicos elegeram-se para a Assembleia

Nacional Constituinte e dois suplentes assumiram depois, totalizando 34 assentos. Desses, 18 eram pentecostais. Conforme Freston (1994), a motivação de lideranças pentecostais para o ingresso na política relaciona-se especialmente com a preocupação com a liberdade religiosa e os direitos que se poderiam conquistar a partir dela. Conforme uma de suas lideranças, “o tempo agora é de falar. Depois de elaborada a nova constituição, então já não será mais tempo de falar e sim tempo de obedecer”. (Sylvestre, 1986:25)

As lideranças pentecostais, assim, buscavam, através da Constituinte, fazer valer a sua voz, até então restrita aos templos privados, ampliando assim seus valores para uma maior parte da população brasileira. Temiam, ou, ao menos, alegavam temer que a nova Constituição beneficiasse a Igreja Católica e, assim, ameaçasse a sua liberdade religiosa, juridicamente existente desde o advento da República em 1890, mas só recentemente conquistada de fato, a partir da consolidação do pluralismo religioso no Brasil<sup>ii</sup>. Como demonstra Mariano (2011:249), *a concorrência entre católicos e evangélicos (antes restrita ao campo religioso) migrou para as esferas midiática e política*. Além disso, os evangélicos temiam também que outros movimentos, contrários às suas convicções de vida, como os grupos LGBT alcançassem garantias, como a regularização do casamento homoafetivo, por exemplo, na nova constituição.

A bancada evangélica na Constituinte (assim passou a ser reconhecida pela imprensa e demais parlamentares) queria combater a possível descriminalização do aborto e das drogas, a união civil entre homossexuais e o que mais julgassem atentar contra a família e os bons costumes. E nisso estavam de mãos dadas com os católicos que, conforme Mariano (2011), embora com estratégia política diversa – não participam diretamente da política através da eleição de suas lideranças<sup>iii</sup>, mas através da pressão que estas exercem sobre parlamentares e dirigentes políticos – também lutavam para que a nova legislação não liberalizasse direitos sexuais e reprodutivos, nem atentasse contra a “moral e os bons costumes”.

Desde então, a participação de grupos religiosos vem se acentuando no cenário político brasileiro. A cada nova eleição, percebemos seus movimentos e novas configurações sociais. Além disso, é visível também o incremento de sua participação nas diferentes mídias, especialmente na televisiva. A atual polêmica em torno do PLC 122/2006, que busca complementar a Lei 7.716/1989, no sentido de incluir no texto os

crimes resultantes de discriminação ou preconceito por orientação sexual juntamente com aqueles “resultantes de discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional”<sup>iv</sup>, vem promovendo discussões acaloradas sob o pretexto da ameaça à liberdade de expressão e religiosa que, uma vez sendo o projeto aprovado, traria aos grupos religiosos contrários à prática homossexual.

Talvez a expressão mais evidente e visível desse posicionamento seja do Pastor Silas Malafaia, da Assembleia de Deus Vitória em Cristo, responsável pelo programa de televisão *Vitória em Cristo*, veiculado em diversos canais brasileiros de grande audiência, de segunda-feira a sábado. Em ataques ferrenhos contra a PLC 122/06, denominada por ele de *mordaca gay*, Silas clama pela liberdade de expressão, acusando os homossexuais de reivindicarem privilégios para si e de imporem sua opção sexual para o conjunto da sociedade brasileira.

*Essa lei criminaliza a opinião (...) essa lei deve ser chamada de lei do privilégio, não é lei da homofobia, é lei do privilégio (...) ela é feita para privilegiar um grupo em detrimento de todo o conjunto da sociedade. (Silas Malafaia)<sup>v</sup>*

Nesse debate, enquanto religiosos reclamam pela ameaça à sua liberdade religiosa, os defensores dos direitos civis da comunidade LGBT, apelam à noção de Estado laico. A ideia de que a laicidade é um regime político de ausência da religião no espaço público serve bem a esses propósitos, no sentido de justificar a não interferência de religiosos na esfera civil pública, ou ainda mais, de não permitir que argumentos religiosos definam os rumos das decisões políticas na sociedade brasileira democrática. Em tese.

Parece pertinente investigar então, em um estado laico, quais são os mecanismos que regulam a interferência ou não de argumentos religiosos nas decisões políticas? Como medir, controlar, regular enfim, essa interferência?

Mariano (2011:252-253) demonstra como os diferentes grupos religiosos e laicos assumem interpretações que podem divergir sobre a noção de laicidade de Estado, mas ambos os setores *alegam respeitá-la e defendê-la*, conforme depoimentos a seguir:

*Nós evangélicos não estamos em guerra com nenhum partido político, somos a favor do Estado Laico, das garantias individuais e de ampla liberdade de imprensa. (Silas Malafaia)<sup>vi</sup>.*



*No estado brasileiro, laico e regido pelos princípios da igualdade e da não discriminação, há de se garantir a igualdade de direitos aos heterossexuais e aos homossexuais, sem distinção de qualquer natureza. (Toni Reis)<sup>vii</sup>*

Para Mariano (2011), impera no Brasil uma *quase laicidade*, à semelhança de países como Portugal, Espanha e Itália, na medida em que *a laicidade não constitui propriamente um valor ou princípio nuclear da República Brasileira*. (Mariano, 2011 e Oro, 2011). Ainda assim e, talvez justamente por isso, parece a todo instante estar sendo conclamada como valor. A esse respeito proliferam não somente os argumentos em favor da aprovação do polêmico PLC 122/2006 e do kit anti-homofobia, elaborado pelo ministério da Educação para ser trabalhado nas escolas e, depois da pressão de grupos religiosos, retirado de cena, mas também as defesas para a retirada de símbolos religiosos em órgãos públicos e até da frase “Deus seja louvado” das cédulas de Real em circulação no país<sup>viii</sup>.

De acordo com Mariano,

*Num contexto sociocultural pluralista e formalmente democrático, grupos laicos e laicistas tem intensificado sua luta para obter e assegurar o reconhecimento de seus direitos humanos, sexuais, sociais e reprodutivos. Com tal propósito, tem reagido às aspirações, propostas e ações de seus adversários religiosos, recorrendo, fundamentalmente, à **defesa da laicidade estatal** contra interferências religiosas na educação, na saúde, no corpo, nas pesquisas científicas, nas políticas públicas, no ordenamento jurídico-político e nos órgãos estatais. De outro lado, em contraste, católicos e evangélicos tem recrudescido seu ativismo religioso, político e midiático para ampliar a ocupação religiosa do espaço público. (Mariano, 2011: 252, grifos meus)*

Apesar da polissemia do conceito de laicidade, especialmente considerando sua utilização em contextos socioculturais e políticos bastante diversos, a ideia de que um dos seus princípios fundamentais consiste na liberdade religiosa (Oro, 2011, Mariano, 2011) parece aparecer como um consenso. Assim, se a laicidade caracteriza um regime político em que a religião está ausente da esfera pública (Jansen, 2006), pode também ser considerada um princípio fundamental do Estado de Direito (Blancarte, 2008), na medida em que esse estabelece (ou permite/possibilita) a pluralidade e as liberdades civis. Assim, a laicidade, lidando com as dimensões políticas e jurídicas da sociedade, define como um de seus preceitos básicos a liberdade religiosa (Oro, 2011, Mariano, 2011), ainda que no âmbito privado, ou seja, distante do espaço público que, no Estado Laico, precisa ser neutro, direcionado a cidadãos e não a fiéis.

Ainda que a liberdade religiosa seja declarada em todas as Constituições brasileiras desde 1891, Oro (2011) chama a atenção para a necessidade de verificação de sua ocorrência na prática. Giumbelli (2002:146) argumenta que as avaliações sobre a existência da liberdade religiosa no Brasil são constantes através dos tempos, demonstrando investigações realizadas em 1958, 1977 e 1994, apesar das mudanças políticas ocorridas no período. Na Constituição de 1988, atualmente em vigor e que contou com a participação significativa de evangélicos na sua escritura, o artigo 5, inciso 6, diz que

*é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias. (Constituição Federal, 1988, art.5)*

É justamente este artigo que sustenta o argumento de que o PLC 122/2006 seria inconstitucional, infligindo uma mordida aos religiosos na medida em que, em sua leitura, esse projeto violaria sua liberdade de consciência e de crença, impedindo o livre exercício dos cultos religiosos na pregação contra a prática homossexual.

Para Freston (1994: 79), apesar do alarde das lideranças pentecostais, especialmente da Assembleia de Deus, durante a Constituinte (ou qualquer outro momento), não houve ameaça à liberdade religiosa. No entanto, de acordo com as reivindicações dos pentecostais quando considerado os debates em torno do PLC 122, *liberdade religiosa* parece assumir significados mais amplos.

Freston (1994:129) aponta também que, quando uma liderança de uma igreja qualquer diz a um de seus membros que, para ser cristão verdadeiro, é necessário votar no candidato A ou deixar de votar no candidato B, sua liberdade religiosa de fato está sendo vigiada.

A existência, de fato, da liberdade religiosa no Brasil não alcança consenso entre os estudiosos da religião. Se, por um lado, Pierucci (1996), Burity (2001) e Mariano (2011) a defendem, Fonseca (2002) e Giumbelli (2002) desconfiam de sua afirmação.

A pluralidade religiosa no Brasil, muitas vezes, é vista como promotora de uma suposta liberdade religiosa. Diversos estudos sobre mercado religioso e pluralidade religiosa demonstram que, à medida que as religiões aproximam-se da lógica plural do mercado de consumo, sua liberdade religiosa cresce. Assim, considerando que as pessoas podem trocar de religião com certa facilidade, então a aceitação desse

pressuposto poderia levar à conclusão pela existência real da liberdade religiosa no Brasil.

Giumbelli (2002: 145-146) questiona esse posicionamento e argumenta pela desconfiança da liberdade religiosa no Brasil para compreender as maneiras através das quais o que é entendido como religioso ou não é regulado/controlado em nosso país. E vai além, argumentando que, na verdade, o que essa defesa da liberdade religiosa no Brasil esconde, muitas vezes, é a recusa da sua problematização enquanto temática que, por sua vez, *vem se articulando com uma perspectiva que despreza, exterioriza ou anacroniza o papel do Estado na conformação do campo religioso brasileiro.*

Em junho de 2011, aproximadamente 80 mil pessoas, lideradas por grupos católicos e evangélicos, em especial o pastor Silas Malafaia, da Assembleia de Deus, foram contabilizadas em uma manifestação, em frente ao Congresso Nacional, contra a aprovação do PLC 122/2006.<sup>ix</sup> Manifestantes portavam faixas e cartazes com dizeres “Em Favor da paz, Contra a PLC 122, Em favor da Família e Liberdade Expressão.” O argumento de inconstitucionalidade busca apelar para o privilégio dos homossexuais em detrimento dos religiosos, que teriam sua opinião silenciada, ofendendo assim, a Constituição Federal, lei maior que garante a todos a liberdade de expressão.

Argumentos de inconstitucionalidade e defesa da liberdade de expressão, por um lado, defesa da tolerância e do Estado laico, por outro. O embate está vivo e forte, próprio das democracias que convivem com a luta por direitos civis de minorias, por espaço, voz e visibilidade. Não é meu objetivo verificar ou mesmo sugerir qualquer desfecho para essa discussão política, mas apenas investigar o fenômeno da participação religiosa influenciando as decisões políticas em um estado moderno, de Direito, que se afirma laico. Não há dúvidas de que a religião tem voz e força na esfera pública brasileira, ao lado das demandas pela liberdade de expressão.

### **Considerações finais**

Neste artigo busquei refletir acerca da liberdade religiosa como um direito civil decorrente da modernidade e, portanto, presente nos estados modernos seculares. Busquei problematizar as reivindicações em torno da liberdade religiosa no Brasil, especialmente a partir de uma polêmica atual, os debates sobre o PLC 122/2006 em discussão no Senado Federal, bem como em sites e programas de televisão religiosos,

como os conduzidos pelo pastor Silas Malafaia, da Assembleia de Deus Vitória em Cristo.

A presença marcante e crescente de movimentos religiosos, em especial os evangélicos (neo)pentecostais na esfera pública brasileira, tanto na política institucional quanto nos meios de comunicação, travando debates a ponto de influenciar as decisões políticas constitucionais do país, revelam uma configuração social democrática que luta para manter o Estado de Direitos para todos os seus cidadãos, tentando garantir a liberdade religiosa enquanto direito civil.

Nesse contexto, o reconhecimento acadêmico do Estado Brasileiro como laico e/ou secular parece de importância menor do que os argumentos sustentados em nome de um suposto estado laico ou mesmo da constitucional liberdade de expressão e religiosa.

Não trato aqui de estabelecer qualquer grau de laicidade do estado brasileiro ou mesmo de secularidade da sociedade, embora claro esteja que as condições de secularidade que preveem o declínio da religião ou mesmo sua privatização não parecem manifestar-se por aqui, a não ser somente pelo desejo de privatização das religiões por parte dos defensores da laicidade. No entanto, essa defesa ainda aparece enquanto argumento frágil, na medida em que não caracteriza um valor primordial da sociedade brasileira. A condição de secularidade 3, tal como apontada por Taylor, entretanto, que defende a fé como uma opção (ou não) entre tantas possibilidades no mundo ocidental moderno, pode talvez encontrar alguma aproximação com a realidade brasileira. No entanto, se considerarmos ainda as restrições e desconfianças com que os grupos ateístas e agnósticos são tratados no Brasil, talvez essa opção não possa ser colocada de forma tão tranquila.

O que parece ficar claro e, por isso, a importância de salientar aqui, é a constituição de uma configuração social dinâmica, em movimento, que coloca em xeque as fronteiras entre as esferas pública e privada; o religioso e o não religioso (ou laico); a liberdade de expressão e a intolerância; o democrático e o não democrático.

Nem tudo foi respondido, e nem mesmo iniciei com tanta pretensão. Muitas questões ainda permanecem e/ou poderão ser agora colocadas. Ao pensar na participação política de um argumento religioso no sentido de influenciar decisões gerais, cabe perguntar como diferenciar um argumento religioso de um argumento

secular, como nos provoca Asad. Como uma democracia pode dar voz a diferentes setores sociais minoritários e restringir o argumento de um grupo por sua constituição religiosa? Ou ainda, como esse argumento “religioso” pode se revestir a ponto de se fazer valer em vozes seculares? Quem e como se definem esses limites?

Nesse campo da esfera pública, em tensa disputa por espaço, voz e influências, religiosos e laicos tentam garantir e expandir suas fronteiras. A reivindicação por liberdade de expressão/religiosa muitas vezes é a forma com que as demandas podem ser expostas e conclamadas a um público maior. Nesse jogo político permanente, parece mesmo difícil pensar em processo de secularização no sentido de declínio e/ou privatização do religioso, pois que é justamente o contrário que parece avançar. Tal situação nos conduz a refletir acerca dos limites dos modelos teóricos e do quanto precisam ser relativizados e investigados de forma mais aprofundada em diferentes configurações. Não basta somente aplicá-los.

#### **Referências:**

- ASAD, Talal. *Formations of the secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2003, pg. 1-17
- BLANCARTE, Roberto. “O porquê de um Estado Laico”. In: Lorea, Roberto (org.) *Em defesa das liberdades laicas*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008, p. 19-32.
- BURITY, Joanildo. Religião e Política na Fronteira: desinstitucionalização e deslocamento numa relação historicamente polêmica. In: *Revista de Estudos da Religião n.º. 4*, ano 1, PUC: São Paulo, 2001;
- CASANOVA, Jose. Rethinking secularization: a global comparative perspective. In: *The hedgehog review: after secularization*. Spring & summer 2006. Volume eight, numbers one and two.
- CANNELL, Fenella. The Anthropology of secularism. *Annual Review of Anthropology*, 39, 2010. P.85-100
- FEATHERSTONE, MIKE. *Cultura de consumo e pós-modernidade*. São Paulo: Studio Nobel, 1995.
- FONSECA, Alexandre Brasil. *Secularização, pluralismo religioso e Democracia no Brasil*. São Paulo: Tese de doutorado em Sociologia, defendida na USP, 2002;
- GIUMBELLI, Emerson Alessandro. *O fim da religião: controvérsias acerca das "seitas" e da "liberdade religiosa" no Brasil e na França*. Doutorado em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2002.
- GOMES, Evaldo Xavier. Liberdade religiosa: estudo comparativo entre o ordenamento jurídico brasileiro e o direito canônico. *Revista Eletrônica de Direito do Estado*.

Salvador, Instituto de Direito Público da Bahia, nº6, abril/maio/junho, 2006. Disponível em: <http://www.direitodoestado.com.br>. Acesso em; 23 de abril de 2012.

- GUIGOU, Nicolas. Religião e Política no Uruguai. In: ORO, Ari Pedro. (org) *Religião e política no Cone Sul*. Argentina, Brasil e Uruguai. São Paulo: Attar, 2006
- JANSEN, Yolande. “Laicité, or the politics of Republican Secularism”. In: H. de Vries e L. Sullivan (orgs.) *Political Theologies – public religions in a post-secular world*. Nova Iorque: Fordham University Press, 2006, p.475-493.
- MARIANO, Ricardo. Laicidade à brasileira. Católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. *Revista Civitas*: Porto Alegre, V.11 n.2, maio-agosto 2011, pgs. 238-258.
- MIRANDA, Paola Frassinetti Alves de. *Laicidade estatal e liberdade religiosa. Decisões políticas influenciadas pelo fundamentalismo homofóbico*. Jus Navigandi, Teresina, ano 15, n. 2643, 26 set. 2010. Disponível em: <<http://jus.com.br/revista/texto/17463>>. Acesso em: 20 abr. 2012.
- MONTERO, Paula. O campo religioso, Secularismo e a Esfera Pública no Brasil. *Boletim CEDES – Outubro/dezembro 2011*.
- MONTERO, Paula. Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil. *Etnográfica*. Maio de 2009 – 13 (1). Pgs. 7-16.
- MONTERO, Paula. Religião, Pluralismo e Esfera Pública no Brasil. *Novos Estudos CEBRAP*, 74, março de 2006. Pgs. 47-65.
- ORO, Ari Pedro. A Laicidade no Brasil e no Ocidente. Algumas considerações. *Revista Civitas*: Porto Alegre, V.11 n.2, maio-agosto 2011, pgs.221-237.
- SULLIVAN, Winnifred. “Neutralizing religion; or, what is the opposite of ‘faith-based’?” in: Hent de Vries (org.) *Religion: beyond a concept*. Nova Iorque: Fordham University Press, 2008, p. 563-579.
- SYLVESTRE, Josué. *Irmão vota em irmão*. São Paulo: Ed. Pergaminho, 1986.
- TAYLOR, Charles. *Uma era secular*. São Leopoldo, RS: Ed. Unisinos, 2010. (Introdução)

---

<sup>i</sup> Grifo do autor e tradução minha.

<sup>ii</sup> A liberdade religiosa alcançada, que possibilita o pluralismo religioso no Brasil, surge como resultado de intensa disputa entre diferentes grupos religiosos (especialmente espíritas e praticantes das religiões afro-brasileiras e, posteriormente os pentecostais) e os católicos, conforme demonstrado por GIUMBELLI (2002) e MONTERO (2006).

<sup>iii</sup> O número de católicos que se tornaram candidatos a cargos eletivos aumenta a partir da década de 1990, conforme Mariano (2011), especialmente impulsionados pela ameaça pentecostal, dado o crescente número de parlamentares pentecostais a cada legislatura.

<sup>iv</sup> Para a íntegra da Lei 7.716/89, ver: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/L7716.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L7716.htm)

<sup>v</sup> Disponível em [http://www.belgicagospel.com/video-evangelico/silas\\_malafaia\\_debate\\_sobre\\_plc\\_122\\_e\\_homofobia/brasil](http://www.belgicagospel.com/video-evangelico/silas_malafaia_debate_sobre_plc_122_e_homofobia/brasil)

---

<sup>vi</sup> Disponível em <http://www.vitoriaemcristo.org/gutenweb/site/gw-noticias-detalle/?cod=609>, acessado em 22/02/2012. Grifos meus.

<sup>vii</sup> Fonte: <http://www.abglt.org.br/port/basecoluna.php?cod=172>. Toni Reis é presidente da ABGLT – Associação Brasileira de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais. Acessado em 22/02/2012. Grifos meus.

<sup>viii</sup> Conforme matéria publicada no Correio Braziliense em 15/02/2012, disponível em [http://www.em.com.br/app/noticia/economia/2012/02/15/internas\\_economia,278133/mp-encara-polemica-sobre-inscricao-deus-seja-louvido-nas-cedulas-de-real.shtml](http://www.em.com.br/app/noticia/economia/2012/02/15/internas_economia,278133/mp-encara-polemica-sobre-inscricao-deus-seja-louvido-nas-cedulas-de-real.shtml). Acesso em 22/02/12

<sup>ix</sup> Idem.